

„Gegenwärtig hat Marx die historische Bühne Mohammed und dem Heiligen Geist überlassen...“: Pfingstlich/charismatische Beiträge zu ‚politischer Theologie‘, zur Ekklesiologie, zum islamisch-christlichen Dialog und zur Ethik (Maltese)

Zusammenfassung

Als Mike Davis in einem Essay behauptete: „Gegenwärtig wenigstens hat Marx die historische Bühne Mohammed und dem Heiligen Geist überlassen“ (Planet of Slums, 2004), bezog er sich mit dem letzten Teil auf die weltweite pfingstlich/charismatische Bewegung – eine Bewegung, die sowohl theologisch als auch politisch sehr schwer einzuordnen ist. Charakterisierungen reichen von fundamentalistisch bis liberal, von apolitisch bis aktivistisch u.v.a.m. Außer Zweifel steht jedoch, dass sie eine der dynamischsten Erscheinungsformen des Christentums der Gegenwart ist. Pfingstliche Theologen führen dies auf die Zentralität der unmittelbaren und allen zugänglichen Erfahrung des Heiligen Geistes zurück und haben die darin postulierte Egalität, radikale Möglichkeit zum Neuanfang und Bevollmächtigung zur Transformation der Gesellschaft zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Reflexion und Praxis gemacht. In dieser Veranstaltung sollen pfingstlich/charismatische Beiträge zu ‚politischer Theologie‘, zur Ekklesiologie, zum islamisch-christlichen Dialog und zur Ethik kritisch gelesen, auf ihre Grundannahmen befragt und vor dem genannten Hintergrund mit empirischen Studien ins Gespräch gebracht werden.

Veranstaltungsart: Übung / Blockveranstaltung

Termine:

Konstituierende Sitzung:	Mittwoch	30.4. 2014	13:00-14:00 Uhr
Block I:	Freitag	9.5.2014	16:00-20:00 Uhr
	Samstag	10.5.2014:	9:00-17:00 Uhn
Block II	Freitag	27.6.2014	16:00-20:00 Uhr
	Samstag	28.6.2014:	16:00-20:00 Uhr

Raum: Karlstr. 16 / ÜR 3

Leistungspunkte: 2 LP



Vorläufiger Seminarplan.

Aktuelle Informationen siehe <http://theologie.uni-hd.de/rm/studium/lehre/sommersemester-2014/7-ue-jh/>

Block 1	Freitag, 9.5.2014 16:00-20:00	Samstag, 10.5.2014 9:00-17:00
9:15-10:45		E3 Ekklesiologie II: <i>Trinität, Egalität und Partizipation – Geisterfahrung als ekklesiologisches Prinzip</i>
11:00-12:30		E4 Ethik I: <i>Pfingstlerinnen, Marx und Kritische Theorie</i>
14:00-15:30		E5 Ethik II: <i>Sozialethik und die sittliche Bedeutung der Glossolalie-Erfahrung</i>
16:00-17:30	E1 Einführung: <i>Cultural Turn und Pfingstbewegung – Eine diskursanalytische Annäherung</i>	E6 Ethik III: <i>Zungen als Widerstandsdiskurs – Ein Gespräch mit Sprachphilosophen und Neo-Marxisten</i>
17:45-19:30	E2 Ekklesiologie I: <i>Ontologie der Kirche, Dogma und Tradition</i>	<i>Eventl. Socializing</i>

Block 2	Freitag, 27.6.2014 16:00-20:00	Samstag, 28.6.2014 9:00-17:00
9:15-10:45		E9 Interreligiöser Dialog II: <i>Die Frage nach „dem Anderen“ – Pfingstbewegung und Islam</i>
11:00-12:30		E10 Politische Theologie I: <i>Einheit in Einheit und Vielfalt als pfingstliches Prinzip einer politischen Theologie</i>
14:00-15:30		E11 Politische Theologie II: <i>Pfingstliche Politik, Empirie und das zähe Ende einer „Großen Erzählung“</i>
15:45-17:15	E7 Ethik IV: <i>Poststrukturalistische pfingstliche Ethik – Methodologische Überlegungen</i>	E12 Abschlussdiskussion und Zusammenfassung: <i>Was nehme ich mit?</i>
18:15-19:45	E8 Interreligiöser Dialog I: <i>Geist(er)unterscheidung als pneumatologische theologia religionum</i>	

Einheit 1 – Einführung

Cultural Turn und Pfingstbewegung: Eine diskursanalytische Annäherung

BERGUNDER, Michael. 2009. „Der ‚Cultural Turn‘ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung“. *Evangelische Theologie*, 245–69.

Referat:

Einheit 2 – Ekklesiologie I

Ontologie der Kirche, Dogma und Tradition: Eine Ekklesiologie „von oben“

CHAN, Simon. 2014. „Die Kirche und die Entwicklung der Lehre“. In *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, herausgegeben von Jörg Hausteil und Giovanni Maltese, 408–29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (im Druck).

Referat:

Einheit 3 – Ekklesiologie II

Trinität, Egalität und Partizipation: Geisterfahrung als ekklesiologisches Prinzip

CROSS, Terry L. 2014. „Sind Pfingstler evangelikale Christen?: Eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten“. In *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, herausgegeben von Jörg Hausteil und Giovanni Maltese, 383–407. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (im Druck).

Referat:

Einheit 4 – Ethik I

Gender: Pfingstlerinnen, Marx und Kritische Theorie

HOLMES, Pamela. 2014. „Geist, Natur und kanadische Pfingstlerinnen: Ein Gespräch mit der Kritischen Theorie“. In *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, herausgegeben von Jörg Hausteil und Giovanni Maltese, 337–53. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (im Druck).

Referat:

Einheit 5 – Ethik II

Sozialethik und die sittliche Bedeutung der Glossolalie-Erfahrung

Dempster, Murray W. 2014. „Die Struktur einer durch pfingstliche Erfahrung geprägten christlichen Ethik: Sondierungen zur moralischen Bedeutung der Glossolalie“. In *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, herausgegeben von Jörg Hausteil und Giovanni Maltese, 297–336. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (im Druck).

Referat:

Einheit 6 – Ethik III

Zungen als Widerstandsdiskurs: Pfingstler im Dialog mit Sprachphilosophen und Neo-Marxisten

Smith, James K. A. 2014. „Zungen als ‚Widerstandsdiskurs‘: Eine philosophische Perspektive“. In *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, herausgegeben von Jörg Hausteil und Giovanni Maltese, 267–95. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (im Druck).

Referat:

Einheit 7 – Ethik IV

Poststrukturalistische pfingstliche Ethik: Methodologische Überlegungen im Dialog mit Paul Tillich

Wariboko, Nimi. 2012. *The Pentecostal Principle: Ethical Methodology in New Spirit*. Pentecostal Manifestos. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (→S. 42–70)

Referat:

Einheit 8 – Interreligiöser Dialog

Geist(er)unterscheidung als pneumatologische theologia religionum

Yong, Amos. 2014. „Geist(er)unterscheidung in der Welt der Religionen: Wege zu einer pneumatologischen Theologie der Religionen“. In *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, herausgegeben von Jörg Hausteil und Giovanni Maltese, 464–90. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (im Druck).

Referat:

Blick 9 – Interreligiöser Dialog II

Die Frage nach „dem Anderen“: Pfingstbewegung und Islam

Omenyo, Cephas N. 2011. „Renewal, Christian Mission, and Encounter with the Other: Pentecostal-Type Movements Meeting Islam in Ghana and Nigeria“. In *Global Renewal, Religious Pluralism, and the Great Commission: Towards a Renewal Theology of Mission and Interreligious Encounter*, herausgegeben von Amos Yong und Clifton Clarke, 137–56. Lexington, KY: Emeth Press.

Referat:

Einheit 10 – Politische Theologie II

Einheit in Einheit und Vielfalt als pfingstliches Prinzip einer politischen Theologie

Yong, Amos. 2010. *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*. Sacra Doctrina 2009. Grand Rapids, MI: Eerdmans (→S. 86–117).

Referat:

Einheit 11 – Politische Theologie II

Pfingstliche Politik, Empirie und das zähe Ende einer „Großen Erzählung“

Heuser, Andreas. 2012. „Eine Politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung? Oder: Vom zähen Ende einer «Großen Erzählung»“. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 106: 281–303.

Referat:

Einheit 12 – Abschlussdiskussion und Zusammenfassung

Was nehme ich mit?

Literatur zur Vertiefung

- Anderson, Allan H., Michael Bergunder, André Droogers, und Cornelius Laan, van der, Hrsg. 2010. *Studying Global Pentecostalism Theories and Methods*. Berkeley, CA: University of California.
- Anderson, Allan H. 2013. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University.
- Hausteil, Jörg, und Giovanni Maltese, Hrsg. 2014. *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (im Druck).
- Stephenson, Christopher A. *Types of Pentecostal Theology: Method, System, Spirit*. New York, NY: Oxford University, 2013.
- Wariboko, Nimi. *The Pentecostal Principle: Ethical Methodology in New Spirit*. Pentecostal Manifestos. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012.
- Wilkinson, Michael. 2012. *Global Pentecostal Movements Migration, Mission, and Public Religion*. Leiden; Boston: Brill.
- Yong, Amos. *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.

Herausgeber: H. Bedford-Strohm, F. Crüsemann, A. Feldtkeller, U. Grümbel, I. Karle, U. Luz, M. Meyer-Blanck, B. Oberdorfer, I. Praetorius, G. Sauter, W. H. Schmidt, C. Stauss, C. Strohm, T. Sundermeier, G. Theißen, M. Welker

Geschäftsführender und verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck,
Weißenburgstr. 21, D-53175 Bonn
E-Mail: meyer-blanck@uni-bonn.de

Redaktion: Dipl.-Theol. Stefan Hofmann, Finkenweg 52, D-53229 Bonn;
Tel.: (0049) 02 28/908 76 76. E-Mail: evtheol-stehofm@web.de

Bezugsbedingungen: »Evangelische Theologie« erscheint zweimonatlich (Februar, April, Juni, August, Oktober und Dezember). Gesamtjahresbezugspreis (6 Hefte): Inland jährlich € 69,- [D], Ausland € 79,- [D], € 81,30 [A]/CHF 134,-; für Studenten bzw. Abonnenten, die sich in der Ausbildung befinden, € 42,- [D], € 43,20 [A]/CHF 69,90 (Nachweis erforderlich). Einzelheft € 14,95 [D], € 15,40 [A]/CHF 27,50. Alle Preise incl. MwSt., zzgl. Versandkosten. Die Preise gelten jeweils für den laufenden Jahrgang. Abbestellungen sind nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und müssen bis spätestens 30. September eingehen.

Abonnement-Service: Gütersloher Verlagshaus, Postfach 450, D-33311 Gütersloh,
Tel.: (0049) 0 52 41/80 19 69, Fax: (0049) 0 52 41/80 96 20

Manuskripte sind mit Diskette (WORD) und Ausdruck an den geschäftsführenden Herausgeber zu senden. Ein Merkblatt zur formalen Gestaltung von Beiträgen ist bei der Redaktion erhältlich. Besprechung oder Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher kann nicht gewährleistet werden, ebensowenig die Rücksendung von nicht angeforderten Manuskripten.

Diese Zeitschrift folgt der reformierten Rechtschreibung und Zeichensetzung. Ausnahmen bilden Texte bei denen künstlerische, philologische oder lizenzrechtliche Gründe einer Änderung entgegenstehen.

Die Zeitschrift und alle in ihr veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

ISSN 0014-3502

Verlag und Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus, Verlagsguppe Random House GmbH,
Postfach 450, D-33311 Gütersloh.

www.gtvh.de

Satz: SatzWeise, D-54343 Föhren

Druck und Bindung: Druckerei Sommer GmbH, D-91555 Feuchtwangen
Printed in Germany

HAUPTARTIKEL

Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung¹

Michael Bergunder

»Cultural Studies« (Kulturstudien), »Postcolonial Studies« (Postkolonialismus) und ähnliche Begriffe kennzeichnen ein vielseitiges Feld verschiedener, miteinander verwandter theoretischer Ansätze – oftmals unter der Bezeichnung »Cultural Turn« subsummiert –, die seit den letzten drei Jahrzehnten Kultur- und Sozialwissenschaften tiefgreifend beeinflusst haben.² Studien zu pfingstlichen und charismatischen Bewegungen haben diese Ansätze bisher kaum rezipiert, abgesehen von einigen, allerdings durchaus bemerkenswerten Ausnahmen.³ Dies ist bedauerlich, denn dadurch sind interessante neue Perspektiven auf einige der aktuellen Streitfragen der Pentekostalismusforschung möglich.

1. Deutsche Übersetzung von *Giovanni Maltese*. Besonderen Dank schulde ich auch *Allan Anderson*, *Kenneth Fleming* und *Jörg Haustein* für ihre kritischen Kommentare zu früheren Entwürfen dieses Aufsatzes.
2. *V. Bonnell/L. Hunt* (Hg.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, 1999.
3. Vgl. z. B. *A. Corten*, *Pentecostalism in Brazil. Emotions of the Poor and Theological Romanticism*, London 1999; *A. Corten/R. Marshall-Fratani* (Hg.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington 2001; *S. Coleman*, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge 2000; *J. Robbins*, *On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking*, in: *Religion* 33, London 2003, 221–231; *D. A. von Harskamp et al.* (Hg.), *Playful Religion. Challenges for the Study of Religion*, Delft 2006; *B. Meyer*, *Impossible Representations. Pentecostalism, Vision, and Video Technology*, in: *B. Meyer/A. Moors* (Hg.), *Religion, Media, and the Public Sphere*, Bloomington 2006, 290–312; *T. B. Cargal*, *Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy. Pentecostal Hermeneutics in a Postmodern Age*, in: *Pneuma* 15. Gaithersburg, Maryland 1993, 163–187; *J. D. Johns*, *Pentecostalism and the Postmodern Worldview*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 7, Sheffield 1995, 73–96.

Kulturstudien und Postkolonialismus

Die Kulturstudien gliedern sich in unterschiedliche Schulen⁴, aber es ist allgemeiner Konsens, dass sie die »Rolle kultureller Praktiken in der Konstruktion von Kontexten menschlichen Lebens als Machtmilieus«⁵ thematisieren. Das bedeutet allerdings nicht, dass diese Konstruktionen als willkürlich oder fiktiv angesehen werden dürfen, wie es für einige konstruktivistische Ansätze gilt. Sie sind real und haben reale Effekte, und es handelt sich um historische Produkte, die als solche nicht notwendig, sondern kontingent sind.⁶ In diesem Sinne ist der Ansatz der Kulturstudien grundsätzlich historisch. Kulturstudien sehen sich als Erben des »linguistic turns« und fühlen sich der poststrukturalistischen Erkenntnistheorie verpflichtet, weshalb ihr Schwerpunkt auf der Erforschung der Diskursivität und Sprachlichkeit historischer Phänomene liegt.⁷ Zudem bemühen sie sich um eine Entprivilegierung der sogenannten Hochkultur und um die Öffnung des Quellenkorpus. Man könnte mit einer gewissen Berechtigung sagen, dass die Hinwendung zur Populärkultur ein zentrales Gründungsmoment der Kulturstudien gewesen ist.⁸

»Postkolonialismus« kann in gewisser Weise als wichtige Ergänzung der Kulturstudien verstanden werden, weil diese oftmals dazu tendieren die globale Dimension von Kultur zu übersehen. Gauri Viswanathan hat in ihrer klassischen Kritik gezeigt, dass der Begriff »Kultur« in den Kulturstudien oftmals noch immer mit nationalen Konzepten von Kultur verbunden ist, welche die Auswirkung der Kolonisierung vernachlässigen.⁹ So wendet sie beispielsweise ein, dass viele Aspekte der »englischen Kultur« das Ergebnis der kolonialen Begegnung waren, d. h. Aspekte, die zuerst im imperialen Indien entwickelt und dann von dort nach England (re-)exportiert wurden. In den letzten 30 Jahren hat die postkoloniale Theoriediskussion einen beachtlichen Beitrag zum Verständnis der globalen Dimension der Geschichte seit dem 19. Jahrhundert geleistet.¹⁰ Das explizite Anerkennen dieses Aspekts ist für ein umfassendes Verständnis des Ansatzes der Kulturstudien unbedingt erforderlich.

Dabei ist zu betonen, dass dies keinerlei kulturellem Relativismus Vorschub leistet, etwa im Sinne einer Betrachtung unterschiedlicher Kulturen als voneinander autonom. Was wir von anderen und von anderen Kulturen wissen, wissen wir nur,

4. Vgl. z. B. J. Munns/G. Rajan (Hg.), *A Cultural Studies Reader. History, Theory, Practice*, London 1995; S. Hall, *Die zwei Paradigmen der Cultural Studies*, in: K. H. Hörning/R. Winter (Hg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a. M. 1999, 13–42; R. Johnson, *Was sind eigentlich Cultural Studies?*, in: R. Bromley et al. (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg 1999, 139–188.
5. L. Grossberg, *Cultural Studies. What's in a Name? (One More Time)*, in: L. Grossberg (Hg.), *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies*, Durham 1997, 245–271, hier: 257.
6. L. Grossberg (Hg.), *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies*, Durham 1997, 258–259.
7. Vgl. z. B. P. Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M., 2003.
8. Vgl. z. B. L. Grossberg (Hg.), *Dancing in spite of myself. Essays on popular culture*, Durham 1997; H. Böhme et al. (Hg.), *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbeck 2000.
9. Vgl. G. Viswanathan, *Raymond Williams and British Colonialism*, in: *Yale Journal of Criticism* 4,2 (1991), 47–66, siehe auch Grossberg, *Cultural Studies. What's in a Name? (One More Time)*, 269 n. 19.
10. Vgl. z. B. P. Williams/L. Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994; B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London 1997; R. J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, London 2001.

sofern wir uns mit ihnen in diskursiver Interaktion befinden. In dieser Interaktion durchlaufen allerdings alle Teilnehmer einen Transformationsprozess und werden auf diese Weise miteinander verknüpft. Es gibt in diesem Konzept keinen Raum für die Idee von Kulturen im Plural, die *a priori* auf kategorisch und essentiell unterschiedlichen Wahrheitssystemen gründen. Unterschiede zwischen Kulturen sind ausgehandelte Unterschiede innerhalb hegemonialer Diskurse.

Die Kulturstudien liefern allerdings lediglich eine bestimmte theoretische Perspektive für die Untersuchung kultureller Phänomene, bieten jedoch keine eigene Methodologie an. So hat Frederic Jameson aufgezeigt, dass alle Versuche spezifische Methoden in die Kulturstudien einzuführen erfolglos geblieben sind.¹¹ Etablierte disziplinäre Methoden wie etwa Feldforschung, Philologie oder historische Methoden bilden auch hier die Grundlage jeder Forschung, obgleich sie im Hinblick auf ihren heuristischen Wert und ihre Reichweite besonders kritischer Prüfung unterliegen. Auch sind die aufgeworfenen Fragen als solche nicht notwendigerweise völlig neu, sie werden jedoch aus einer explizit theoretischen Perspektive gestellt.

Die Kulturstudien werfen zahlreiche spezifische Leitfragen auf, die für konkrete Untersuchungsprogramme in der Pentekostalismusforschung von Interesse sind, wie an drei konkreten Beispielen illustriert werden soll. Dabei sind die folgenden Ausführungen zugleich ein Balanceakt, insofern die Theorie bei jeglicher praktischer Anwendung Kompromisse eingehen muss und umgekehrt.

Fokus auf die Forschungsthematik: Was ist der Gegenstand der Pentekostalismusforschung?

In Ansätzen, die sich an den Kulturstudien orientieren, findet die Definition des Untersuchungsgegenstands in der vorherrschenden diskursiven Praxis einer Gesellschaft statt. In diesem Sinne kann »Pfingstbewegung« als ein bestimmter Diskurs über Religion und Kultur betrachtet werden.¹² Diskurs sollte hierbei nicht als etwas rein Intellektuelles missverstanden werden, sondern als Konzept, das gebraucht wird, um die konventionellen, aber unbefriedigenden, Dichotomisierungen von Sprache und Praxis zu überwinden. Auf der Grundlage einer poststrukturalistischen Erkenntnistheorie wird Diskurs als soziale Praxis verstanden und besitzt somit einen materiellen Charakter. Er ist kein linguistisches Phänomen an sich, sondern eine Praxis, die »die gesamte materiale Dichte der facettenreichen Institutionen, Rituale und Praxen, durch die eine diskursive Formation strukturiert ist«¹³ durchdringt. Ein

11. Vgl. F. Jameson, *On »Cultural Studies«*, in: *Social Text* 34, Durham 1993, 17–52.
12. »Pfingstbewegung« ist hier im umfassenden Sinne gebraucht und synonymhaft zu Bezeichnungen wie etwa »pfingstlich-charismatische/s« Bewegungen/Christentum, vgl. die Titel W. J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; S. M. Burgess/E. M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 2002; S. M. Burgess (Hg.): *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, New York 2006. Zum Gebrauch von »Pfingstbewegung/Pentecostalism« vgl. z. B. D. Martin, *Pentecostalism. The World Their Parish*, Oxford 2002; A. H. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004; D. E. Miller/T. Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley 2007.
13. E. Laclau/C. Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. (Hegemony and Socialist Strategy [dt.] 1985)*, Wien 1991, 160.

häufiges Missverständnis in Bezug auf Diskurstheorie hängt mit der ihr eigenen ontologischen Kritik zusammen, wonach Sprache nichts darstellen kann, was außerhalb ihrer selbst liegt, d. h., dass es – mit Derrida gesprochen – kein transzendentes Signifikat geben kann. Die häufige Fehlinterpretation besteht darin zu meinen, dass dies eine Welt außerhalb von Sprache bestreite. Eine solche Auffassung verfehlt jedoch ihr Ziel, wie Laclau und Mouffe betont haben:

»Die Tatsache, dass jedes Objekt als Objekt des Diskurses konstituiert ist, hat *überhaupt nichts zu tun* mit dem Gegensatz von Realismus und Idealismus oder damit, ob es eine Welt außerhalb unseres Denkens gibt. Ein Erdbeben oder der Fall eines Ziegelsteins sind Ereignisse, die zweifellos in dem Sinne existieren, dass sie hier und jetzt unabhängig von meinem Willen stattfinden. Ob aber ihre gegenständliche Spezifik in der Form von »natürlichen Phänomenen« oder als »Zornesäußerung Gottes« konstruiert wird, hängt von der Strukturierung des diskursiven Feldes ab. Nicht die Existenz von Gegenständen außerhalb unseres Denkens wird bestritten, sondern die ganz andere Behauptung, dass sie sich außerhalb jeder diskursiven Bedingung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren können.«¹⁴

Eine diskursive Definition von Pfingstbewegung führt daher nicht zu einem Rückzug auf eine Ebene jenseits von Realität und Materialität, vielmehr besteht ihr größter Vorteil darin, dass sie hauptsächlich formal operieren kann und dadurch die Fallen anderer normativer und analytischer Definitionen umgeht. Sie ist weder ein analytisches Konzept, das willkürlich von Forschern gewählt wird, noch ergreift sie Partei für theologisch-normative Selbst- bzw. Fremddefinitionen.

Um ihn für die konkrete Forschung anwendbar zu machen, verlangt dieser diskursive Ansatz natürlich nach praktischer Spezifizierung. Dies kann auf verschiedenen Wegen geschehen. Eine Möglichkeit besteht darin, methodische Verbindungslinien zum Bereich der Netzwerkanalyse zu ziehen, die sich zur Zeit großer Beliebtheit erfreut.¹⁵ Die Pfingstbewegung ist bereits des öfteren als Netzwerk charakterisiert worden. Joel Robbins spricht beispielsweise von einem »weitverstreuten Netzwerk von Menschen, das durch ihre Veröffentlichungen und anderen medialen Produktionen, Konferenzen, Erweckungsversammlungen und ständigen Reisen zusammengehalten wird«¹⁶. Das Bild des Netzwerkes ist besonders anschaulich und passt ganz gut zu einem diskurstheoretischen Ansatz. Die Rede vom Netzwerk hat auch den Vorteil einer bestimmten Nähe zu soziologischen Theoriebildungen¹⁷, die den meisten Forschern geläufig sind. Diskurstheoretisch stellt die als diskursive Netzwerk konzeptualisierte Pfingstbewegung allerdings nichts anderes dar als das, was diskursiv artikuliert und reproduziert wird. Die fundamentalen erkenntnistheoretischen

Unterschiede zwischen Diskurstheorie und soziologischen Ansätzen sollten daher nicht übersehen werden.¹⁸

Netzwerk wird hier also im Sinne eines ständigen und strittigen diskursiven Verhandlungsprozesses verstanden. Diskurstheoretisch betrachtet ist die Bedeutung der sprachlichen Zeichen nicht in ihnen selbst gegeben, sondern sie ergibt sich aus der Differenz zu anderen Zeichen. Diese Differenz setzt sich theoretisch als ein endloses Spiel fort, das in seiner Offenheit keine festen differenziellen Relationen bilden kann, da die Zeichen, auf Grund der Differenzialität jedes Verweises, kein Zentrum besitzen können.¹⁹ Soll die Pfingstbewegung jedoch als diskursives Netzwerk verstanden werden, dann verlangt dieses Netzwerk nach der Fixierung irgendwelcher Grenzen. Auf welche Art eine solche Fixierung stattfindet, ist ein sehr umstrittenes Thema innerhalb der Kulturstudien. Es ist nicht möglich die theoretischen Implikationen an dieser Stelle zu diskutieren, aber es ist klar, dass in einem poststrukturalistischen Bezugssystem jede Grenzfestlegung als höchst instabil betrachtet werden muss – der Grund dafür liegt in der Differenzialität des Verweises.²⁰ Es folgt daraus u. a., dass es keine Fixierung dieses Netzwerkes geben kann, die nicht umstritten und kontingent ist. Ebenso kann jegliche Fixierung nur als diskursive Artikulation verstanden werden und nicht als etwas, das sich auf eine Entität hinter ihrer Repräsentation bezieht. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, dass die Repräsentationsmacht keineswegs gleich verteilt und genauso strittig ist, wie alles andere. Die Intensität der Beziehungsartikulationen innerhalb des Netzwerkes ist überdies ungleich verteilt, weil die Parameter fluide und die Grenzen des Netzwerkes in keiner Weise selbstevident sind. Wenn die Grenzen nur relativ sind, muss die (Re-)Konstruktion eines solchen Netzwerkes durch die Forschung die kulturellen Diskurse, die das Netzwerk umgeben und umschließen, konstitutiv mitberücksichtigen. Die Art und Weise, wie ein pfingstliches Netzwerk in anderen diskursiven Netzwerken (z. B. Erweckungsbewegung [Evangelicalism], Protestantismus, Christentum, Religion, konservative Politik) eingebettet ist, muss immer mit untersucht werden.

Aus dem bisher Gesagten folgt, dass die Pfingstbewegung als Gegenstand der Forschung weder als eine nominalistische noch als idealistische Kategorie verstanden wird, sondern als kontingentes diskursives Netzwerk. Die Fluidität dieses Netzwerkes bedeutet jedoch nicht, dass es vom Forscher willkürlich abgebildet werden kann, denn die Umstrittenheit seiner Grenzen gehört selbst zum pfingstlichen Diskurs. Allerdings muss der Forscher diese Grenzen erkennen und die in Konflikt stehenden Ansprüche von Inklusion und Exklusion reflektieren. Das bedeutet auch, dass miteinander wettstreitende, alternative, komplementäre oder subdivisionale Fixierungen innerhalb des pfingstlichen Netzwerkes, die oftmals hybride sind, artikuliert

14. Laclau/Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 158. Siehe auch Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, 100–121.

15. Vgl. z. B. R. Loimeier (Hg.), Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext, Würzburg 2000; B. Hollstein/E. Straus (Hg.), Qualitative Netzwerkanalyse. Konzepte, Methoden, Anwendungen, Wiesbaden 2006.

16. J. Robbins, The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity, in: Annual Review of Anthropology 33 (2004), 117–143, hier: 125.

17. Vgl. z. B. H. Knoblauch, Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte, Berlin 1995, 308–310; M. Schwab-Trapp, Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse, in: Reiner Keller et al. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden, Opladen 2001, 261–283, hier: 270–271.

18. Vgl. z. B. S. Moebius, Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida, Frankfurt a. M. 2003; S. Costa, Vom Nordatlantik zum »Black Atlantic«. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik, Bielefeld 2007; R. Keller, Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden 2008.

19. Vgl. z. B. J. Derrida, Die Schrift und die Differenz (L'écriture et la différence [dt.] 1967), Frankfurt a. M. 1972.

20. Vgl. z. B. Laclau/Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus; E. Laclau, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?, in: Mesotes 4, Wien 1994, 157–165; H. K. Bhabha, The Location of Culture, London 1994.

werden können (z. B. Oneness Pentecostalism, Positive Confession movement²¹, Interdenominational Churches, charismatische Bewegung, Hispanic Pentecostalism). Es gehört zu den Stärken der Kulturstudien, dass sie konfliktive Ansprüche nicht als Störung, sondern vielmehr als wissenschaftliche Chance betrachten. Der Definitionsprozess ist sowohl für Kritik als auch für unterschiedliche Interpretationen der gleichen historischen Quellen aufgeschlossen.

Die Relevanz dieses Ansatzes für die fortwährende Diskussion hinsichtlich der Definition von Pfingstbewegung ist offensichtlich. Die aktuelle akademische Pentekostalismusforschung tendiert dazu ein sehr breites Verständnis von Pfingstbewegung zu bevorzugen. Darin hat sie sich von den Statistiken David Barretts inspirieren lassen, der eine große Vielfalt an Kirchen, Organisationen und Diensten als repräsentativ für die Pfingstbewegung betrachtet.²² Dieses breite und inklusive Verständnis von Pfingstbewegung entspricht nicht nur der gegenwärtig vorherrschenden Sicht in der Wissenschaft, sondern überwiegt auch in pfingstlichen Kreisen.²³

Doch existiert bisher keine adäquate theoretische Begründung für ein solches Verständnis. Das größte Problem liegt in der Tatsache, dass sich ein breites Verständnis von Pfingstbewegung weder auf eine gemeinsame dogmatische Grundlage stützen kann, noch auf einen gemeinsamen institutionellen Rahmen (internationale Dachorganisationen wie die Weltpfingstkonferenz decken nur vergleichsweise geringe Teile ab). Die Einheit der Pfingstbewegung kann nicht auf die traditionelle konfessionskundliche Weise beschrieben werden, wie sie in der Theologie für die Orthodoxe Kirche, den Römischen Katholizismus, das deutsche Luthertum usw. bisher üblich ist. Es ist sicherlich kein Ausweg aus dem Dilemma, einfach die Mannigfaltigkeit der weltweiten Pfingstbewegung und ihre vielen unterschiedlichen Strömungen zu akzeptieren, denn dieses Argument ist zirkulär – es führt nur zu der Frage zurück, warum man dann überhaupt, global betrachtet, von der weltweiten Pfingstbewegung als einem einzelnen Phänomen sprechen soll. Die Frage, die dann nicht beantwortet werden kann, ist, ob es »analytisch gesehen Sinn macht, all diese Kirchen [zu einem Phänomen] zusammenzuklumpen«²⁴. In der Tat gibt es gewichtige Gründe gegen eine breite Definition von Pfingstbewegung als einzelnes zusammengehöriges weltweites Phänomen.²⁵

Als Netzwerk verstanden könnte die Pfingstbewegung hingegen formal bestimmt werden – ohne dass eine vorgängige normative oder analytische Definition erforderlich ist (etwa Evangelikalismus plus Zungenrede als Anfangserweis²⁶; oder »eine Bewegung, der es hauptsächlich um die Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes

21. Vgl. Coleman, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*: 27–47.

22. Vgl. D. B. Barrett, Art. Statistics, Global, in: S. M. Burgess et al. (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan 1990, 810–830; D. B. Barrett/T. M. Johnson, Global Statistics, in: S. M. Burgess/E. M. van der Maas (Hg.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 2002, 283–302.

23. Vgl. D. T. Irvin, *Pentecostal Historiography and Global Christianity. Rethinking the Question of Origins*, in: *Pneuma* 27, Leiden 2005, 35–50.

24. Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*, 122.

25. Vgl. G. B. McGee, *Pentecostal Missiology. Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues*, in: *Pneuma* 16. Gaithersburg, Maryland 1994, 275–281, hier: 277.

26. Vgl. K. Kendrick, *Vereinigte Staaten von Amerika*, in: W. J. Hollenweger (Hg.): *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*, Stuttgart 1971, 31–37, hier: 34.

und um das Ausüben der Geistesgaben geht«²⁷), die unvermeidlich Widerspruch hervorrufen würde sowohl auf Seiten der Forschung als auch von pfingstlicher Seite.

Das bedeutet nicht, dass es unmöglich ist, etwas zu gemeinsamen Lehren oder Praktiken innerhalb des Spektrums eines pfingstlichen Netzwerkes zu sagen. Untersuchungen zu pfingstlichen und charismatischen Bewegungen, die in dieser Weise vorgehen, werden theologische Diskussionen und spirituelle Praktiken als Teil der formalen Rekonstruktion eines pfingstlichen Netzwerkes verstehen. Mögliche gemeinsame theologische Positionen oder spirituelle Praktiken der Pfingstbewegung müssen sich aber selbst in der Artikulation des Netzwerkes erweisen und werden nicht als Vorbedingung für den Definitionsprozess verstanden. Gleichwohl schließt dies nicht die Möglichkeit aus, Lehren oder Praktiken zu identifizieren, die eine gesonderte pfingstliche Identität ausmachen, sei es Zungenrede, intuitive und erfahrungsorientierte Geist-zentrierte Frömmigkeit, orale Liturgie, solide biblische Orientierung, narrative Theologie und Zeugnisse, starke Laienpartizipation, Heilung oder Sonstiges. In jedem Fall ist dies aber etwas, dass gänzlich von seiner Artikulation und gegenseitigen Bestätigung innerhalb des Netzwerkes abhängig ist, und es ist theoretisch ständiger Veränderung und Transformation unterworfen. Theologie und Praxis in einem Netzwerk sollten von der Forschung so abgefragt werden, wie sie sich selbst in diskursiver Artikulation zeigen – und nicht im Hinblick auf historische oder theologische »Traditionen«, »Wurzeln« oder »Essenzen«. Interessanterweise kommt diese kulturalistische Sicht einem Selbstverständnis in der pfingstlichen Theologie entgegen. Der amerikanische Pfingsttheologe Everett Wilson bestreitet z. B. die Existenz einer essentialisierenden theologischen Agenda der Pfingstbewegung, weil »jede Generation [der Pfingstbewegung] die erste Generation ist«²⁸:

»In so gut wie jeder Hinsicht ist die Pfingstbewegung nicht das, was Charles Fox Parham oder irgendeiner seiner Nachfolger bekundet haben, sondern vielmehr das, was zeitgenössische Brasilianer, Koreaner und Afrikaner zeigen, dass es ist.«²⁹

Diese Perspektive auf die Pfingstbewegung als Netzwerk hat auch zur Folge, dass akademische Forschung sich nur auf die Pfingstbewegung als ihren Gegenstand beziehen kann, wenn sie ein solches Netzwerk auch tatsächlich (re-)konstruiert. Keine einzelne Kirche, keine einzelne Bewegung und kein einzelner Dienst kann als pfingstlich erachtet werden, solange nicht gezeigt worden ist, ob und wie sie im pfingstlichen Netzwerk eingebettet sind. Diese Warnung ist notwendig, weil Untersuchungen einzelner Denominationen nicht als prototypische Ergebnisse für die Pfingstbewegung gelten dürfen, es sei denn ihre Rolle und Gewicht in einem pfingstlichen Netzwerk sind umfassend aufgezeigt worden. Andernfalls werden Merkmale einer bestimmten Kirche oder Bewegung als typisch pfingstliche Charakteristika projiziert, was leider eine gängige (Fehl-)Praxis ist. Eine Untersuchung der Church of God in den USA oder der brasilianischen *Assembléias de Deus* ist an sich keine Untersuchung der Pfingstbewegung. Jegliche derartige Repräsentationsansprüche sind entschieden zurückzuweisen.

Wird die Pfingstbewegung als Forschungsgegenstand auf diese Weise rekonstru-

27. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, 14.

28. E. A. Wilson, *They Crossed the Red Sea, Didn't They? Critical History and Pentecostal Beginnings*, in: M. W. Dempster et al. (Hg.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*, Oxford 1999, 85–115, hier: 106.

29. Wilson, *They Crossed the Red Sea, Didn't They? Critical History and Pentecostal Beginnings*, 109.

iert, muss auch der historischen Dimension besondere Aufmerksamkeit zukommen. Bisher haben wir das zur Pfingstbewegung gezählt, was Anteil an einem aktuellen diskursiven Netzwerk hat. Dieses strikt *synchron* verstandene Netzwerk erfordert eine Ergänzung durch eine *diachrone* Perspektive, damit von einer Geschichte der Pfingstbewegung gesprochen werden kann. Dieses zweite diachrone Kriterium impliziert, dass wir nur dann von einer Pfingstbewegung in der Geschichte sprechen können, wenn das gegenwärtige synchrone pfingstliche Netzwerk in einer diachronen, direkten, kontinuierlichen Beziehung zu einem vorhergehenden synchronen Netzwerk besteht, d. h. in einer historisch verifizierbaren Rezeptions- und Traditionslinie. Dies leitet zum zweiten Beispiel über, das die Frage nach der Historiographie thematisiert.

Fokus auf die Historiographie: Gibt es historische »Ursprünge« der Pfingstbewegung?

Die Repräsentation der Vergangenheit ist eine machtvollere Ressource für die Identitätspositionierung in der Gegenwart.³⁰ Walter Hollenweger war derjenige, der festgestellt hat, dass die aktuelle Identität der Pfingstbewegung in Bezug auf ihre vermuteten Ursprünge artikuliert werden kann, und der die heutigen historiographischen Debatten in der Pfingstbewegung initiiert hat. In einer kritischen Revision der historischen Quellen, beharrte er auf den »schwarzen Wurzeln der Pfingstbewegung« in der Azusa-Street-Erweckung im Jahre 1906, wo, mit Bartlemans inzwischen berühmter Bemerkung gesprochen, »die ›Farb-Unterscheidung‹ [Rassengrenze] vom Blut [Jesu] gewegwaschen wurde«³¹. Hollenweger und etliche seiner Doktoranden etablierten ihr Anliegen mit Entschlossenheit und argumentierten mit Erfolg dafür, dass die Ursprünge der Pfingstbewegung nicht im weißen Amerika der Mittelschicht, sondern an den subalternen Rändern der US Gesellschaft und jenseits von etablierten Rassentrennungen zu finden seien.³² Diese Perspektive führte zu einigen historischen Debatten, wie z. B. der auf dem Kongress für Weltevangalisation 1991 in Brighton.³³ Hollenweger setzte die Diskussion um historische Ursprünge bewusst für eine diskursive Identitätspolitik ein:

30. Vgl. z. B. G. C. Bond/A. Gilliam (Hg.), *Social Construction of the Past. Representation as Power*, London 1994; D. Ali (Hg.), *Invoking the Past. The Uses of History in South Asia*, New Delhi/Oxford 1999.
31. F. Bartleman, *Azusa Street (1925)*, S. Plainfield, New Jersey 1980, 54.
32. Vgl. W. J. Hollenweger, *After Twenty Years' Research on Pentecostalism*, in: *International Review of Mission* 75, Geneva 1986, 3–12; D. J. Nelson, *For Such a Time as This. The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival. A Study of Pentecostal Charismatic Roots*, Birmingham 1981; I. MacRobert, *The Black Roots and White Racism of early Pentecostalism in the USA*, Basingstoke 1988; I. MacRobert, *The Black Roots of Pentecostalism*, in: J. A. B. Jongeneel (Hg.): *Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Intercultural Theology*, Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger, Frankfurt a. M. 1992, 73–84.
33. Vgl. C. M. Robeck Jr., *Pentecostal Origins from a Global Perspective*, in: H. D. Hunter/P. D. Hocken (Hg.), *All Together in One Place. Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelization*, Sheffield 1993, 166–180; J. R. Goff Jr., *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*, Fayetteville 1988; J. J. Lapoorta, *A Response to Cecil M. Robeck*, in: H. D. Hunter/P. D. Hocken (Hg.), *All Together in One Place. Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelization*, Sheffield 1993, 181–185.

»Letztendlich müssen wir feststellen, daß die Entscheidung zwischen Parham und Seymour keine historische, sondern eine theologische ist.«³⁴

Zum Zeitpunkt des hundertsten Jahrestages der Azusa-Street-Erweckung hatte sich Hollenwegers Deutung der pfingstlichen Ursprünge innerhalb der amerikanischen Pfingstbewegung, der Pentekostalismusforschung und darüber hinaus fest etabliert³⁵, auch wenn einige Darstellungen der frühen amerikanischen Pfingstbewegung vereinzelt noch die Rolle Parhams und der Topeka-Erweckung betonen³⁶. Doch die Historiographie zu den pfingstlichen Ursprüngen nimmt inzwischen neue Wendungen, je mehr das Bewusstsein für die globale Dimension der Pfingstbewegung zunimmt. Die Etablierung des Azusa-Street-Paradigmas implizierte, dass die Ursprünge der Pfingstbewegung in den USA zu finden sind. Darauf hatte zum Beispiel Cecil Robeck hingewiesen:

»... ohne triumphalistisch sein zu wollen, scheinen die Belege, die in allen ernsthaften Forschungen über die Ursprünge der modernen Pfingstbewegung zusammengetragen wurden, unvermeidlich auf Nordamerika zu deuten.«³⁷

Besonders unter Gelehrten mit einem Forschungsschwerpunkt auf der nicht-westlichen Pfingstbewegung herrscht aber ein gewisses Unbehagen angesichts einer derartigen US-zentrischen Geschichtsschreibung. Es scheint nicht dem facettenreichen und globalen Charakter des pfingstlichen Phänomens gerecht zu werden, wenn die weltweite Pfingstbewegung als Ergebnis von pfingstlicher Missionsarbeit ausgehend von Nordamerika interpretiert wird.³⁸

Allan Anderson moniert, dass »die ›made in the USA‹-Annahme der [Forschung zur] weltweiten Pfingstbewegung einen großen Bärendienst erwies«³⁹ habe. Er befürwortet zwar ebenfalls Hollenwegers Betonung der schwarzen Wurzeln der amerikanischen Pfingstbewegung, geht aber über dieses Paradigma hinaus:

»Ohne die Bedeutung der Azusa Street herunterspielen zu wollen, muss den Orten auf der Welt gebührende Anerkennung gezollt werden, wo pfingstliche Erweckungen unabhängig von diesem Ereignis ausgebrochen sind und ihr [d. h., der Azusa-Street-Erweckung] in einigen Fällen sogar vorausgingen.«⁴⁰

34. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, 35, vgl. auch W. J. Hollenweger, *The Challenge of Reconciliation*, in: *The Journal of the European Pentecostal Research Association* 19, Nantwich 1999, 5–16.41–43.
35. H. D. Hunter/C. M. Robeck Jr. (Hg.), *The Azusa Street Revival and Its Legacy*, Cleveland, Tennessee 2006; C. M. Robeck Jr., *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville, Tennessee 2006.
36. Vgl. z. B. Goff Jr., *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*; G. Wacker, *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, Cambridge, Massachusetts 2001, 5–6.
37. Robeck Jr., *Pentecostal Origins from a Global Perspective*, 170. Vgl. Nichol, *der die Vereinigten Staaten als »Birthplace of Twentieth-Century Pentecostalism«* bezeichnete (J. T. Nichol, *Pentecostalism*, New York 1966, 25).
38. Vgl. A. Butler, *Constructing Different Memories. Recasting the Azusa Street Revival*, in: H. D. Hunter/C. M. Robeck Jr. (Hg.), *The Azusa Street Revival and Its Legacy*, Cleveland, Tennessee 2006, 193–201.
39. A. H. Anderson, *Revising Pentecostal History in Global Perspective*, in: A. H. Anderson/E. Tang (Hg.), *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Baguio City 2005, 145–172, hier: 152. Vgl. auch Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, 166–183.
40. Anderson, *Revising Pentecostal History in Global Perspective*, 154, vgl. auch A. H. Anderson,

Er erwähnt explizit das »Koreanische Pfingsten« mit seinem Auftakt im Jahre 1903, die Erweckung in der Mukti Mission in Indien von 1905–1907 und die Erweckung in Chile im Jahre 1909.⁴¹ Die Begründung für diese Dezentralisierung der pfingstlichen Ursprünge ist eine Kritik am Eurozentrismus und an der westlichen (nordamerikanischen) Dominanz der Pfingstbewegung.⁴² Um dem entgegenzuwirken fordert Anderson ein neues Narrativ der pfingstlichen Frühgeschichte, das »mehrfache Ursprünge« privilegiert. Sein neuer Blick auf die pfingstlichen Ursprünge ist nicht als bloßes historisches Argument gedacht, sondern als Identitätspolitik:

»Die frühen Jahre der Pfingstbewegung stellen mehr als ihre Kindheit dar. Dieser Zeitabschnitt war das entscheidende Herzstück der Bewegung, die Gestalt gebende Zeit, in der Präzedenzfälle für die Nachwelt geschaffen wurden – was auch immer später passierte, geschah, weil die Gründer den Weg dafür gebahnt hatten.«⁴³

Kulturstudien und Postkolonialismus haben traditionell eine besondere Sympathie für soziale, kulturelle oder politische Emanzipationsbewegungen.⁴⁴ Ihr theoretischer Ansatz reflektiert in besonderer Weise hegemoniale diskursive Formationen samt ihrer Macht, Menschengruppen zu marginalisieren, und kritisiert jegliche Art von Essentialisierungen in Bezug auf Geschichte und Gesellschaft, die diese Marginalisierungen legitimieren. Es stellt sich darüber hinaus aber die Frage, ob es möglich ist, hegemoniale Diskurse zu Gunsten der Marginalisierten und Subalternen bewusst zu verändern. Ernest Laclau und Chantal Mouffe kombinieren z. B. ihre Analyse einer diskursiven Identitätspolitik mit der Anwendung politischer Mobilisierungsstrategien, die hegemoniale gesellschaftliche Diskurse verändern.⁴⁵ Unter dem Titel »Deconstructing Historiography« schrieb Gayatri Spivak über die kritische Historiographie des indischen »Subaltern Studies«-Projektes und charakterisiert es »als ein strategisches Festhalten an dem essentialistischen Verständnis des [subalternen] Bewusstseins ... innerhalb einer Historiographiepraxis, die viele ihrer Stärken gerade aus der Kritik eben jenes Verständnisses schöpft«⁴⁶. Sie liest die Geschichtsschreibung der Projektgruppe aus der subalternen Perspektive »als einen *strategischen* Gebrauch von positivistischem Essentialismus mit klar sichtbarem politischem Interesse«⁴⁷. Spivaks Argumentation für einen »strategischen Essentialismus« erscheint mir sehr ähnlich mit den historiographischen Überlegungen zu den pfingstlichen Ursprüngen, die von Hollenweger und Anderson vorgelegt wurden. Die Kulturstudien diskutieren diese Art von emanzipatorischer Historiographie mit Sympathie, wenn auch nicht ohne Kritik. In einem späterem Aufsatz mit dem Titel »Can the Subaltern Speak?«, äußerte sich Gayatri Spivak vorsichtiger. Sie weist nun darauf hin, dass die

Signs and Blunders. Pentecostal Mission Issues at »Home and Abroad« in the Twentieth Century, in: *Journal of Asian Mission*, Baguio City 2,2 (2000), 193–210, hier: 201.

41. Vgl. Anderson, *Revising Pentecostal History in Global Perspective*, 154–158.

42. Vgl. Anderson, *Signs and Blunders. Pentecostal Mission Issues at »Home and Abroad« in the Twentieth Century*, 193–195.

43. A. H. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, London 2007, 5.

44. Vgl. z. B. Bhabha, *The Location of Culture*, 19–39.

45. Vgl. Laclau/Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus (Hegemony and Socialist Strategy [dt.])*.

46. G. C. Spivak, *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*, in: *Subaltern Studies* 4, Delhi 1985, 330–363, hier: 344.

47. Spivak, *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*, 342.

historiographische Repräsentation der subalternen Handlungsmacht Gefahr läuft, eine Subjektposition anzustreben, die den Subalternen niemals erlaubt war, so dass diese Repräsentation in gewisser Weise ihrerseits eine erneute hegemoniale Entfremdung durch die intellektuelle Elite darstellt.⁴⁸ Die ambivalenten Reflektionen Spivaks bezüglich eines strategischen Essentialismus sind für ein besseres Verständnis ähnlicher Diskussionen innerhalb der Pentekostalismusforschung sehr erhellend.

Eine wissenschaftliche Forschung, die sich den Kulturstudien oder dem Postkolonialismus verpflichtet fühlt, sollte sich aber m. E. jeglichen bewussten strategischen Essentialismus enthalten, auch wenn sie anerkennen und reflektieren muss, dass Wissenschaft immer in einem gesellschaftlichen Kontext eingebettet ist. Das Forschungsinteresse der Kulturstudien, für das hier plädiert wird, strebt nicht notwendigerweise nach politischer Anleitung, sondern bleibt grundsätzlich historisch. Analog zu Foucault könnte es als »permanente Kritik unseres historischen Seins« gefasst werden, wie es von ihm in historisierender Umwandlung der kritischen Fragen Kants programmatisch formuliert worden ist:

»Wie haben wir uns als Subjekte unseres eigenen Wissens konstituiert? Wie haben wir uns als Subjekte konstituiert, die Machtbeziehungen ausüben oder sich ihnen unterwerfen? Wie haben wir uns als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert?«⁴⁹

Wenn wir dies konkret auf unsere Betrachtung der Pfingstbewegung übertragen, liegt das Hauptaugenmerk darauf, die historischen Genealogien und Kontingenzen herauszuarbeiten. Selbstverständlich ist dies implizit auch mit einer Kritik ideologischer Programme verbunden, die immer auch potenzielle politische Implikationen mit sich führen; das Leitprinzip für die Untersuchung bleibt jedoch der kritische Ethos.

Andererseits erfordert die pfingstliche Identitätspolitik in Bezug auf die historischen Ursprünge größere Aufmerksamkeit durch die Forschung, da sie wichtige Artikulationen sind, die das pfingstliche Netzwerk herstellen. Historiker gebrauchen die pfingstliche Historiographie meistens lediglich als Steinbruch für die »realen« historischen Daten, wohingegen die darin enthaltene Komplexität von Identitätsproduktion und -repräsentation ignoriert wird. Neue Wege mit diesem Problem umzugehen, werden beispielsweise von Jörg Hausteins Arbeit zur äthiopischen Pfingstbewegung vorgeschlagen. Dieser bietet eine historisch-kritische Lesart der verfügbaren Quellen, jedoch nicht im Versuch die schlichten historischen Fakten zu rekonstruieren, sondern mit dem Ziel die Intentionalität und die politische Stoßrichtung der Quellen und daher die Dynamiken pfingstlicher Geschichtsproduktion in Äthiopien nachzuzeichnen.⁵⁰

Die entscheidende Frage bleibt aber, wie und ob historische »Ursprünge« der Pfingstbewegung kritisch zu konzeptionalisieren sind, ohne dabei selbst strategischen Essentialismus zu betreiben. Die Artikulation eines gegenwärtigen pfingstlichen Netzwerkes gilt als weitgehend unumstritten. Haben wir aber einen Gegenstand Pfingstbewegung, der überzeugend durch eine ungebrochene Rezeptions- und Traditionslinie zurückverfolgt werden kann? Wenn wir versuchen in der Rekon-

48. Vgl. G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?* (1988), in: P. Williams/L. Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, 66–111.

49. M. Foucault, *Was ist Aufklärung?* (1984), in: E. Erdmann et al. (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1990, 35–54, hier: 52.

50. J. Haustein, *Pentecostalism in Ethiopia* (Veröffentlichung in Vorbereitung).

truktion der Pfingstbewegung zeitlich zurückzugehen, müssen wir nach einem vorhergehenden synchronen Netzwerk in der Vergangenheit suchen, das zur Pfingstbewegung gerechnet werden kann, indem es Ähnlichkeiten und historische Verbindungen mit dem gegenwärtigen Netzwerk ausweist. Um diesbezüglich ein Urteil fällen zu können, müssen die unmittelbaren und direkten Vorläufer aller Teile des gegenwärtigen synchronen pfingstlichen Netzwerkes akribisch rekonstruiert werden. Wenn dies getan ist, müssen diese Vorläufer auf ihre eigenen synchronen Verbindungen hin befragt werden. Diese Rekonstruktion bleibt eine Einschätzungsfrage. Einerseits enthält kein vorhergehendes Netzwerk alle Teile des nachfolgenden und andererseits wird es praktisch immer zusätzliche Komponenten geben. Überdies kann sich die Art der synchronen Verbindungen in dem vorhergehenden synchronen Netzwerk von der Art der Verbindungen im darauffolgenden unterscheiden. Dort, wo auf überzeugende Weise argumentiert werden kann, dass ein vorhergehendes synchrones Netzwerk auffallende Ähnlichkeiten mit dem darauffolgenden aufweist, kann dieser Vorläufer als zum gleichen Netzwerk zugehörig angesehen werden. Auf diese Weise erfolgt die Untersuchung schrittweise rückwärts. Es wird immer eine Geschichte der Kontinuität und Diskontinuität sein, die für unterschiedliche Einschätzungen und Beurteilungen offen ist. Eine Geschichte der Rezeption und Tradition könnte theoretisch so weit wie erwünscht zurückverfolgt werden, weil niemals nur Diskontinuität vorzufinden sein wird. Dennoch muss sie in umfassender und angemessener Weise bei jedem diachronen Rekonstruktionsschritt gewichtet und diskutiert werden. Bei jedem historischen Schritt zurück müssen Rezeption, Kontinuität und Bruch ausführlich diskutiert werden. Mit jedem einzelnen dieser historischen Schritte zurück werden sich die Vorläufer notwendigerweise zunehmend mehr vom gegenwärtigen synchronen Netzwerk unterscheiden. Wenn bei einem der Schritte zurück die Unähnlichkeit zum Vorgänger als entscheidend eingeschätzt wird, könnten hier die historischen »Ursprünge« festgemacht werden.

Damit diese methodische Anwendung des Netzwerkkonzeptes in der historischen Forschung praktische Umsetzung erfahren kann, müssen in der Praxis bestimmte Zeitperioden (eine bestimmte Anzahl an Jahren) aggregiert und als »synchron« identifiziert werden, damit sie so auf vorangehende synchrone Netzwerke zurückgeführt werden können. Die Art dieser konkreten Aggregation wird von den jeweilig zur Verfügung stehenden Quellen und den konkreten Forschungsinteressen abhängig sein. Besondere Beachtung gilt der Tatsache, dass die diachrone Rekonstruktion in der Gegenwart ihren Ausgangspunkt nimmt und von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückgeht.⁵¹ Dies mag verwirrend wirken, weil es der gängigen Chronologie zuwiderläuft, doch es nimmt eines der entscheidenden Anliegen der Kulturstudien, die Historisierung, ernst.⁵² Auf diese Weise wird eine Teleologisierung historischer Rekonstruktionen wirksam verhindert und die »Chimäre des Ur-

51. Dieser wichtige Aspekt fehlt in meinen früheren Veröffentlichungen zu den theoretischen Problemen der Pfingstbewegungsgeschichte, deren anderweitigen Ergebnisse ich jedoch noch immer für gültig betrachte (vgl. z. B. M. Bergunder, *The Pentecostal Movement and Basic Ecclesial Communities in Latin America. Sociological Theories and Theological Debate*, in: *International Review of Mission* 91, Geneva 2002, 163–186; M. Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*, in: A. H. Anderson/E. Tang [Hg.]: *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Baguio City 2005, 177–213; M. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, Grand Rapids 2008).

52. Vgl. M. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1991.

sprungs« erfolgreich »vertrieben«⁵³. Selbst wenn sie auf einer derartigen diachronen Netzwerkrekonstruktion basiert, bedeutet dies natürlich nicht, dass eine Geschichte der Pfingstbewegung auch in umgekehrter Reihenfolge zu Papier gebracht werden muss oder kann. Es geht hier lediglich um die theoretische Frageperspektive.

Dieser Ansatz hat einige weitreichende praktische Implikationen. In dem Maße, wie die kritische diachrone (Re-)Konstruktion des pfingstlichen Netzwerkes die etablierte historische Chronologie umkehrt, liegt das historische Hauptinteresse nicht auf den angenommenen »Ursprüngen«, sondern auf der historischen Diskontinuität und Kontinuität zu dem jeweils zeitlich näher an der Gegenwart liegenden synchronen Netzwerk. Dies öffnet Raum für neue historische Einschätzungen. Ergebnisse aus der Forschung deuten darauf hin, dass das aktuelle globale pfingstliche Netzwerk erst in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten entstanden ist. Ein Indikator dafür ist die beobachtete zunehmende Verschmelzung von »klassischer« Pfingstbewegung, dem sogenannten »Neo-Pentekostalismus«, und oftmals auch charismatische Bewegungen in den etablierten Kirchen in vielen Regionen der Welt.⁵⁴ Diese Beobachtungen stimmen mit dem statistischen Befund überein, der zeigt, dass ein beachtliches Wachstum der weltweiten Pfingstbewegung nicht vor den 1970er Jahren stattgefunden hat und ihre Ausbreitung mit dem Entstehen eines breiten inklusiven Netzwerkes parallelisiert wird.⁵⁵ Die »klassischen« Pfingstler sind sich bis heute noch nicht über eine angemessene theologische Interpretation dieser Entwicklung einig. So beschreiben pfingstliche Theologen an der Regent University beispielsweise die heutige weltweite Pfingstbewegung als eine breite »Erneuerungsbewegung (renewal movement)«, der sie theologische Charakteristika zuschreiben, die für »klassische« Pfingstler ausdrücklich akzeptabel sind und zugleich darüber hinausreichen.⁵⁶ Zusätzlich dazu sollte die gesamte wissenschaftliche Debatte um ein breites Verständnis von Pfingstbewegung, die erst in den 1970er Jahren aufkam, in diesem Kontext betrachtet werden. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass das gegenwärtige synchrone pfingstliche Netzwerk seine Entfaltung der Verschmelzung von dem, was oftmals »zweite« und »dritte Welle« genannt wird, mit der »klassischen« Pfingstbewegung verdankt. Von diesem Blickpunkt aus betrachtet, würden die »Ursprünge« der heutigen Pfingstbewegung in den 1970er und 1980er Jahren liegen und nicht davor.

Dennoch werden die »Ursprünge« der Pfingstbewegung gewöhnlich auf das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zurückgeführt, meistens, wie wir oben gesehen haben, begleitet von starken Identitätsansprüchen. Im Rahmen des hier favorisierten kritischen Ansatzes ist es selbstverständlich möglich in einer diachronen (Re-)Konstruktion weiter zurückzugehen als in die 1970er und 1980er Jahre. Doch es ist niemals der »eigentliche Ursprung« der Pfingstbewegung, der bei diesem Vorgehen entdeckt wird, sondern nichts weiter als ein synchrones Netzwerk zu einer bestimmten

53. M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie und die Historie*, in: M. Foucault (Hg.), *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M. 1987, 69–90, hier: 73.

54. Vgl. Coleman, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, 23–24; M. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, Grand Rapids 2008.

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

56. Vgl. H. S. York, *Art. Renewal, Church*, in: S. M. Burgess (Hg.): *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, New York 2006, 407–409.

Zeit, von dem eine historische Diskontinuität zu der vorangehenden Zeit angenommen wird und eine Kontinuität zur späteren Zeit.

Der Vorteil dieser Perspektive ist, dass sie formalen Prinzipien folgt und in der Lage ist, den historischen Kontext ohne die teleologische Brille der späteren Pfingstbewegung zu analysieren. Dadurch ermöglicht sie auch einen alternativen und neuen Blick auf Ereignisse wie Azusa-Street-Erweckung und Mukti-Erweckung, die heute meist als die »Ursprünge« der Pfingstbewegung angesehen werden. Dieser Ansatz stützt zugleich die These, die unlängst von verschiedenen Forschern vorgetragen wurde, dass diese Ereignisse Teil eines globalen Netzwerkes von Missionaren und Missionsgesellschaften aus der Erweckungsbewegung waren.⁵⁷ In dieser Sichtweise liegt der »Ursprung« der Pfingstbewegung nicht in einer bestimmten Erweckung, sondern innerhalb eines globalen Missionsnetzwerkes.⁵⁸ Die Pfingstbewegung war somit »von Anfang an transnational«⁵⁹ und kann nicht mehr länger als eine in ihren Ursprüngen US-amerikanische Bewegung verstanden werden. Verschiedene Erneuerungsbewegungen der 1900er Jahre haben zur Etablierung der Pfingstbewegung beigetragen, doch es käme einem historischen »Hijacking« gleich den Anspruch zu erheben, dass sie alle bereits selbst der Pfingstbewegung zuzurechnen seien. Dies wäre eine Kopie des »Vorsehungsansatzes« (providential approach) der frühen Pfingstbewegung und würde die komplexen historischen Gegebenheiten verschleiern.⁶⁰

Der Erweckungschronist Edwin Orr, spricht von einer globalen »Fünften Allgemeinen Erweckung« zwischen 1900 und 1910, die durch viele unterschiedliche Erweckungsereignisse charakterisiert war, einschließlich der evangelistischen Kampagnen von Reuben Archer Torrey und Charles Alexander, der Erweckung in Wales, der Khasi Hills Erneuerung, der Mukti-Erweckung, der Azusa-Street-Erweckung und der koreanischen Erweckung:

»Es war die weitreichendste Erweckung aller Zeiten, durch die die Kirchen der Anglikaner, Baptisten, Kongregationalisten, Disciples, Lutheraner, Methodisten, Presbyterianer und Reformierten und andere evangelische Organisationen in Europa und Nordamerika, Australasia und Südamerika, sowie ihre Tochterkirchen und Missionsanstrengungen in Asien, Afrika und Lateinamerika erneuert wurden, wobei mehr als fünf Millionen Menschen zum evangelischen Glauben kamen, [allein] in den zwei Jahren ihres Höhepunktes.«⁶¹

In dieser Zeit gab es ein globales Missionsnetzwerk, das durch ausgiebige Korrespondenz und persönliche Kontakte verbunden war, und das sich dem Erweckungsgedanken verpflichtet fühlte:

»Das Bemerkenswerte war, dass Missionare und einheimische Gläubige in den abgelegensten Orten in Indien, im Fernen Osten, in Afrika und Lateinamerika zur selben Zeit dazu bewegt wurden, für eine große Erweckung in ihrem Feld und weltweit zu beten.«⁶²

57. Vgl. Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*; D. Maxwell, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, Oxford 2006, 17–37; Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*.

58. Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*, 186; Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 7.

59. Maxwell, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, 18.

60. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, 7–8.

61. J. E. Orr, *Evangelical Awakenings in Southern Asia*. Minneapolis, Minnesota 1976, 99.

62. Orr, *Evangelical Awakenings in Southern Asia*, 100.

Orr ist der Meinung, dass während dieser »Fünften Allgemeinen Erweckung« die Pfingstbewegung kein entscheidender Faktor war, sondern vielmehr ein späteres Nebenprodukt: »Indirekt [nur] erschuf [diese Erweckung] die Pfingstbewegung.«⁶³ Frederick Henke, ein zeitgenössischer protestantischer Theologe, betrachtete die Azusa-Street-Erweckung schlichtweg als kleinen Teil dieser größeren Erweckung:

»Diese Zungenrede ist nichts weiter als eines von einer Reihe von Phänomenen wie »Feuerzungen«, »mächtiger Windsturm«, »Interpretation von Zungenrede«, Zucken, Krümmen, Fallen auf den Boden, die in Verbindung mit einer weltweiten religiösen Erweckung auftauchen.«⁶⁴

Es ist dabei wichtig festzuhalten, dass in den meisten größeren Erweckungen in diesem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die Zungenrede, als spezifische Manifestation, in keiner Weise eine theologische Rolle spielte, selbst dann nicht, wenn das Phänomen während emotionaler Erweckungsausbrüche stattgefunden haben mochte; Azusa-Street-Erweckung und die Mukti-Erweckung waren eher die Ausnahmen als die Regel. Besondere Erwähnung verdient die koreanische Erweckung von 1907, die als »Koreanisches Pfingsten« bezeichnet wurde, aber überhaupt keine theologische Reflexion bezüglich der Zungenrede mit sich brachte.⁶⁵ Gleichwohl entwickelte sich die koreanische Erweckung samt ihren chinesischen Ausläufern in klarem Zusammenhang mit den allgemeinen Erweckungserwartungen in den genannten Missionskreisen. Westliche Korea missionare waren vorher in Wales und den Khasi Hills in Indien gewesen und hofften auf ähnliche Ereignisse in ihrem Missionsfeld.⁶⁶ Diese Erweckung hatte eine tiefgreifende Auswirkung auf die koreanische Kirchengeschichte und zeigt, welche unterschiedlichen Entwicklungen die Erweckungen im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts nehmen konnten.

Dort, wo Zungenrede besonderes Ansehen erlangte, variierte darüberhinaus die Deutung des Phänomens erheblich. Zungenrede, gedeutet als »Missionszungen« (»missionary tongues« im Sinne eines xenoglossalen Werkzeugs für eine dramatische Endzeiterweckung) und als »Anfangserweis« (initial evidence) der Geistestaufe, wurde mit Nachdruck von der Azusa-Street-Erweckung betont. Diese Lehre wurde von dort aus erfolgreich durch die Missionsnetzwerke geschleust⁶⁷, erhielt aber keineswegs überall ungeteilte Anerkennung. Viele standen der Zungenrede wohlwollend gegenüber, lehnten eine enge Deutung derselben jedoch ab. Andere Zeitgenossen betrachteten Zungenrede lediglich als besonderen erweckungszeitbedingten Ausdruck der christlichen Spiritualität und Emotionalität. Die Christian and Missionary Alliance, wahrscheinlich die wichtigste Mission der amerikanischen Heiligungsbewegung, ist ein typisches Beispiel dafür. Sie erhob keinen Widerspruch gegen die Zungenrede und akzeptierte sie als eine »besondere Manifestation des Heiligen Geistes«⁶⁸. Sie war in der gemeindlichen Praxis gestattet und seitens des amtierenden

63. Orr, *Evangelical Awakenings in Southern Asia*, 99. Siehe auch D. W. Faupel, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, Sheffield 1996, 190.

64. F. G. Henke, *The Gift of Tongues and Related Phenomena at the Present Day*, in: *American Journal of Theology* 13, Chicago 1909, 193–206, hier: 193.

65. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 30.

66. M. K. Choi, *Changes in Korean Society between 1884–1910 as a Result of the Introduction of Christianity*, Frankfurt a. M. 1997, 261–287; C. Yrigoyen, *The Global Impact of the Wesleyan Traditions and their Related Movements*, Lanham 2000.

67. Vgl. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, 5–11.

68. Vgl. C. Nienkirchen, A. B. Simpson, *Forerunner and Critic of the Pentecostal Movement* (1986),

Präsidenten, A. B. Simpson, anscheinend sogar erwünscht.⁶⁹ Was jedoch von den Repräsentanten dieser großen Missionsorganisation mit jahrzehntelanger Auslandserfahrung kritisiert wurde, war die Vorstellung der »Missionszungen« als Ersatz für das Fremdsprachenlernen, ebenso wie der Exklusivismus der Lehre vom »Anfangserweis«⁷⁰. Noch im Jahr 1910 konnte A. B. Simpson offiziell in einem Leitartikel erklären:

»Es wurde gesagt, dass die Alliance und ihre Führer die Manifestation der Gabe der Zungen in diesem Zeitalter ablehnen. Dies ist vollkommen falsch. Unsere Haltung ist oft dargelegt worden, und sie ist konsistent und explizit. Wir erkennen vollständig alle Gaben des Geistes, einschließlich »verschiedener Arten von Zungen«, als zu jedem Zeitalter der Kirche gehörig an. Und viele von unseren klügsten und geehrtesten Mitarbeitern sowohl zu Hause als auch auf dem Missionsfeld haben diese Erfahrung gemacht. Aber wir lehnen die Lehre ab, dass dies eine besondere Gabe für alle oder der Anfangserweis der Geisttaufe sei.«⁷¹

Zungerede an sich war nicht der Differenzpunkt gewesen, und führende Mitglieder wie Robert Jaffray and John Salmon sprachen in Zungen und blieben in der Christian and Missionary Alliance, selbst nach deren offiziellen Bruch mit der Pfingstbewegung um 1912.⁷²

Auch die Mukti-Erweckung passt in dieses Bild. Die Frage, ob es die erste pfingstliche Erweckung selbst vor Azusa Street gewesen sei, wie es in der Diskussion um »mehrfache Ursprünge« der Pfingstbewegung wiederholt vorgebracht wurde, verfehlt das Wesentliche.⁷³ Pandita Ramabai, die indische Leiterin der Mukti Mission, und ihre westlichen Missionskollegen waren in dem globalen Missionsnetzwerk fest eingebunden und sahen in der Mukti-Erweckung eine Antwort auf die allgemeine Erweckungshoffnung der Zeit. Die Mukti-Erweckung begann 1905 und in ihr ereignete sich auch die Zungenrede. Die Konzeptualisierung der Zungenrede bei der Mukti-Erweckung differierte aber stark unter ihren Teilnehmern. Eintreffende Missionare aus Azusa Street und verwandten Orten in den USA propagierten »Missionszungen« und »Anfangserweis«. Der Mitarbeiterstab der Mukti Mission tat dies jedoch anscheinend nicht und betrachtete die Zungenrede als mögliche außerordentliche Erweckungsmanifestation. Sowohl die amerikanischen Missionare in der Mukti Mission, Minnie Abrams and Albert Norton⁷⁴, als auch Pandita Ramabai selbst stimmten zwar zunehmend der Wichtigkeit der Zungenrede in der Erweckung zu – wahrscheinlich unter dem Einfluss der Lehren aus Azusa Street –, gingen aber niemals weiter als sie als »eines der Zeichen der Geisttaufe« anzuerkennen und teilten zu keinem Zeitpunkt die Überzeugung, dass es »das einzige und notwendige Zei-

in: D. F. Hartzfeld/C. Nienkirchen (Hg.): *The Birth of a Vision*. Camp Hill, Pennsylvania 1995, 141–143.

69. Vgl. Nienkirchen, A. B. Simpson. *Forerunner and Critic of the Pentecostal Movement*, 148–149.

70. Vgl. Nienkirchen, A. B. Simpson. *Forerunner and Critic of the Pentecostal Movement*, 143.

71. Zitiert bei R. L. Niklaus et al., *All for Jesus. God at Work in The Christian and Missionary Alliance Over One Hundred Years*, Camp Hill, Pennsylvania 1986, 114–115.

72. Vgl. C. Nienkirchen, Art. *Christian and Missionary Alliance*, in: S. M. Burgess/E. M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 2002, 523–525, hier: 524.

73. Zu einer Diskussion der Mukti im Zusammenhang mit den Ursprüngen der Pfingstbewegung vgl. Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*; Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*.

74. Bezüglich Norton siehe Wacker, *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, 285 n. 43.

chen« sei.⁷⁵ Allerdings wurde dies zur Zeit der Mukti-Erweckung nicht als trennende Frage empfunden. Im Jahr 1908 schrieb Minnie Abrams an Alexander Boddy in England:

»... alle mögen und sollen dieses Zeichen [der Zungenrede] erhalten, aber wir wagen nicht zu sagen, dass keiner die Geisttaufe empfangen hat, der nicht dieses Zeichen empfangen hat. Aber wir sehen dieselben Gaben und Gnaden und Kräfte für den Dienst in denjenigen, die diese unterschiedlichen Auffassungen vertreten, und, so weit ich weiß, arbeiten wir dennoch in Liebe und Einheit für die Ausbreitung dieses mächtigen Werkes des Heiligen Geistes.«⁷⁶

Ramabai, Norton und Abrams vertraten dieselbe Sichtweise, die auch in Kreisen der Christian and Missionary Alliance anzutreffen war, mit der sie in engem Kontakt standen. Allerdings gab es auch mindestens eine sehr enge Unterstützerin der Mukti Mission, Rachel Nalder, die anscheinend überhaupt kein Gewicht auf das Zungenreden während der Zeit der dortigen Erweckung legte.⁷⁷

Es gilt noch einen weiteren wichtigen Aspekt zu beachten. Es wurde viel Aufhebens um die Beobachtung gemacht, dass der US-Missionar Willis Collins Hoover zuerst durch das in Indien gedruckte Traktat seiner Freundin Minnie Abrams von der Mukti-Erweckung erfuhr.⁷⁸ Als ein Standarddetail der frühen pfingstlichen Historiographie⁷⁹, stellt dies in der Tat eine interessante Information dar, die zeigt, wie dezentralisiert das damalige Missionsnetzwerk war. Als ein Beleg für »mehrfache Ursprünge« eignet es sich aber nur bedingt. Hoover stand im Jahr 1909 auch mit etlichen anderen Personen in den USA und Großbritannien über pfingstliche Themen in enger Korrespondenz, und er selbst schlug eine eher US-zentrierte Historiographie der Erweckungsereignisse vor.⁸⁰ 1909 konstatierte er, dass die gegenwärtige »pfingstliche Bewegung« (Pentecostal movement) ihren Ursprung im Jahr 1906 in der Azusa-Street-Erweckung in Los Angeles habe⁸¹, und 1928 blickte er mit den folgenden Worten auf ihre Geschichte zurück:

»Ab 1900 zeigten sich, ausgehend von den USA, in verschiedenen Gegenden dieselben Manifestationen. Das hat sich in alle Welt ausgebreitet, so dass es heute in Indien, China, Afrika, England, Norwegen, Deutschland etc. viele Pfingstkirchen gibt.«⁸²

75. Vgl. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 84–87.

76. *Confidence*, 15.09.1908, p. 14.

77. Vgl. R. Nalder in: *Latter Rain Evangel*, November 1908.

78. Vgl. z.B. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, 141; Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 202.

79. Der erste Bericht darüber findet sich in W. C. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile. English Translation, Additional Historical Accounts, and a Personal Memoir* by Mario G. Hoover. Santiago 2000, 9; vgl. auch S. H. *Frodsham*, *With Signs Following. The Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century*, Springfield, Missouri 1946, 175; D. Gee, *Wind and Flame. Incorporating the former book »The Pentecostal Movement« with additional chapters bringing this work up-to-date*, Croyden 1967, 57.

80. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile. English Translation, Additional Historical Accounts, and a Personal Memoir* by Mario G. Hoover, 178–183.

81. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile. English Translation, Additional Historical Accounts, and a Personal Memoir* by Mario G. Hoover, 154.

82. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile. English Translation, Additional Historical Accounts, and a Personal Memoir* by Mario G. Hoover, 164.

Auf der anderen Seite hielt diese historische Sicht Hoover nicht davon ab, die Lehre vom »Anfangserweis« zurückzuweisen.

Es scheint, dass um das Jahr 1909 der Enthusiasmus einer weltweiten Erweckung allmählich nachließ und viele meinten, dass die Zeit der Erweckung nunmehr vorüber sei. Die Interpretation, die Azusa Street der Zungenrede gegeben hatte, konnte ihre anfänglichen Versprechen nicht halten und die Azusa-Street-Erweckung selbst verlor ihren Schwung.⁸³ Mit William Faupel gesprochen, wurde gegen Ende 1908 klar, dass sich die pfingstlichen Erwartungen nicht realisiert hatten⁸⁴:

»Die Parousieverzögerung und die Unfähigkeit in bekannten fremden Sprachen zu sprechen zwang die Pfingstler, ihre Mission neu zu überdenken.«⁸⁵

Im Unterschied zu vielen anderen, die das Verschwinden der Geistesgaben mit dem Ende der Erweckung akzeptierten, nahmen viele von denjenigen, die vormals an die Wichtigkeit der Zungen geglaubt hatten, einen Misserfolg nicht hin. Die besonders in Azusa Street prominente Idee der »Missionszungen« wurde nun verworfen, aber zugleich die Zungenrede von einem Erweckungsphänomen in eine alltägliche Spiritua-litätspraxis transformiert.⁸⁶ Mit dem Ende der allgemeinen Erweckung und unter Inkaufnahme einer radikalen Neuausrichtung der theologischen Lehrsätze etablierte sich in wenigen Jahren ein eigenes weltweites synchrones Netzwerk. Ich würde sagen, dass es ab diesem Zeitpunkt unter gewissen Bedingungen sinnvoll sein kann, von Pfingstbewegung zu sprechen, aber nicht vorher. Es scheint, als ob die Kreise, die die Zungenrede auf besondere Weise betont hatten, nun zusammenfanden. Ein klarer Hinweis auf ein besonderes synchrones pfingstliches Netzwerk ist auch die Gründung eigener Denominationen, wie etwa im Jahr 1909 die Iglesia Metodista Pentecostal in Chile, die Pentecostal Missionary Union in Großbritannien und der Christliche Gemeinschaftsverband GmbH Mühlheim/Ruhr in Deutschland. In den USA waren um 1909 etliche Heiligungskirchen etablierte Pfingstkirchen geworden, etwa die Church of God in Christ (nachdem sie einen komplizierten Rechtsstreit beendet hatte) und die Church of God, die im selben Jahr eigene, neue Verwaltungsbüros eröffnete. Im Jahr 1914 folgten ihnen, als Ergebnis eines offenen Bruchs mit der Christian and Missionary Alliance im Jahre 1912, schließlich die Assemblies of God.⁸⁷

Besonders in den USA behielten und betonten viele Kirchen die Lehre vom »Anfangserweis« aus Azusa Street,⁸⁸ nachdem sie sich ihres vormals wichtigsten Lehr-elements, der »Missionszungen«, entledigt hatten. Dennoch wurden auch andere Gruppen, die die Zungenrede betonten, jedoch nie die Lehre vom Anfangserweis übernommen hatten, akzeptierte Teilnehmer in diesem weltweiten pfingstlichen Netzwerk. Dazu gehörten z. B. die gerade genannten Gruppen in Chile und Deutschland und die 1915 in Großbritannien gegründete Elim Pentecostal Church.⁸⁹

83. Vgl. Robeck Jr., *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, 281–312.

84. Vgl. Faupel: *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*: 228.

85. Faupel, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, 308.

86. Vgl. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, 6.

87. Vgl. C. *Brumback*, *A Sound from Heaven*. Springfield, Missouri 1971, 92.

88. Wacker, *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, 41–42.

89. W. J. *Hollenweger*, *The Pentecostals*. (Enthusiastisches Christentum [engl.] 1972). Peabody, Massachusetts 1988, 335; *Elim Pentecostal Church* (Hg.): *Discussion Papers Presented to a Theologi-*

Es ist bemerkenswert, dass Allan Anderson in seinem kürzlich erschienen Buch, in Reaktion auf die hier vorgebrachten Bedenken, nicht mehr auf die »mehrfachen Ursprünge« fokussiert, sondern von seinem bisherigen strategischen Essentialismus faktisch abrückt, wenn er schreibt:

»Mukti und Azusa Street (und auch die chilenische Erweckung von 1909) werden am besten als vorbereitende Ereignisse gesehen, die zur Entstehung [sic!] der Pfingstbewegung beitragen.«⁹⁰

Die koreanische Erweckung, die ehemals als wichtiges Beispiel vorangestellt wurde, findet keine besondere Erwähnung mehr.⁹¹ Die Beispiele der Mukti Mission und der Christian and Missionary Alliance zeigen auch, dass sich nicht alle Teilnehmer der Erweckungen, in denen sich Zungenrede ereignete, genötigt fühlten, sich dem pfingstlichen Netzwerk im nachhinein anzuschließen. Pandita Ramabai und die Christian and Missionary Alliance taten dies jedenfalls nicht. Eine Diskussion über die »Ursprünge« der Pfingstbewegung, die die Mukti-Erweckung als pfingstlich beansprucht, würde sich die Sicht von weißen amerikanischen Missionaren und von Azusa-Street-nahen Gruppen zu eigen machen, die die Mukti-Erweckung zur Untermauerung ihrer eigenen Ansprüche und Interpretationen vereinnahmten. Dies würde Personen wie Pandita Ramabai ihre eigene Stimme absprechen, indem sie für die Pfingstbewegung monopolisiert würden, obwohl sie diesem Weg nicht folgte und sich stattdessen entschloss, ihre Missionsorganisation der Christian and Missionary Alliance zu überlassen. Entlang dieser und ähnlicher Argumentationslinien ist eine historische Analyse möglich, die in Aufnahme von Ansätzen aus den Kulturstudien einen neuen kritischen Blick auf die Historiographiedebatte in der Pfingstbewegung erlaubt.

Fokus auf die Perspektiven der Forschung: Welche Beziehung besteht zwischen Forschenden und Forschungsgegenstand?

Im kulturwissenschaftlichen Ansatz wird angenommen, dass der wissenschaftliche Beobachter grundsätzlich in Interrelation zum Untersuchungsgegenstand steht. Wissenschaftliche und andere Perspektiven werden nicht als voneinander völlig unabhängig verstanden. Einige Gründe für diese Annahme wurden bereits im Hinblick auf das Konzept der Pfingstbewegung als synchrones Netzwerk diskutiert. In den Kulturstudien und im Postkolonialismus wurde die Frage, inwiefern die wissenschaftliche Repräsentation kulturelle Transformationsprozesse beeinflusst, in der sogenannten »Orientalismusdebatte«, die auf Edward Said zurückgeht, intensiv diskutiert. Hier ging es um die nachhaltige Auswirkung westlich-wissenschaftlicher Repräsentationen des »Orients« innerhalb des Kontextes westlicher Kolonialisierung.⁹² Vor diesem Hintergrund wäre im Kontext der Pfingstbewegung zum Beispiel anzunehmen, dass die Ergebnisse der wissenschaftlichen Pentekostalismusforschung den pfingstlichen Diskurs beeinflusst haben und beeinflussen. Damit wird zugleich

cal Conference. The Hayes Conference Centre Swanwick, Derbyshire October 1991, Cheltenham, 1991.

90. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 83.

91. Vgl. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 140–141.

92. E. W. *Said*, *Orientalism* (1978), New York 1994; D. *Chakrabarty*, *Provincializing Europe. Post-colonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000.

die breite Dominanz westlicher Forschung in der wissenschaftlichen Repräsentation von pfingstlichen und charismatischen Bewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika problematisiert. Die Geschichte der wissenschaftlichen Pentekostalismusforschung wird vor diesem Hintergrund de facto zu einem Teil der Geschichte der Pfingstbewegung. Gleichwohl macht dies die Pentekostalismusforschung aber nicht zu einem religiösen Unterfangen. Weder die wissenschaftliche noch die religiöse Perspektive brauchen relativiert zu werden – obgleich beide Perspektiven leicht in Interaktion treten können, etwa wenn Pfingstler Untersuchungen als Sozialwissenschaftler durchführen oder wenn Theologen religiöse und wissenschaftliche Perspektiven kombinieren. Die Verschränkung muss aber explizit dargelegt und diskutiert werden.

Dieser Ansatz unterstützt nicht das, was manchmal die »postmoderne Perspektive« genannt wird, wonach alle Perspektiven als wissenschaftlich gleichwertig betrachtet werden – zumal doch jede Perspektive, auch die wissenschaftliche, implizit mit Weltanschauung aufgeladen sei – und sich der Forscher daher willkürlich eine aussuchen möge, sei es auch eine religiöse. Dies wird gelegentlich seitens pfingstlicher Forscher auf der Suche nach adäquater Selbstartikulation vorgetragen. David Moore schlägt beispielsweise vor:

»Am Beginn des 21. Jahrhunderts geht die Dominanz aufklärerischer Epistemologien zurück und die Wertschätzung der Gültigkeit verschiedener Weltansichten nimmt zu. Diese neue Offenheit, obwohl oft kritisiert, scheint eine offene Tür zu sein, durch welche Erweckungshistoriker eine sachkundige, providentielle Historiographie einbringen können.«⁹³

Der Ansatz der Kulturstudien, wie er hier verstanden wird, sieht sich selbst – wie bereits mit Verweis auf Foucault angedeutet – in der Tradition der Aufklärung und verfolgt keine »anything goes«-Strategie, sondern eine *kritische* Reflektion und vor allem eine Historisierung hegemonialer Diskurse. Er versteht Wissenschaft als kritische – nicht als affirmative – Aufgabe. Allerdings bedeutet Kritik auch die Dekonstruktion von reduktionistisch-materialistischen Ansätzen, die im Namen der Aufklärung Wunder und spirituelle Heilung schlichtweg als primitiven Aberglauben deklarieren.⁹⁴ Dieser Ansatz versteht sich selbst, mit seiner realistischen Sichtweise auf den Diskurs, als Alternative zu einer solchen Art von positivem Reduktionismus.

Ein Zusammenhang zwischen westlicher Forschung und Pfingstbewegung kann im Hinblick auf eine der kontroversesten Grenzlinien des gegenwärtigen synchronen pfingstlichen Netzwerkes exemplarisch illustriert werden. Gehören die sogenannten Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (African Instituted/Independent Churches) dem gegenwärtigen synchronen pfingstlichen Netzwerk an? Sieht man sich die Situation vor Ort an, scheint es offenkundig, dass sich Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUK) und pfingstlich-charismatische Bewegungen in Afrika in der Regel als Erzfeinde betrachten.⁹⁵ Dennoch wurde in der Forschung zur afrikanischen Pfingstbewegung die Zusammengehörigkeit beider Strömungen wiederholt betont. Walter

Hollenweger hatte wahrscheinlich als erster die AUK in seinen Überblick über die Pfingstbewegung mit eingeschlossen. In seiner bahnbrechenden Untersuchung hat er ihnen ein ganzes Kapitel gewidmet und sie »unabhängige afrikanische Pfingstkirchen« (bzw. »Zionisten«) genannt,⁹⁶ wobei er auf die engen historischen Beziehungen zu frühen pfingstlichen Missionen hinwies und auf die vielen Ähnlichkeiten in Bezug auf die Spiritualitätspraxis. Er nahm damit eine bewusste Neukartierung des Feldes vor und zitierte aus seiner Korrespondenz mit pfingstlichen Repräsentanten, die vehement abstritten, dass die AUK pfingstlich genannt werden könnten und ihn drängten: »Löschen Sie den gesamten Abschnitt zu unabhängigen [afrikanischen] Pfingstlern aus Ihrem Buch!«⁹⁷ Hollenweger versuchte diese Gegenstimmen abzuschwächen, indem er auf andere pfingstliche Aussagen verwies, wie etwa von David du Plessis, der Berührungspunkte zwischen beiden durchaus anerkannte.⁹⁸ Hollenwegers Argumentationslinie ist Allen Anderson in etlichen seiner früheren Veröffentlichungen mit Nachdruck gefolgt.⁹⁹ In neueren Veröffentlichungen ist er mit seinen Aussagen allerdings deutlich vorsichtiger geworden. Dies geschah in Reaktion auf den Vorwurf Hans-Jürgen Beckens, dass seine inklusive Definition auch einen Repräsentationsanspruch seitens eines (weißen) »pfingstlichen Pastors«, der Anderson ist, darstelle.¹⁰⁰ Dennoch ist die inklusive Perspektive im Grundsatz nach wie vor auch in seiner einflussreichen *Introduction to Pentecostalism* (2004) vorhanden.¹⁰¹ Es ist anzumerken, dass Anderson nicht der einzige westliche Gelehrte ist, der ein inklusives Verständnis der Pfingstbewegung im Hinblick auf AUK vorgeschlagen hat. Insbesondere Harvey Cox ist hier zu nennen.¹⁰²

Diese inklusive Sichtweise wird durch David Barretts wirkmächtige Repräsentation der AUK als Pfingstler weiter verstärkt. Barretts inklusive Sichtweise hängt wahrscheinlich nicht zuletzt damit zusammen, dass sein ursprüngliches Forschungsinteresse die AUK und deren Beziehung zu anderen christlichen Konfessionen betraf. Eine seiner Leistungen ist es, dass er den AUK einen gebührenden Ort in der Beschreibung des afrikanischen Christentums erkämpft hat.¹⁰³ Er hat ihnen überdies

96. Vgl. Hollenweger, *The Pentecostals*. (Enthusiastisches Christentum [engl.]), 149–175.

97. Hollenweger, *The Pentecostals*. (Enthusiastisches Christentum [engl.]), 171 Nr. 12.

98. Vgl. Hollenweger, *The Pentecostals*. (Enthusiastisches Christentum [engl.]), 150, 171–172 Nr. 12.

99. Vgl. z. B. A. H. Anderson, *Moya. The Holy Spirit in an African context*, Pretoria 1991; A. H. Anderson, *Bazalwane. African Pentecostals in South Africa*, Pretoria 1992; A. H. Anderson, *African Pentecostalism and the Ancestor Cult. Confrontation or Compromise?*, in: *Missionalia* 21, Pretoria 1993, 26–39; A. H. Anderson, *Challenges and Prospects for research into AICs in Southern Africa*, in: *Missionalia* 23, Menlo Park 1995, 283–295; A. H. Anderson, *The Hermeneutical Processes of Pentecostal-type African Initiated Churches in South Africa*, in: *Missionalia* 24, Menlo Park 1996, 171–185; A. H. Anderson, *African Pentecostals in Mission*, in: *Svensk Missionstidskrift* 87, Uppsala. 1999, 389–404.

100. Vgl. H.-J. Becken, *Beware of the Ancestor Cult! A Challenge to Missiological Research in South Africa*, in: *Missionalia* 21, Pretoria 1993, 333–339, hier: 334–335; A. H. Anderson, *Zion and Pentecost. The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa*, Pretoria 2000, 9.11.

101. Vgl. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, 103–122; vgl. auch A. H. Anderson, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton 2001, 11; Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*, 199–205.

102. H. Cox, *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London 1996, 243, 246.

103. Vgl. D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Nairobi 1968; D. B. Barrett/T. J. Padwick, *Rise Up and Walk! Concilia-*

93. S. D. Moore, *Art. Historiography*, in: S. M. Burgess (Hg.): *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, New York 2006, 239–242, hier: 242.

94. Vgl. M. Bergunder, *Wenn die Geister bleiben ... – Volksreligiosität und Weltbild*, in: D. Becker/A. Feldtkeller (Hg.), *Es begann in Halle. Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*. Erlangen 1997, 153–166.

95. Vgl. O. Kalu, *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008, 65–83.

mit Erfolg eine ökumenische Öffnung vorgeschlagen und sorgfältig die zunehmenden Kontakte zwischen AUK, orthodoxen Kirchen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) dokumentiert und unterstützt.

Als Barrett seine *World Christian Encyclopedia* konzipierte und begann das weltweite Christentum zu kartieren, schuf er eine Sparte für »nicht-weißes, einheimisches Christentum («non-white indigenous Christianity»)»¹⁰⁴ als typologische Kategorie, in der auch die AUK ihren Platz fanden.¹⁰⁵ Als seine Statistiken ihren Weg in das *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* fanden, teilte er die AUK unter »nicht-weiße einheimische Quasi-Pfingstler« («non-white indigenous quasi-pentecostals») und »einheimische Erweckungspfingstler« («indigenous revivalist Pentecostals») auf.¹⁰⁶ Beide waren als Subkategorien der »Pfingstbewegung der ersten Welle« («First Wave Pentecostalism») zugeordnet. Für die Neuauflage des *Dictionary* änderte er die Anordnung so, dass alle AUK nunmehr wieder gemeinsamer Teil der neuen Subkategorie »afrikanische einheimische Pfingstler/Charismatiker« («African indigenous pentecostal/charismatics») wurden, die unter die »neo-Charismatiker/nicht-weiße einheimische Pfingstler/Charismatiker« («neocharismatics») / »non-white indigenous pentecostals/charismatics») fallen.

Jedes neuere Buch zur weltweiten Pfingstbewegung enthält einen Hinweis auf Barretts Statistiken, wodurch Barretts Kategorien und seine Repräsentation der Pfingstbewegung große Verbreitung erfuhren und sich als etablierte Sicht durchsetzten.¹⁰⁷ Auch führende nordamerikanische Pfingsttheologen haben Barretts Inklusivismus mit Sympathie aufgenommen, sogar in Bezug auf die AUK. Das ist beispielsweise der Fall bei Amos Yong¹⁰⁸ und Cecil Robeck¹⁰⁹. In der *New International Encyclopedia of Pentecostal/Charismatic Christianity*, herausgegeben von Stanley Burgess, haben die AUK einen eigenen Eintrag («African Initiated Churches») erhalten, obgleich die Frage ihrer Zugehörigkeit zur Pfingstbewegung offen gelassen wird. Der faszinierendste Aspekt dieser Dynamik ist, dass sich die westliche Wissenschaftsdiskussion hinsichtlich der Beziehungen zwischen Pfingstlern und AUK auf die AUK selbst ausgewirkt hat. Die sogenannte Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen (Organization of African Instituted Churches/OAIC) ist ein typisches Beispiel dafür. Da selbst nach der Entkolonialisierung Afrikas die Beziehung zu den Missionskirchen angespannt blieben, suchten viele AUK nach alternativen We-

rism and the African Indigenous Churches, 1815–1987. A Sequel to Schism and Renewal in Africa (1968), Nairobi 1989.

104. D. B. Barrett, *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900–2000*, Nairobi 1982, 60–62.

105. Barrett, *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900–2000*, 62.

106. Vgl. S. M. Burgess et al. (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan 1990, 822–823.

107. Vgl. z. B. D. B. Barrett et al., *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World*, Oxford 2001, I, 4 (table 1–1); Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, 1, 11–12; Miller/Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, 18–19; zu einer älteren kritischen Sicht vgl. McGee, *Pentecostal Missiology. Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues*.

108. A. Yong, *Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield 2000, 192–197, vgl. auch A. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids, Michigan 2005, 18–19.

109. C. M. Robeck Jr., *Making Sense of Pentecostalism in a Global Context. Papers from the 28th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies*, Springfield, Missouri 1999, 18–26.

gen, um ökumenische Kontakte zu knüpfen. Da äthiopistische Ideen in den AUK geläufig waren, hatte sich über die Jahre eine starke Verbindung zur Koptischen und Äthiopischen Kirche entwickelt.¹¹⁰ Daraus resultierte, mit Hilfe der Koptischen Kirche in Kairo, im Jahr 1978 die Gründung der Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen (OAUK), welche die AUK zurück in den weiteren Rahmen der Weltchristenheit brachte. In den 1990er Jahren lockerte sich die Verbindung zur Koptischen Kirche, dafür intensivierten sich die Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und seinen Partnerorganisationen, was auch finanzielle Unterstützung mit einbezog. Diese neue Orientierung zu dem protestantischen ÖRK brachte eine neue Positionierung innerhalb der OAUK mit sich. Die AUK begannen erneut über ihre eigene Identität nachzudenken. Dies geschah mit positivem Bezug auf die Pfingstbewegung und entlang der bereits diskutierten Kategorien westlicher Pentekostalismusforschung. Das hatte zuvor in einem allgemeinen Sinne so nicht stattgefunden, obwohl z. B. ein Repräsentant der Nigerian Christ Apostolic Church bereits an der zweiten OAUK Konferenz 1982 teilgenommen hatte.¹¹¹ Die Christ Apostolic Church ist vielleicht eine der wenigen AUK, die schon in den 1980er Jahren eine dezidierte pfingstliche Identität als »Aladura Pentecostals« für sich in Anspruch nahmen.¹¹²

Zur dritten Hauptversammlung der OAUK im Jahre 1997, die mit einer ÖRK-AUK Konsultation kombiniert war, schlug der amtierende Generalsekretär der OAUK, Njeru Wambugu, in einer Eröffnungsansprache »drei Kategorien der AUK« vor:

»[1] die äthiopistischen und nationalistischen Kirchen, die sich von den Missionskirchen hauptsächlich aus politischen Gründen getrennt haben, [2] die Heilig-Geist-Kirchen mit einer besonderen Betonung von Kultur und spirituellen Gaben und [3] die Pfingstler. Letztere bestehen aus den afrikanischen Pfingstlern, die den Heilig-Geist-Kirchen sehr nahe stehen und den neueren Pfingstlern, die von nordamerikanischen Gruppen und reisenden Massenevangelisten beeinflusst sind.«¹¹³

110. Vgl. Barrett/Padwick: *Rise Up and Walk! Conciliarism and the African Indigenous Churches, 1815–1987. A Sequel to Schism and Renewal in Africa* (1968); M. Bergunder, *Die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) und die Ökumene*, in: *Ökumenische Rundschau* 47, Frankfurt a. M. 1998, 504–516.

111. Vgl. *Organization of African Independent Churches* (Hg.), OAIC 2nd Conference, 6th–13th November 1982, Nairobi. *Welcome to Kenya, Nairobi 1982*; *Organization of African Independent Churches* (Hg.), 2nd Conference Nairobi, Kenya 1982. *Conference Papers*, Nairobi 1983.

112. Vgl. z. B. Oshun, C. Olubunmi (1981), *Christ Apostolic Church. A Suggested Pentecostal Consideration of Its Historical, Organization and Theological Developments, 1918–1978*. Ph.D Thesis, University of Exeter. Exeter, 24; Oshun, Christopher Olubunmi (1983), *The Pentecostal Perspective of The Christ Apostolic Church*, in: *ORITA Ibadan Journal of Religious Studies*, Jg. 15, H. 2, 105–114, esp. p. 105. Ich danke Anna Quaas, die mich auf diesen Verweis aufmerksam gemacht hat.

113. H. van Beek, *WCC-AIC Consultation and OAIC Assembly, Limuru, Kenya, 24–30 August 1997. Summary Report*, 1. September 1997, Geneva 1997 (die Zitate stammen aus dem Bericht von H. van Beek und nicht vom Wambugu-Papier, das dem Autor nicht zugänglich war); *Organization of African Instituted Churches* (Hg.), *Report to the 3rd General Assembly, 24th to 31st August 1997, Limuru, Nairobi, 1997*. Vgl. auch H. Olu Atansuyis Darstellung der AUK während der ÖRK-AUK Beratung von 1996. Atansuyi kommt aus den nigerianischen Nigerian Churubim und Seraphim und spricht von Pfingstbewegung in seiner Kirche. Dennoch bringt er in keiner Weise AUK und Pfingstkirchen in Verbindung (vgl. H. van Beek [Hg.], *Consultation with African Instituted Churches, Ogere, Nigeria, 9–14 January 1996, Geneva, World Council of Churches, 1996: 51–52*).

In der weiteren Entwicklung verfestigte sich die Sichtweise des OAUk, dass »afrikanische Pfingstler« konstitutiver Teil der AUK seien. In gewisser Weise ist es möglich diese Entwicklung als direkte Aneignung der besprochenen inklusiven Definition der Pfingstbewegung in der westlichen Forschung zu verstehen. Die OAUk und etliche Kirchen in verschiedenen Teilen Afrikas arbeiten mit einer Reihe von westlichen Missionaren eng zusammen. Diese Missionare sind untereinander durch einen Rundbrief verbunden, der »The Review of AICs« heißt. Im »Review« erfreuten sich die Veröffentlichungen und Definitionsvorschläge Andersons großer Aufmerksamkeit.¹¹⁴ Es lässt sich nun mit einiger Sicherheit vermuten, dass durch diese Missionare diese inklusive Definition unter Leitern der AUK bekannt wurden. Zumindest in einem dieser Fälle ist dies im Zusammenhang mit der OAUk definitiv geschehen. John Padwick, ein Missionar der Christian Missionary Society, hat seit Gründung der OAUk mit dieser zusammengearbeitet und eine entscheidende Rolle in ihrer Organisation und theologischen Ausbildung gespielt. Padwick lebt und arbeitet seit 1970 in Kenia und war zusammen mit David Barrett Autor eines Buches über die AUK.¹¹⁵ Im Jahr 2003 schloss er eine Promotion über die AUK in Kenia, unter der Betreuung Allan Andersons an der University of Birmingham, ab.¹¹⁶ Padwick schlägt dort, unter expliziter aber auch kritischer Bezugnahme auf Anderson, eine dreifache Typologie vor. Die »afrikanischen pfingstlichen Kirchen« sind dabei einer dieser drei Typen und bezeichnen Kirchen, die sich in Stil und Ausdrucksweise am Westen und an der westlichen Pfingstbewegung orientieren und ihre Zentren stärker in der städtischen Gesellschaft haben als in den ländlichen Traditionen, wo die eigentlichen AUK, die einen anderen Typ ausmachen, tiefer verwurzelt seien. Diese dreifache Typologie hat sich heute innerhalb der OAUk durchgesetzt. In dem offiziellen Bericht zum Dialog zwischen der OAUk und dem Reformierten Weltbund von 2002, an dessen Entwurf und Schlussfassung John Padwick maßgeblich beteiligt war, lesen wir:

»6. Die OAUk teilt ihre Mitglieder in drei Kategorien:

- Nationalistische Kirchen (auch bekannt als äthiopistische und afrikanische Kirchen)
- Spiritualistische Kirchen (auch bekannt als zionistische, apostolische und Aladura Kirchen)
- Afrikanische pfingstliche Kirchen. Dies sind von Afrikanern gegründete Kirchen im pfingstlichen Stil, die seit den 1960er Jahren entstanden sind. Obwohl der Anreiz zu ihrer Gründung oft die evangelistischen Missionen und Fortbildungsinitiativen westlicher Pfingstler gewesen sind (weswegen Streit darüber herrscht, ob diese Kirchen wirklich völlig afrikanisch sind), hat eine Reihe von ihnen (diejenigen, die die afrikanische Kultur positiv betrachten) ihre Heimat in der OAUk gefunden. Es gibt Spannungen zwischen diesen Kirchen und den spiritualistischen Kirchen, die sich aber mehr auf den Stil der Gottesdienste beziehen als auf wesentliche Lehrunterschiede.«¹¹⁷

114. Vgl. bspw. die Andersons Ankündigungen zu seinem Buch »Zion and Pentecost« in vol. 11, Nr. 3, pp. 75–76, und die Rezension von Stan Nussbaum in vol. 12, Nr. 2, pp. 50–52.

115. Vgl. Barrett/Padwick, *Rise Up and Walk! Conciliarism and the African Indigenous Churches, 1815–1987. A Sequel to Schism and Renewal in Africa* (1968).

116. Vgl. T. J. Padwick, *Spirit, Desire and the World. Robo Churches of Western Kenya*, Birmingham 2003.

117. *Christianity in the African context. The Report on the dialogue between the Organisation of African Instituted Churches and World Alliance of Reformed Churches*, Adopted in Mbagathi, near Nairobi, Kenya, February 9–14, 2002.

Inzwischen hat sich die dreifache Typologie als offizielles Selbstverständnis der OAUk etabliert. Sie wird auch auf der offiziellen Website unter der Überschrift »What are African Independent Churches?« angegeben und in anderen Dokumenten der OAUk wiederholt.¹¹⁸ Die OAUk erklärt nun offiziell, dass der Unterschied zwischen anderen AUK und Pfingstlern nicht »theologisch« sondern in »Stil und Ausdrucksweise« auszumachen ist und dass beide zu dem gleichen Typ von AUK-Christentum gehören. Somit schließt sich der Kreis um die Diskussion und zeigt die Dynamiken auf, durch die westliche wissenschaftliche Definitionsdiskussionen mit Identitätspositionierung in der weltweiten Pfingstbewegung rückgekoppelt sind.

Ausblick

Die spezifischen Sichtweisen der Kulturstudie und des Postkolonialismus sind in vielerlei Hinsicht für die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung interessant, nicht nur in Bezug auf die hier beispielhaft diskutierten drei Fragestellungen. Andere Themengebiete, die zu erkunden auch lohnen könnte, betreffen die Frage nach dem Zusammenhang von Identität und Migration¹¹⁹ und nach der Rolle der Populärkultur in der Pfingstbewegung. Allerdings muss deren aktuelle Relevanz für die Untersuchung der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen erst noch ausgelotet werden.

118. Vgl. www.oaic.org (17.04.2008). Vgl. auch das undatierte Papier »Facilitating AICs to articulate their theologies in the global context. A concept paper for the OAIC Department of Theology« (Version 9) ebd.

119. S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in: P. Williams/L. Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, 392–403. Einige erste Überlegungen im Hinblick auf Pfingstbewegung werden vorgestellt in C. Währisch-Oblau, *Migrants with a Mission*, Leiden 2009.

Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie

Herausgegeben von
Jörg Haustein und Giovanni Maltese

Mit 1 Abbildung und 1 Tabelle

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-52201-1
ISBN 978-3-647-52201-2 (E-Book)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.
Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vandenhoeck & Ruprecht

Inhalt

Danksagungen	9
<i>Michael Bergunder</i> Vorwort	11
<i>Jörg Haustein / Giovanni Maltese</i> Pfingstliche und charismatische Theologie Eine Einführung	15
Exegese und Hermeneutik	
<i>Max Turner</i> Eine Interpretation der Samaritaner in Apostelgeschichte 8 Das Waterloo pfingstlicher Soteriologie und Pneumatologie?	69
<i>Gordon D. Fee</i> Wege zu einer paulinischen Theologie der Glossolie	93
<i>Timothy B. Cargal</i> Jenseits von Fundamentalismus und Modernismus Pfingstliche Hermeneutik in einem postmodernen Zeitalter	107
Geschichte und Identität	
<i>Allan H. Anderson</i> Pfingstliche Geschichtsschreibung in globaler Perspektive Eine Revision	135
<i>Cecil M. Robeck, Jr.</i> Die Entstehung eines kirchlichen Lehramts? Der Fall der Assemblies of God	160

Pneumatologie und Soteriologie

<i>Steven M. Studebaker</i> Pfingstliche Soteriologie und Pneumatologie	211
<i>D. Lyle Dabney</i> Die Natur des Geistes Schöpfung als Vorahnung Gottes	232

Geisterfahrung und Glossolie

<i>Frank D. Macchia</i> Zungen als Zeichen Wege zu einem sakramentalen Verständnis pfingstlicher Erfahrung	249
<i>James K.A. Smith</i> Zungen als „Widerstandsdiskurs“ Eine philosophische Perspektive	267

Ethik und soziale Gerechtigkeit

<i>Murray W. Dempster</i> Die Struktur einer durch pfingstliche Erfahrung geprägten christlichen Ethik Sondierungen zur moralischen Bedeutung der Glossolie	297
<i>Pamela M.S. Holmes</i> Geist, Natur und kanadische Pfingstlerinnen Ein Gespräch mit der Kritischen Theorie	337
<i>Joel J. Shuman</i> Pfingsten und das Ende des Patriotismus Ein Aufruf zur Wiederherstellung des Pazifismus unter pfingstlichen Christen	354

Ekklesiologie und Ökumene*Terry L. Cross*

Sind Pfingstler evangelikale Christen?

Eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und

Gemeinsamkeiten 383

Simon Chan

Die Kirche und die Entwicklung der Lehre 408

Veli-Matti Kärkkäinen

Die Pfingstbewegung und der Anspruch auf Apostolizität

Ein Essay zur ökumenischen Ekklesiologie 430

Mission, Eschatologie und interreligiöser Dialog*Andy Lord*

Missions-Eschatologie

Ein Grundgerüst für Mission im Geist 451

Amos Yong

Geist(er)unterscheidung in der Welt der Religionen

Wege zu einer pneumatologischen Theologie der Religionen 464

Bibliographie 491

Autorenporträts 523

Personenregister 527

Sachregister 528

Bibelstellenregister 529

Simon Chan

Die Kirche und die Entwicklung der Lehre*

Im vorliegenden Artikel soll die Rolle der Kirche** in der Entwicklung der Lehre untersucht werden. Dies mag wie eine selbstverständliche Aussage wirken: Sind Glaubensbekenntnisse und Lehren nicht das Ergebnis von Kirchenkonzilien und Konferenzen, auf denen Lehrentscheidungen getroffen werden? So formuliert verwechselt die Frage jedoch das soziologische Phänomen der Bildung der Lehre mit der theologischen Realität, die mit der Bildung und Entwicklung der Lehre verbunden ist. Spezifischer ausgedrückt: Ich möchte hier die These vertreten, dass die Entwicklung der Lehre eine bestimmte Lehre von der Kirche nach sich zieht. Doch warum diese Sorge um die Entwicklung der Lehre? Die Frage ist wichtig, weil sie ein entscheidendes Problem berührt, nämlich die Wirksamkeit des Dogmas. Es ist eine Tatsache, dass moderne Kirchen ihre Lehrautorität verloren haben. Wir beanspruchen den Besitz schriftgemäßer, universal gültiger Normen, in der Praxis aber sind wir nicht so sicher, was diese Normen sind. Kirchen geben lehramtliche Verlautbarungen heraus, sowohl in Bezug auf öffentliche Politik als auch auf persönliche Ethik, doch ihre Mitglieder (von den Nicht-Mitgliedern ganz zu schweigen) beachten diese kaum. Lehren sollen die kirchliche Praxis regulieren, doch tun sie das nicht, weil ihr allgemein verbindlicher Status infrage steht. Stattdessen ist unser Leben in der Kirche häufiger von Pragmatismus bestimmt als von der Wahrheit, unter der wir angeblich leben. Die Entwicklung der Lehre anzuerkennen, bedeutet, das wirkliche Wesen der Kirche anzuerkennen und das wiederzugewinnen, was die Kirchenväter Glaubensregel nannten. Nur durch eine solche Wiedergewinnung wird die Kirche auf angemessene Weise durch Lehrnormen regiert werden, und nur dann wird die Kirche wahrhaft Kirche sein.

Bevor ich dies jedoch weiter ausführe, ist es nötig, kurz auf die vorige Frage einzugehen, ob es überhaupt angemessen ist, von einer Entwicklung der Lehre zu sprechen. Grundsätzlich haben Protestanten mit beträchtlicher Zurückhaltung auf die Möglichkeit der Entwicklung der Lehre geblickt. Sie haben

Dogmen tendenziell als *depositum* von Lehrsätzen über Gott verstanden, und Tradition als unveränderte Weitergabe dieses fixierten Korpus von Wahrheiten an die nächste Generation. Tradition sei wie ein Erbstück, das es zu erhalten und weiterzureichen gilt. Das Konzept einer Entwicklung der Lehre wirft daher alle Arten von Schwierigkeiten auf. Erstens wird man daran erinnert, wie diese Idee von der römisch-katholischen Kirche dazu benutzt worden ist, um eine Anzahl fraglicher Zusätze zum Glauben zu rechtfertigen, etwa die Lehre der unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel. Zweitens, wenn sich Dogmen entwickeln, bedeutet das dann nicht, dass sie irgendwie unvollkommen sind? Diese Sorge wird manchmal durch die Begegnung mit Menschen verstärkt, deren Verständnis von Entwicklung der Lehre weit über die Grenzen der Orthodoxie hinausgegangen ist.¹ Drittens, wenn Dogmen sich entwickeln, wie können wir feststellen wann es sich, mit John Henry Newmans gesprochen, um „treue Entwicklungen“ und wann um „Korruption“ handelt?² Und, eng mit der letzten Frage verbunden, wer bestimmt, was eine treue Entwicklung ist? Impliziert dieses Konzept nicht selbst eine regulative Rolle der Kirche? Kurz gesagt: Sobald wir einmal zugegeben haben, dass sich Dogmen entwickeln, kommen wir nicht umhin, die folgerichtige Frage nach dem Wesen der Kirche zu stellen, in der die Lehrentwicklung stattfindet. Und schließlich, widerspricht das Konzept einer Entwicklung nicht selbst dem Prinzip des *sola scriptura*? Für den traditionellen Protestantismus steht viel auf dem Spiel, falls das Konzept einer Entwicklung der Lehre akzeptiert wird.

In den letzten Jahren haben etliche Protestanten jedoch begonnen, die Wichtigkeit dieser Thematik zu erkennen. Einige von ihnen sind bereit, der Alten Kirche eine besondere regulative Rolle zuzugestehen, etwa in Bezug auf die ersten vier Jahrhunderte. Thomas Oden hat beispielsweise zu einer Bewegung aufgerufen, die über die Moderne hinausgeht, hin zu einer „postkritischen Orthodoxie“, die eine erneute und nachhaltige Gemeinschaft mit den christlichen Lehrern der Antike zelebriert.

Die patristischen Steine, die die modernen Bauleute verworfen haben, müssen nun die Hauptsteine sein, um wieder auf dem Grundestein, dem Gottmenschen Jesus Christus aufzubauen. Eben jene apostolischen Lehrer und klassischen Exegeten, die der moderne Mensch lange Zeit als in Verruf geraten betrachtet hat, sind unentbehrliche postmoderne, postkritische Mentoren geworden.³

In ähnlicher Weise hat der baptistische Theologe D. H. Williams „misstrauische Protestanten“ dazu aufgerufen, die Große Tradition der Kirche ernst-

* Originalveröffentlichung: CHAN, Simon: The Church and the Development of Doctrine. In: *Journal of Pentecostal Theology* 13, Nr. 1 (2004), S. 57–77. Übersetzung und Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Brill-Verlags; alle Rechte vorbehalten.

** Chan schreibt „Church“ fast immer groß, was mit seinem normativen Kirchenbegriff zusammenhängt.

1 Hierbei denke ich an WILES, Maurice E.: *The Remaking of Christian Doctrine*. London: SCM Press, 1975 (Hulsean Lectures 1973), s. die folgenden Abschnitte.

2 NEWMAN, John Henry: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. 6. Aufl. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989 (Notre Dame Series in the Great Books), S. 170.

3 ODEN, Thomas C.: *After Modernity... What? Agenda for Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992, S. 106.

zunehmen. Er hinterfragt die typisch protestantische (genauer gesagt, freikirchliche) Lesart der Kirchengeschichte, die dem Verfallsparadigma folgt; spricht die Lesart, in der die Zeit von Kaiser Konstantin bis zur Reformation im 16. Jahrhundert im Wesentlichen als eine Zeit betrachtet wird, in der die Kirche, mit Ausnahme eines kleinen Rests, in die Apostasie gefallen sei. Williams Schlussfolgerung mag für einige protestantische Ohren seltsam klingen:

Was beinahe oder gänzlich von diesem [Verfalls-]Paradigma ignoriert wird, ist die Vitalität und Kontinuität der Gottesdienst feiernden und bekennenden Kirche durch die patristische Epoche hindurch – einschließlich der Periode nach Konstantin. Der in den frühen Gemeinden bekundete und praktizierte Glaube war nicht von den politischen Machenschaften und bischöflichen Hierarchien abhängig.⁴

„Ich behaupte“, so fährt er fort, dass „die spätpatristische Periode als eine Art dogmatischer Kanon fungierte, an dem alle darauf folgenden theologischen Entwicklungen gemessen wurden, bis einschließlich heute“. Odens und Williams Sicht auf die Entwicklung der Lehre ist jedoch eingeschränkt, weil sie der patristischen Kirche eine privilegierte Rolle zuschreiben. Obwohl die Bedeutung der Kirchenväter nicht unterschätzt werden sollte (sie sind es, die uns die ökumenischen Glaubensbekenntnisse gaben und den biblischen Kanon formten), sollte sie nicht so verstanden werden, als ob weitere Lehrentwicklungen überflüssig seien. An Stelle des *sola scriptura* sind es nunmehr die Schrift und die Kirchenväter, die als eine Art erweiterter, doch nach wie vor geschlossener Kanon fungieren.⁶

Aus einer anderen Richtung hat die entstehende pfingsttheologische Forschung dazu beigetragen, das Thema Lehrentwicklung jenseits der Grenzen dessen voranzutreiben, was evangelikale Protestanten mitzutragen bereit sind. Dies war vielleicht unvermeidbar, angesichts der tiefen Wertschätzung, die Pfingstler dem fortwährenden Wirken des Geistes entgegenbringen, und der zunehmenden Gelehrsamkeit, mit der sie ihren pulsierenden Glauben an den Geist artikulieren. So hat sich erstens die Pneumatologie zu einer wichtigen theologischen Methode entwickelt, und das hat zu einer generell offeneren und dynamischeren Sichtweise auf Gott und die Schrift geführt.⁷ Zweitens ist diese dynamische Sichtweise auf Dogmen im Allgemeinen übertragen worden. Dies lässt sich exemplarisch an einem kürzlich erfolgten

4 WILLIAMS, Daniel H.: *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, S. 130.

5 Ebd., S. 139.

6 Dies trifft vielleicht stärker auf Oden zu. Vgl. Ebd., S. 33.

7 Um nur zwei Beispiele zu nennen: YONG, Amos: *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*. Aldershot: Ashgate, 2002 (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies) und CROSS, Terry L.: A Proposal To Break the Ice: What Can Pentecostal Theology Offer Evangelical Theology? In: *Journal of Pentecostal Theology* 10, Nr. 2 (2002), S. 44–73.

Austausch zwischen den pfingstlichen Theologen Amos Yong, Dale Irvin, Frank Macchia und Ralph Del Colle zeigen.⁸ Diese Theologen teilen allesamt die Ansicht, dass Schrift und Tradition für den Geist offen und folglich offen für zusätzliche Erklärung und Entwicklung sind. Doch trotz aller Offenheit für das Konzept einer Lehrentwicklung wollen die protestantischen Pfingstler in diesem Dialog dem Dogma nur eine sehr bescheidene Rolle zugestehen. Hinter diesem schwachen Verständnis vom Dogma liegt ein schwaches Verständnis von der Kirche und ihrer Beziehung zum Geist. Sie verbinden Geist und Kirche nur so lange, wie die Kirche vage definiert bleibt und nicht mit einer sichtbaren Struktur identifiziert wird.⁹ Der einzige katholische Diskussionspartner in diesem Austausch, Ralph Del Colle, wies die anderen zu Recht darauf hin, dass „*ecclesia* keine prägende Dimension in euren Erörterungen gewesen ist.“¹⁰ Doch wenn die verheißungsvollen Arbeiten dieser Pfingstler (die bereits über die statischen Lehren des scholastischen Evangelikalismus hinausgegangen sind) zum weiteren Fortschritt der Lehre beitragen wollen, damit die Kirche eines Tages zur „Einheit des Glaubens“ gelangt, kann die ekklesiologische Frage nicht übergangen werden. Allerdings wird dies eine Ekklesiologie erfordern, die sehr eng mit der Pneumatologie verbunden ist. Je schwächer die Verbindung zwischen Geist und Kirche ist, desto schwächer wird im Ergebnis die Auffassung des Dogmas sein.¹¹ Auf welche Weise diese Beziehung zu verstehen ist, ist eine Frage, auf die später eingegangen werden soll.

Jeder, der etwas von Kirchengeschichte versteht, wird die Tatsache der Lehrentwicklung nicht ignorieren können. Auf welche Weise diese Entwicklung stattfindet, ist eine ganz andere Angelegenheit, die wir aufgrund der uns vorliegenden Aufgabe nicht behandeln werden – es sei lediglich gesagt, dass es heutzutage weitaus schwieriger ist, die Frage nach dem „Wie“ zu beantworten, als dies 1845 der Fall war, als sie von Newmann in seiner klassischen Untersuchung zum Thema gestellt wurde.¹² Der Patristiker Rowan Williams hat beispielsweise gezeigt, dass die Entwicklung der orthodoxen Lehre von der Trinität weitaus mehr Verflechtungen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie umfasste, als die bloße Entwicklung einer einzigen Idee.¹³ Die Kirche brauchte knapp 400 Jahre, bis die Trinitätslehre die Form erreichte, die uns im Nicäno-

8 MACCHIA, Frank D. u. a.: Christ and Spirit: Dogma, Discernment, and Dialogical Theology in a Religiously Plural World. In: *Journal of Pentecostal Theology* 12, Nr. 1 (2003), S. 15–83.

9 Ebd., S. 79, 81.

10 Ebd., S. 77.

11 Der Unterschied zwischen Yong und Del Colle in Bezug auf den Status des Dogmas könnte in diesem Austausch nicht eklatanter sein. Yong tendiert dazu, die außerkirchlichen Operationen des Geistes im Interesse eines besseren interreligiösen Dialogs zu betonen (ebd., S. 17–18, 50–54) und warnt durchweg vor einer ideologischen Kontamination des Dogmas (z. B. S. 21, 32 f., 54), wohingegen Del Colle an einer hohen Auffassung vom Dogma (S. 23–28) und an die enge Verbindung zwischen Geist und Kirche festhält (S. 77–79).

12 NEWMAN: *Essay*.

13 WILLIAMS, Rowan: *Arius: Heresy and Tradition*. überarb. Aufl. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, S. 23.

Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis vorliegt (381 n. Chr.). Doch was ist die zugrundeliegende Realität, die es uns ermöglicht festzustellen, dass die Trinität, wie sie im Glaubensbekenntnis zu finden ist – ungeachtet der komplexen Beziehung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie – das grundlegende, wesentliche Dogma der Kirche ist? Die Antwort lautet: die Kirche selbst. Das heißt, wenn wir bekennen, dass die Trinitätslehre wahr ist, dann bekennen wir im Endeffekt auch die Autorität der Interpretationsgemeinschaft, die dieser Lehre Gestalt gibt. Es gibt einen Überlieferungsprozess innerhalb der Kirche, dessen Ergebnis das Dogma ist, das über eine Zeit hinweg die Form angenommen hat, die es besitzt. Die Realität der Lehrentwicklung anzuerkennen bedeutet gleichzeitig, die regulative Rolle der christlichen Tradition anzuerkennen, und dies wirft unvermeidbar die Frage nach dem essenziellen Wesen bzw. nach der Ontologie der Kirche auf.

Die Ontologie der Kirche

Die Kirche wird oft in einer rein historischen Perspektive konzeptualisiert, und zwar im Sinne des Motivs von Schöpfung-Fall-Erlösung. Innerhalb dieser Struktur wird die Kirche als ein Mittel zur Erfüllung von Gottes ursprünglicher Bestimmung der Schöpfung betrachtet. Die Kirche ist nur ein Unterbegriff der Schöpfung. Viele moderne Ekklesiologien operieren auf der Grundlage dieser Prämisse.¹⁴ Wir können dies beispielsweise in Daniel Hardys Konzept der Gemeinschaft beobachten. Während Hardy als Christ das Gegebensein bzw. den göttlichen Ursprung von „sozialen Transzendentalien“ anerkennt, lehnt er es ab, die Gaben Gottes als primär ekklesial zu betrachten, und spricht sich dafür aus, eine „allgemeine Sozialität“ bzw. eine geschöpfliche Sozialität in der *conditio humana* zu erblicken.¹⁵ Dies impliziert, dass die Kirche ihre grundlegende Identität aus der Schöpfung ableitet. Die christliche Erfahrung wird damit lediglich zur Spezifizierung eines größeren menschlichen religiösen Bewusstseins. Auf einem solchen Verständnis baut ein Theologe wie Maurice Wiles mit seinem Vorschlag einer „Neugestaltung der christlichen Lehre“ auf.¹⁶ Dogmen werden „neugestaltet“, damit sie in der Lage sind, eine allgemeine Art religiöser Erfahrung in einem Modus zu kommunizieren, den moderne Menschen verstehen können. Die Lehre von der Schöpfung stellt beispielsweise eine Möglichkeit dar, die menschliche Erfahrung von Sinnhaftigkeit in der Welt zu erklären und so

14 Das klassische Beispiel ist NIEBUHR, H. Richard: *Christ and Culture*. New York: Harper, 1951, S. 80–83.

15 HARDY, Daniel W.: Created and Redeemed Sociality. In: GUNTON, Colin E.; DERS. (Hg.): *On Being the Church: Essays on the Christian Community*. Edinburgh: T&T Clark, 1989, S. 31–35, 40.

16 WILES: *Remaking*.

weiter.¹⁷ Jaroslav Pelikan hat in einem Kommentar zu einem ähnlichen Ansatz von Dewart völlig zu Recht angemerkt, dass damit „die dogmatische Kontinuität der Relevanz geopfert“ wird.¹⁸

Es gibt jedoch eine andere Möglichkeit, die Kirche im Verhältnis zur Schöpfung zu betrachten, und diese besteht darin, sie nicht als eine weitere Einheit innerhalb der größeren Schöpfung, sondern als der Schöpfung vorausgehend zu betrachten. Die Kirche geht der Schöpfung insofern voraus, als sie das darstellt, was Gott von Ewigkeit an im Sinn hat, wohingegen die Schöpfung das Mittel ist, durch das Gott diese ewige Absicht in der Zeit erfüllt. Die Schöpfung existiert für die Kirche und nicht umgekehrt. Die Schrift selbst bezeugt einen logischen Vorrang der Kirche gegenüber der Schöpfung, indem sie von der Kirche als die in Christus vor der Erschaffung der Welt Erwählte (Eph 1,4) bzw. als die von Christus, dem geschlachteten Lamm, vor Grundlegung der Welt Auserwählte (Offb 13,8) spricht.¹⁹ Die Welt ist, mit Robert Jenson gesprochen, das „Rohmaterial“ aus dem Gott die Kirche zur Vollkommenheit in Christus bildet.²⁰

Der Vorrang der Kirche gegenüber der Welt zeigt sich an der Tatsache, dass ihre Existenz nicht rein geschöpflich ist. Sergius Bulgakov zufolge ist sie eine „göttliche Menschheit“, weil sie organisch mit ihrem Haupt Christus verbunden ist. Diese organische Verbindung zwischen Christus, dem Haupt, und seinem Leib, der Kirche, wird gewöhnlich mit dem Begriff *totus Christus* (der ganze Christus) bezeichnet. Die Kirche ist der Schöpfung vorrangig, gerade weil sie der Leib Christi – die zweite Person der Trinität – ist, und weil ihre *historische* Existenz durch das Handeln des Heiligen Geistes herbeigeführt ist. Die Gegenwart des Geistes in der Kirche ist im Sein der Kirche als göttliche Menschheit begründet.²¹ Diese Art von Gegenwart unterscheidet sich von der Gegenwart des Geistes in der Welt, die rein geschöpflich ist (es sei denn die Schöpfung wird pantheistisch verstanden). Die theologische Basis dieses

17 Ebd., S. 33–39.

18 PELIKAN, Jaroslav: *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*. New Haven, CT: Yale University Press, 1969, S. 31.

19 Dieses Verständnis von Kirche verhält sich parallel zur Weise, in der von Jesus Christus als dem fleischgewordenen Sohn Gottes, der von Ewigkeit an mit dem Vater präexistent ist, gesprochen werden kann. Jenson zufolge stellt die „Bewegung zur Inkarnation an sich ein Muster von Gottes dreieinigem Wesen“ dar, vgl. JENSON, Robert W.: *Systematic Theology: The Works of God*, Bd. 2. New York: Oxford University Press, 1999, S. 141. Eine solche Auffassung gründet auf der Vorstellung, dass „Gott der Akt seines Entschlusses ist“, ebd., S. 140. „Die Inkarnation ereignet sich in der Ewigkeit, als Grundlage dessen, was sich in der Zeit ereignet; in der Ewigkeit als Entschlussakt, der Gott ist, und in der Zeit als Ausführung dessen was Gott beschließt“, ebd.

20 JENSON, Robert W.: The Church's Responsibility for the World. In: BRAATEN, Carl E.; DERS. (Hg.): *The Two Cities of God: The Church's Responsibility for the Earthly City*. Eerdmans, 1997, S. 1–10, hier S. 4.

21 S. BULGAKOV, Sergei Nikolaevich: *The Bride of the Lamb*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002, S. 253–255.

Kirchenverständnisses kann nicht prägnanter zusammengefasst werden als mit Robert Jenson's Worten:

Christus in Person [personally] ist die zweite Identität Gottes, und der *totus Christus* ist Christus mit der Kirche; folglich ist die Kirche kein *opus ad extra* wie es die Schöpfung ist, selbst wenn sie in Gott vollkommen ist.²²

Wenn die Existenz der Kirche nicht rein geschöpflich, sondern eine „göttliche Menschheit“ ist, dann müssen wir dieses Verbindungsglied zum trinitarischen Gott genauer spezifizieren, damit ihre Rolle bei der Bildung des Dogmas für uns verständlich werden kann. Die Rolle bzw. Funktion der Kirche erwächst aus ihrem ontologischen Status als eine göttliche Menschheit. Das Unvermögen, diese Tatsache zu verstehen, hat zum Ergebnis geführt, dass die Rolle der Kirche weitgehend auf eine soziologische reduziert worden ist.

Das Werk der Kirche ist ein geistliches Werk mit geistlichen Auswirkungen. Es ist geistlich, nicht etwa in dem Sinn, dass es ahistorisch oder immateriell ist, weil die gesamte Schöpfung im Handeln des trinitarischen Gottes inbegriffen ist, sondern in dem Sinn, dass es durch das Werk des Geistes Gottes herbeigeführt wird. Lehren sind nicht das Ergebnis eines Werks der Kirche, die ihre eigene religiöse Erfahrung reflektiert. Wenn dies der Fall wäre, könnte Theologie auf Anthropologie und die Kirche lediglich auf eine weitere soziale Organisation reduziert werden. Es gibt ein „Gegebensein“ ihrer Erfahrung Gottes. Oder, in der vertrauteren Begrifflichkeit Barths formuliert: Die Erfahrung der Kirche entspringt dem Gegebensein der Offenbarung. Wenn wir glauben, dass das kirchliche Dogma das Ergebnis einer göttlichen Tat ist, in diesem Fall der göttlichen Offenbarung, ist es dann so viel schwerer zu glauben, dass die Kirche selbst das Ergebnis einer göttlichen Tat ist, einer Tat, die das Leben Gottes *ad intra* einschließt?²³ Zugleich ist es überraschend zu bemerken, dass heutzutage viele evangelikale Protestanten, die dogmatischen Reduktionismus rigoros ablehnen würden, allzu schnell bereit sind, einen ekklesiologischen Reduktionismus anzunehmen, d. h. die Kirche als nichts weiteres als ein soziologisches Phänomen zu betrachten. Es ist diese Wende hin zu einer naturalisierten Konzeption von Kirche im Protestantismus, die dessen theologische Integrität unterwandert und allen Formen von Säkularisierungstendenzen die Tür öffnet, sowohl innerhalb des protestantischen Liberalismus als auch des modernen Evangelikalismus. Den Evangelikalismus als säkularisiert zu beschreiben, mag einige überraschen, doch eine Anzahl prophetischer Stimmen innerhalb des Evangelikalismus haben überzeugende Beweise dafür geliefert. Ich denke an Arbeiten wie *The Scandal of the Evan-*

22 JENSON: *Systematic Theology: Works*, Bd. 2, S. 167.

23 Das Leben Gottes *ad intra* schließt die Erwählung der Kirche in Christus vor der Schöpfung ein, wird aber durch die Schöpfung realisiert.

gelical Mind von Mark Noll²⁴ und *God in the Wasteland* sowie *No Place for Truth* von David Wells.²⁵

Doch trotz all dieser kritischen und erkenntnisreichen Analysen besteht im Evangelikalismus ein Unvermögen zu erkennen, dass die wirkliche Antwort auf das Problem der theologischen Leere und des säkularisierten Christentums mit der Ekklesiologie zu tun hat. Ungeachtet all ihrer Differenzen haben der Evangelikalismus und der liberale Protestantismus eine Gemeinsamkeit: beide spiegeln ein Versagen in der Ekklesiologie wider. Davis Wells' Arbeiten können dafür als Beispiel angeführt werden. Wells liefert eine erkenntnisreiche Analyse der Probleme, die den Evangelikalismus plagten: seine Kapitulation vor der Moderne, die ihn ohne solide theologische Verankerungen zurückschleift. Abgesehen von Wells' Antwort auf das Problem, nämlich einer Rückkehr zur protestantischen Orthodoxie,²⁶ die in gewisser Hinsicht zu eng erscheint, besteht ein viel ernsthafterer Defekt darin, dass er keine wirkliche Lehre von der Kirche kennt. Wenn Wells von der Notwendigkeit spricht, dass die „evangelische [evangelical] Kirche, Kirche sein“ und die Kirche „eine Alternative zur postmodernen Kultur“²⁷ darstellen solle, dann findet sich keine Erklärung dafür, was die Kirche theologisch betrachtet ist. Wells scheint anzunehmen, dass die Kirche zu verändern, einfach nur bedeutet, die Menschen und insbesondere die Leiter zu verändern, die zusammen jene Gemeinschaft ausmachen, die Kirche heißt. Noch einmal: Wells erkennt zwar, dass Theologie nur innerhalb der Kirche genährt werden kann, „dem Ort an dem biblisches Wissen gelernt werden, entwickelt und angewandt werden muss.“²⁸ Die Kirche müsse den Mut besitzen die Wahrheit zu sagen und sich nicht all jenen subjektiven „Wahrheiten“ ergeben, die für die Postmoderne charakteristisch sind.²⁹ Aber wie lernt es die Kirche, „ihre eigene Sprache zu sprechen“? Wie wird sie zu einer „Gegenkultur“? Wir können diese Fragen nicht beantworten, ohne ein klares Verständnis davon zu haben, was die Kirche ist. Wenn Wells von der Kirche spricht, scheint er nicht mehr als eine Gruppe Gläubigen zu meinen, die sich für bestimmte gottgegebene Aufgaben und Anliegen zusammuntun. Letztendlich werde die Kirche durch die Aktion derer, die den Namen Christi bekunden, geschaffen. Die Kirche sei wesentlich eine Kollektivität. Am ehesten noch spricht er von Kirche in einem theologischen Sinne am Ende seines Buchs *God in the Wasteland*. Der individuelle Christ müsse

24 NOLL, Mark A.: *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.

25 WELLS, David F.: *God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994; WELLS, David F.: *No Place for Truth, or, Whatever Happened to Evangelical Theology?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.

26 WELLS: *No Place for Truth*, S. 12. Vgl. Williams' Einschätzung von Wells' Lösungsvorschlag (WILLIAMS: *Retrieving*, S. 25).

27 WELLS: *God in the Wasteland*, S. 214.

28 WELLS: *No Place for Truth*, S. 292.

29 WELLS: *God in the Wasteland*, S. 223.

in einer Struktur eingegliedert sein, die der eigenen privaten Spiritualität gemeinschaftlichen Ausdruck verleiht, in welcher der Einzelstrang in einem Gefüge verwoben ist. In diesem Sinne schafft die Ortsgemeinde ihre eigene christliche Kultur, ihr eigenes Wertesystem und ihre eigenen Weisen, die Welt zu betrachten; ihre eigenen Hoffnungen und Träume, welche, da sie gemeinschaftlich aufrechterhalten und praktiziert werden, normativ werden.³⁰

Dies hat Ähnlichkeit mit dem, was MacIntyre über „gemeinschaftliche Praktiken“ sagt. Doch solch ein Rahmenkonzept von Kirche ist immer noch wesentlich soziologisch. Wir brauchen eine Theologie der Kirche (zum Beispiel indem die „Kennzeichen der Kirche“ identifiziert werden), die eine gesunde Basis bietet, um das Individuum in die ekklesiale Struktur einzugliedern. Andernfalls wird die Kirche nur noch eine weitere soziale Organisation sein.

Lex orandi lex credendi

Es gibt etliche Möglichkeiten, das Wesen der Kirche und ihr Verhältnis zur Entwicklung der Lehre zu erkunden. Ich möchte als Einstiegspunkt in die Diskussion den berühmten Satz wählen, der mit einem Mönch aus dem 5. Jahrhundert assoziiert wird, Prosper von Aquitanien: *Lex orandi lex credendi*. Soziologisch betrachtet, könnte dieser Satz einfach nur beschreiben, wie die sozialen Erfahrungen einer Gemeinschaft dazu gekommen sind, eine bestimmte fixierte Form (Glaubensüberzeugungen) anzunehmen, die ihrerseits wiederum diese Erfahrungen produzieren und bestätigen. Doch für die Kirche ist *lex orandi* mehr als das. Sie ist eine Antwort auf Gott, der sich in Jesus Christus durch den Geist offenbart. Dies ist das Verständnis, das in der folgenden Erörterung vorausgesetzt wird.

Lex orandi lex credendi kann als Ausdruck einer dialektischen Beziehung verstanden werden. Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens und das Gesetz des Glaubens ist das Gesetz des Betens. Für Protestanten klingt letzteres bekannter und bequemer: Die Glaubenslehren sollten unser Handeln und unseren Gottesdienst bzw. Anbetung beeinflussen. Doch warum findet man Zurückhaltung, wenn es darum geht, dass das liturgische Leben die Glaubenslehren prägt? Liegt es an der Befürchtung, dass dies jeder Art von subjektiver Erfahrung das Tor öffnen könnte, die Lehre zu prägen? Diese Befürchtung offenbart ein grundsätzliches Missverständnis in Bezug auf das Wesen der Erfahrung und letztendlich ein Unvermögen, das Wesen der Kirche zu verstehen. Weil die Freikirchentradition keine adäquate Ekklesiologie hat, kennt sie auch keine Lehre der ekklesialen Erfahrung. Da Ekklesiologie in soziologischen Begriffen verstanden wird, stellt die ekklesiale Erfahrung weitgehend eine soziale Erfahrung dar, das heißt die soziale Dynamik einer

30 Ebd., S. 226.

kollektiven Größe. Wenn die Kirche aber mehr sein soll, als die Gesamtsumme der Individuen, dann stellt die ekklesiale Erfahrung mehr dar, als die Gesamtsumme der individuellen Erfahrungen mit Gott und untereinander. Was ist dieses „mehr als“ der ekklesialen Erfahrung? Es ist die Erfahrung, der Leib Christi zu sein, der Tempel des Geistes, die göttliche Menschheit oder um eine frühere Formulierung zu gebrauchen: die Kirche als *totus Christus*. Mit anderen Worten, weil 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. Die ekklesiale Erfahrung bezieht sich auf die Auseinandersetzung der Kirche mit der Erzählung des Evangeliums, welche die wesentlichen Identitäten des dreieinigen Gottes offenbart.³¹

Die lebendige Tradition

Die ekklesiale Erfahrung ist in einer Tradition bzw. Geschichte verkörpert. Weil sie jedoch die Tradition der göttlichen Menschheit ist, ist sie nicht bloß historisch, sondern schließt durch das andauernde Werk des Geistes die vertikale Dimension ein, also das, was Zizioulas als „pfingstlich-charismatische“ Ereignisse bezeichnet.³² Die Gegenwart des Geistes macht aus der ekklesialen Erfahrung eine wahrhaft lebendige Tradition. Die lebendige Tradition der Kirche kann als die Übermittlung und Entwicklung des Evangeliums Jesu Christi in den andauernden Praktiken der Kirche durch die Kraft des Geistes bezeichnet werden. Diese Definition enthält drei Komponenten:

1. Das Evangelium bzw. die Glaubensregel als Inhalt der lebendigen Tradition.
2. Ihre Erhaltung in den Kernpraktiken der Kirche, besonders der Gottesdiensthandlung.
3. Ihre fortwährende Entwicklung in der Kraft des Geistes.

Der übrige Teil des Artikels wird sich darauf konzentrieren, das Wesen der lebendigen Tradition zu erforschen, indem diese drei Komponenten gearbeitet werden – denn die Kirche versteht ihre eigene wesentliche Rolle in der Entwicklung der Lehre als lebendige Tradition.

31 JENSON, Robert W.: *Systematic Theology: The Triune God*, Bd. 1. New York: Oxford University Press, 1997, S. 63–66.

32 ZIZIOULAS, Jean D.: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985, S. 115 f.

Das Evangelium als Inhalt der lebendigen Tradition

Die Glaubensregel ist kein formalisiertes Glaubensbekenntnis, sondern ein dogmatischer Korpus, der in treuer Weise die apostolische Verkündigung über Jesus Christus erhält. Die Regel verkörpert den autoritativen Inhalt des Evangeliums Jesu Christi. Das ist es, was ihr Autorität verleiht. Das Evangelium bewohnt die Tradition und befähigt die Tradition, das Evangelium richtig zu interpretieren. Die Autorität der Regel liegt in der Tatsache, dass sie in historischer Kontinuität zu den Aposteln steht. Es gibt eine direkte Weitergabe von den Aposteln an die apostolischen Väter, dann an die Jünger der Aposteljünger und so weiter. Die historische Kontinuität wird in der Kirche aufrechterhalten, in der Gemeinschaft, die treu die apostolischen Lehren übermittelt.

Es war eben jene Grundlage der historischen Kontinuität der Kirche zu den Aposteln, auf der Irenäus die Wahrheit der Orthodoxie gegenüber den Gnostikern zu begründen suchte. Er bemerkte, dass Gnostiker die Heilige Schrift zitieren konnten, doch nicht in der Lage waren, die Kontinuität mit der Kirche aufrecht zu erhalten, die ihre historischen Verbindungen mit den Aposteln besitzt:

Die wahre Gnosis ist die Lehre der Apostel und das alte Lehrgebäude [σώστημα] der Kirche für die ganze Welt. Den Leib Christi erkennt man an der Nachfolge der Bischöfe, denen die Apostel die gesamte Kirche übergeben haben. Hier sind die Schriften in treuer Überlieferung bewahrt; nichts ist hinzugetan, nichts ist weggenommen. Hier werden sie [als Wort Gottes] unverfälscht verlesen und gesetzmäßig, sorgfältig, gefahrlos und gottesfürchtig erklärt. Hier ist vor allem das Geschenk der Liebe, das kostbarer ist als die Erkenntnis, ruhmvoller als die Prophetengabe, vortrefflicher als alle übrigen Charismen [Gottes].³³

Irenäus' Argumentationsgang zeigt nicht nur die Wichtigkeit der Schrift *per se*, sondern die ihres Ortes in der Kirche, welche durch die lebendige Tradition ihre ungebrochene Verbindung mit den Aposteln aufrechterhält. Angenommen, so fährt er fort, die Apostel hätten uns keine Schriften hinterlassen, müsste man dann nicht „eben der Ordnung der Tradition folgen, die sie den Vorstehern der Kirchen übergeben haben“?³⁴ Die Gnostiker beanspruchten dagegen eine „geistliche“ Verbindung zur Wahrheit, ohne irgendein greifbares Verbindungsglied durch die Kirche. Doch wenn das Verbindungsglied ausschließlich „geistlich“ ist, dann gibt es keine Garantie dafür, dass die Ansprüche wahr sind. Das ist auch Tertullians Argument gegen die Häretiker.

33 IRENÄUS: *Gegen die Häresien*, IV.33.8. [Die Übersetzer zitieren aus IRENÄUS: *Adversus haereses/ Gegen die Häresien: Griechisch, latein, deutsch*, hg. v. Norbert BROX. Freiburg: Herder, (Fontes Christiani 8), [Einfügungen S. C.]

34 IRENÄUS: *Adversus haereses*, III.4.1.

Bevor wir uns auf die Schrift berufen, müssen wir zuerst über die folgenden Fragen entscheiden:

Wer der rechtmäßige Besitzer des Glaubens sei, wem das Eigentum auf die Schrift zustehe, von wem, durch wen, wann und wem die Lehre übergeben worden sei, wodurch man zum Christen wird. Denn da, wo sich offenkundig herausstellt, dass sich die echte Lehre und der echte christliche Glaube befindet, *da* werden auch die echte Hl. Schrift, die richtige Erklärung derselben und sämtliche echt christlichen Überlieferungen sein.³⁵

Wir können keine Aussage über die wahre Lehre der Schrift treffen, wenn nicht gezeigt werden kann, dass jene Lehre von den Aposteln an die Kirche und an die folgenden Generationen historisch übermittelt worden ist, kurz gesagt: nicht ohne die Tradition. Allzu oft wenden Evangelikale ihr *sola scriptura* Prinzip an, indem sie direkt in die Schrift springen, ohne ihre Verbindung zur christlichen Tradition in Betracht zu ziehen. Wells zum Beispiel hätte gerne, dass Evangelikale die dogmatische Kontinuität ohne historische Sukzession aufrecht erhielten: „Gläubige stehen in der Sukzession der Aposteln, wenn sie annehmen, was die Apostel lehrten. Dies ist keine Sukzession der ekklesiastischen Macht, wie sie die römische Kirche lehrt, sondern eine Sukzession der Lehre.“³⁶ Doch der Fall ist nicht so einfach wie Wells ihn darstellt. Wir müssen die gleiche Frage stellen, die Irenäus stellte: Woran können wir feststellen, dass das, was wir glauben, das ist, was die Apostel lehrten? Schließlich erheben viele Gruppen, einschließlich der Vereinigungskirche und der Zeugen Jehovas, den Anspruch, dass ihre Lehren geradewegs aus der Bibel entnommen sind. Evangelikale akzeptieren eine *Theorie* der Interpretation, die größere Ähnlichkeit mit den Häretikern aufweist als zum orthodoxen Christentum, doch sie werden vor Heterodoxie einzig durch eine *de facto* (obgleich implizite) Anerkennung der apostolischen Sukzession bewahrt, indem sie sich zum Beispiel auf die Tatsache berufen, dass eine Lehre Teil des *historischen* christlichen Glaubens ist!

Die Erhaltung des Evangeliums in den kirchlichen Kernpraktiken

Es gibt bestimmte konstitutive Kennzeichen, die die Kirche zur Kirche machen. Reinhard Hütter nennt diese Kennzeichen „Kernpraktiken“. Diese Praktiken sind nicht einfach nur das, was wir tun, sondern stellen die „konkreten Wirkweisen des Geistes dar, durch die er seine eigene heiligende

35 TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens: *De praescriptione haereticorum / Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker: lateinisch / deutsch*, übers. v. Dietrich SCHLEYER. Turnhout: Brepols, 2002 (Fontes Christiani 42), Kap. 19 [Hervorhebung S. C.].

36 WELLS: *No Place for Truth*, S. 103.

Mission innerhalb der trinitarischen Heilsökonomie vollbringt“.³⁷ Die gemäßigten Reformatoren bezeichneten die einzelnen Kennzeichen der Kirche auf unterschiedliche Weise. Calvin identifiziert sie als Wort und Sakrament, während es für Luther sechs konstitutive Kennzeichen der Kirche gibt: das „Evangelium, gepredigt, bekannt und getan“, die Taufe, das Abendmahl, das Schlüsselamt, die Berufung in kirchliche Ämter, das Gebet und die Kreuzesnachfolge.³⁸ Doch in welcher Beziehung stehen diese Kernpraktiken zum Evangelium und zum christlichen Dogma? Die Kernpraktiken sind die vielfältigen Wege, auf denen das Evangelium im Leben der Kirche verkündigt und konkretisiert wird, während Dogmen die Verkündigung des Evangeliums, im Sinne der vom Evangelium selbst gesetzten Normen, regeln.³⁹ Diese Kernpraktiken finden in der Kirche fortwährend statt, besonders wenn die Kirche dem dreieinigen Gott ihren Gottesdienst feiert. Mit Gordon Lathrop gesprochen, ist der Gottesdienst der Ort, an dem die Kirche „primäre Theologie“ treibt, da dies der Ort ist, an dem die Glaubensüberzeugungen der Kirche erneut nachvollzogen, bewusst zum Ausdruck gebracht und assimiliert werden.⁴⁰ Im Gottesdienst findet eine erneute Aneignung dieser Lehren durch die Kirche statt, sie lässt diese in ihren Riten zum Leben erwachen und bewahrt sie vor der Versteinerung. Im Mittelpunkt des Gottesdienstes steht die eucharistische Feier, die Kommunion des Leibes und Blutes Christi. Dies ist der Ort, an dem die Kirche durch die Anrufung des Geistes (*Epiklese*) erneut als der lebendige Leib Christi konstituiert wird.⁴¹ Der Geist aktualisiert, was der Geist getan hat und eint den Leib mit dessen Haupt.⁴²

Die Theologen und die Interpretationsgemeinschaft

Die tatsächliche Ausarbeitung von Dogmen in der Kirche erfolgt traditionsgemäß durch bischöfliche Theologen im Konzil.⁴³ Daher besteht ein Teil unserer Aufgabe bezüglich des Verständnisses der Rolle der Kirche in der Entwicklung des Dogmas darin, herauszufinden, welche Rolle Theologen dabei spielen. In der Alten Kirche war ein gesondertes Amt des Theologen (und noch weniger eines akademischen Theologen) nicht bekannt. Sie kannte nur den

37 HÜTTER, Reinhard: *The Church*. In: BUCKLEY, James J.; YEAGO, David S. (Hg.): *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, S. 23 – 54, hier S. 34.

38 Ebd., S. 33 – 35.

39 Ebd., S. 36.

40 LATHROP, Gordon: *Holy Things: A Liturgical Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.

41 JENSON: *Systematic Theology: Works*, Bd. 2, S. 212.

42 Ebd., S. 198.

43 Hütter unterscheidet zwischen Dogmen, die normativ für die Kirche sind, und Theologien einzelner Theologen, die zur Bildung normativer Dogmen durch das Handeln von Kirchenkonzilien beitragen können, s. HÜTTER: *The Church*, S. 37 f.

bischöflichen Theologen. Theologisieren war hauptsächlich die Aufgabe des Bischofs, der in einer Linie mit den Aposteln steht und dessen Lehre die Übermittlung der apostolischen Lehre ist.

Es gibt drei mögliche Positionen, die Theologen in Bezug auf die Kirche einnehmen können. Erstens, Theologen könnten ihre Rolle als die des Ausleger für die eigene Gemeinschaft betrachten. Sie sagen der Kirche, was sie zu glauben hat. Hier nehmen Theologen eine regulative Rolle ein. Die größte Form davon begegnet uns exemplarisch im Schwärmer oder Teleevangelisten, der seine lehramtliche Äußerung mit der Behauptung „Ich habe eine Vision von Gott ...“ einleitet. Zweitens könnten Theologen ihre Rolle darin sehen, die Gemeinschaft zu interpretieren. Sie artikulieren die unartikulierten Glaubensüberzeugungen des Volkes Gottes. Dies kommt der Art und Weise näher, in der Lehren geformt werden. Doch auch das ist noch nicht die ganze Wahrheit. Theologen könnten so immer noch Personen sein, die außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehen, und eher als Fachberater der Gemeinschaft tätig sind. Dies ist gewöhnlich das stillschweigend angenommene Modell, das man in der modernen evangelikalen Theologie findet, und das auch ein Grund für deren Schwäche ist. Theologie wird als persönliche Bemühung seitens der Theologen für die Kirche verstanden. Das Ergebnis ist, dass die Theologie ein Unterfangen ist, das abseits der Mitwirkung der Theologen an den Kernpraktiken der Kirche stattfindet. Theologen mögen zwar Gottesdienstbesucher sein, die Kirche nimmt jedoch keine entscheidende Rolle in ihrer theologischen Reflexion ein. Die dritte Position ist die, dass Theologen ihre Interpretationsaufgabe als Mitglieder der Interpretationsgemeinschaft wahrnehmen. Dies stellt meines Erachtens die richtige Position der Theologen dar. Sie müssen selbst in das Leben der Gemeinschaft eintauchen. Sie müssen eins mit dem Leib Christi sein. Sie artikulieren, was sie als Mitglieder der Gemeinschaft wahrhaft sehen und erfahren. Sie sind Gottesdienstteilnehmer zusammen mit anderen Gottesdienstteilnehmern. Kurz gesagt: Theologen sollten der Kirche Rechenschaft geben müssen. Aus der vollen Partizipation am Leben und Gottesdienst des Volkes Gottes heraus erläutern sie die lebendige Wahrheit in der Gemeinschaft des Glaubens. Das erklärt, warum bei der Bildung ökumenischer Glaubensbekenntnisse die Aufgabe der Lehrformulierung weitgehend von bischöflichen Theologen verrichtet wurde, die an lehrmäßige von der Kirche gesetzte Normen gebunden waren.

Letztendlich sind es nicht Theologen als solche, die die Lehre begründen, sondern es ist die Kirche. Ohne das Lehramt der Kirche gibt es kein Dogma. Allerdings ist dieses Lehramt keine unabhängige Autorität, sondern vielmehr eine, die aus der Kirche erwächst, die aus Bischöfen und Kirchenvolk besteht. Mit „Kirche“ meine ich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die protestantische, römisch-katholische und orthodoxe Christen in ihrem gemeinsamen Glaubensbekenntnis bekennen. *Diese* Kirche ist es, die ihrem

Dogma Autorität und Wirksamkeit verleiht.⁴⁴ Diese Kirche ist allerdings noch keine gegenwärtige, sondern eine eschatologische Realität. Darum ist die ökumenische Aufgabe für die Kirche die wichtigste Aufgabe. Wenn die Kirche mit Autorität sprechen soll, müssen ihre Risse und Spaltungen geheilt werden. Diese Risse sind überall, im Protestantismus vielleicht stärker als im Katholizismus und in der Orthodoxie, doch sie sind in den letzteren ebenso zu finden.⁴⁵ Unser Glaube an die eine Kirche liegt in der Hoffnung, dass diese Risse eines Tages geheilt werden, weil wir – wenn wir uns tiefgründiger damit auseinandersetzen – die Säulen der zwölf Apostel finden, die auf Christus dem beständigen Fels stehen.

Wenn Theologie außerhalb des Kontextes der Kirche getrieben wird, werden wir in einem akademischen Studium der Dogmatik enden, anstatt in den regulativen Lehren der Kirche. Wenn Dogmatik ohne Bezug auf die Kirche diskutiert wird, wird sie zur bloßen Meinung des Theologen. Sie trägt keine Autorität für die Kirche mehr. In Hütters Worten: Wahre Erkenntnis können wir nur „pathisch“ erlangen, indem wir „Gottes soteriologisches Handeln erleiden“.⁴⁶ Damit ist gemeint, dass wahre Theologen eine *rezeptive* (pathische) Rolle spielen. Ihre Rolle besteht darin, für das wahrhaft schöpferische Werk des Geistes in der Kirche ansprechbar zu sein. Sie müssen offen dafür sein, was der Geist der Kirche sagen möchte. Theologen, die sozusagen von außerhalb der Kirche für die Kirche theologisieren, setzen voraus, dass sie zur bzw. für die Kirche sprechen könnten, ohne ihr Rechenschaft geben zu müssen oder aber ihre Autorität anzuerkennen. Eine solche Haltung setzt auch voraus, dass der Geist außerhalb der Kirche *als alternative Öffentlichkeit* wirkt, was zur Entstehung einer fehlerhaften Lehre vom *creator spiritus* führt. Von solchen Theologien kann nicht behauptet werden, dass sie eine wirkliche Entwicklung der Lehre begründen.

Fassen wir zusammen: Das bis zu diesem Punkt dargelegte Verständnis der lebendigen Tradition könnte als ein Prozess verstanden werden, in dem die Gottesdienst feiernde Kirche das Evangelium praktiziert und ihre Lehren am Leben erhält und in dem Theologen, als Mitglieder der Gottesdienst feiernden Gemeinschaft, über diese Praktiken im Einklang mit dogmatischen Normen nachdenken und in neuen Situationen ihre erneute Aneignung ermöglichen.

44 BRAATEN, Carl: The Role of Dogma in Church and Theology. In: DERS.: *Task of Theology Today*, 1999, S. 23 – 54, hier S. 50 – 54.

45 Darum kann die eine, heilige katholische und apostolische Kirche nicht auf unqualifizierte Weise mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert werden. Dies war möglicherweise der Fehler, den Newman bei seiner folgenschweren Wende hin zu Rom beging.

46 HÜTTER: *The Church*, S. 46.

Die Entwicklung der Lehre in der Kraft des Geistes

Wir müssen nun die dritte und unentbehrlichste Komponente der lebendigen Tradition betrachten, nämlich die Rolle des Geistes in der Entwicklung der Lehre. Wenn es sich bei der lebendigen Tradition lediglich um historische Kontinuität und um Erhaltung des Evangeliums in der christlichen Tradition handelt, dann ist es nach wie vor möglich, Tradition als treue Übermittlung eines festen Wahrheitschatzes zu konzipieren, wie es von vielen innerhalb des Protestantismus angenommen wird. Doch es geht um mehr als das. Letztendlich findet sich die theologische Grundlage für die Entwicklung der Lehre in der Tatsache, dass die Geschichte des dreieinigen Gottes nicht mit Jesu Himmelfahrt endete, sondern dass sie sich mit der Sendung des Heiligen Geistes auf die Kirche am Pfingsttag fortsetzt, die er dadurch zum Leib Christi und zum Tempel des Geistes macht. Die Kirche ist der Ort, an dem die Tat des dreieinigen Gottes andauert; der Ort, an dem Christus eucharistisch gegenwärtig ist, bis er in der Parousia persönlich wiederkommt. Das bedeutet, dass die Kirche keine bloße Vermittlerin des Evangeliums ist, sondern *Teil der Evangeliumsgeschichte selbst*. Wenn das der Fall ist, dann ist das Leben der Kirche auf der Erde, während sie sich auf das Eschaton hin bewegt, selbst die Fortsetzung der Evangeliumsgeschichte.

Wenn die Kirche nun aber Teil des Evangeliums selbst ist, dann können Dogmen (welche die weitergereichten regulativen Lehren bezüglich des Evangeliums darstellen) ebenso wenig statisch sein. Es muss eine Art Entwicklung der Lehre geben, da die Kirche die fortwährende Tat des Geistes ist. Wie können wir aber sicher sein, dass diese Entwicklung nicht auf eine Weise stattfindet, die den vorherigen Teilen widerspricht? Die Antwort findet sich im Geist selbst. Der Geist ist nicht lediglich derjenige, der die Kirche leitet und folglich gewährleistet, dass sie in der Wahrheit bewahrt wird. Er ist ebenso der Geist des Eschatons, derjenige, der das Ende antizipiert, der uns etwas über das Ende offenbart und gewährleistet, dass die Kirche die ihr eigene Bestimmung erreicht. Daher muss die Entwicklung der Evangeliumsgeschichte einer gewissen Spur folgen, die der Geist bestimmt, der seinerseits wiederum die „Macht der Zukunft“ ist, die dem Leib Christi innewohnt. Weil wir nur stückhafte Erkenntnis davon haben, wie die Geschichte enden wird, streben wir danach, der Entfaltung der Geschichte gemäß der Offenbarung des Geistes zu folgen – des Geistes, der die Lehre Christi bezeugt und uns an sie erinnert (Joh 14,26) und der uns das „Zukünftige“ (Joh 16,13) verkündet. Der Geist verbindet die vergangenen Evangeliumsereignisse und die noch kommenden Evangeliumsereignisse mit dem Evangeliumsereignis der Gegenwart, das die Kirche ist.

Die Entwicklung der Lehre könnte als das dramatische Fortschreiten einer Handlung verstanden werden, der fortwährenden Geschichte von Gottes Handeln in der Welt, und die Geschichte der Kirche ist ein Teil dieser Ent-

wicklung. Was aber ist die Geschichte der Kirche? Es ist die Geschichte, die um die dritte Person der Trinität kreist: die Sendung des Geistes. Das Kommen des Geistes konstituiert, wie bereits angemerkt, die Kirche, indem er den Leib mit dem Haupt eint. In eben diesem Akt, „befreit der Geist“, mit Jenson gesprochen, „eine tatsächliche menschliche Gemeinschaft von lediglich historischen Determinierungen, damit sie in der Lage ist, mit dem Sohn vereint zu werden, und somit das Tor für die Überführung [translation] der Schöpfung in Gott hinein zu sein.“⁴⁷ Demnach könnte man sagen, dass die Geschichte der Kirche die Geschichte des Geistes in der Kirche ist. In diesem Sinne könnte die Kirche als die „Öffentlichkeit des Geistes“⁴⁸ bezeichnet werden. Das ist der Grund, weshalb Pfingsten so unentbehrlich für die fortlaufende Entwicklung der christlichen Geschichte ist. Wenn wir nicht die Geschichte der Kirche erzählen, die die Geschichte des Geistes in der Kirche ist, haben wir ein unvollständiges Evangelium.

Hierin liegt die Hauptschwäche der protestantischen und evangelikalen Theologie: Sie bricht die Evangeliumsgeschichte mit der Auferstehung und Himmelfahrt ab, so dass die Kirche ausschließlich als Vertreterin betrachtet wird, welche die Aufgabe hat, eine Geschichte, die mit Christi Auferstehung endete, erneut zu erzählen oder wieder zu behaupten. Der Protestantismus hat keinen Sinn für die Fortsetzung des Evangeliums in der Ekklesiologie und Pneumatologie. Wenn es darum geht, die Kirche zu verstehen, übernimmt die Soziologie das Sagen. Was den Geist betrifft, so wird er im Wesentlichen als jemand betrachtet, der der Kirche hilft irgendeine *ad extra* (extrinsische) Aufgabe auszuführen, selbst wenn diese als göttliche Aufgabe aufgefasst wird, wie zum Beispiel die Evangelisation. Wenn der Geist überhaupt auf irgendeine Art mit der Kirche verbunden wird, dann mit der unsichtbaren Kirche, etwa wenn er die individuellen Gläubigen zur geistlichen Geburt führt. Die sichtbare Kirche wird weitgehend soziologisch definiert, während die „wahre“ Kirche unmöglich mit etwas Sichtbarem identifiziert werden könne. Der Protestantismus leidet an einer doketischen Ekklesiologie.

Gegenüber solch einer Auffassung müssen wir daran festhalten, dass die Ekklesiologie ein intrinsischer Teil des Dogmas des Evangeliums Jesu Christi ist, und kein administratives Arrangement, um praktische Resultate zu sichern. Die Geschichte der Kirche ist, was sie ist, weil sie die Geschichte des Geistes ist, der sie konstituiert. Ekklesiologie und Pneumatologie können daher nicht voneinander getrennt werden, wie an der Art der Verbindung von Geist und Kirche im dritten Artikel des Nicäno-Konstantinopolitanischen Bekenntnis ersichtlich ist.⁴⁹ Ihre enge Beziehung kann auch erkannt werden,

47 JENSON: *Systematic Theology: Works*, Bd. 2, S. 179.

48 Vgl. Hütters Argument, demzufolge die Kirche die „Öffentlichkeit“ des Heiligen Geistes darstellt, s. HÜTTER: *The Church*, S. 39.

49 Vgl. *Gemeinsam den einen Glauben bekennen: Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird*. Frankfurt am Main: Lembeck, 1991, Abs. 194; 216. BOBRINSKOY, Boris: *The Church and the*

wenn wir die Aussage über die Kirche untersuchen: „Wir glauben an [...] die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.“ Die eine Kirche ist deshalb *eins*, weil sie mit Christus, dem Haupt, vereint ist durch den Geist, der ihr innewohnt und sie zu dem einen Tempel des Geistes und dem einen Leib Christi macht. Die Kirche ist deshalb *heilig*, weil sie der Tempel ist, in dem der Heilige Geist wohnt. Die Kirche ist deshalb *apostolisch*, weil der Geist sie in alle Wahrheit leitet und sie vor Irrtum bewahrt, indem er sie auf diachrone Weise in einer ungebrochenen Sukzession an die Apostel bindet.

Das Verhältnis des Geistes zur Kirche lenkt keineswegs von seiner Identität als der dritten Person der Trinität ab; vielmehr ist es genau in seiner Beziehung zur Kirche, dass seine Identität *als* die dritte Person am deutlichsten offenbar wird. Denn es ist die Kirche, auf die der Heilige Geist vom Vater in Jesu Namen gesandt ist. Das Kommen des Geistes auf die Kirche markiert den Anbruch der letzten Tage; und es ist in Bezug auf das Ende, dass die Einzigartigkeit des Geistes als dritte Person begründet wird.⁵⁰ Das Verhältnis des Geistes zur Kirche ist es, was die einzigartige Rolle des Geistes in der trinitarischen Heilsökonomie bezeichnet. Ekklesiologie und Pneumatologie müssen darum immer zusammen betrachtet werden. Ohne Pneumatologie kann es keine Ekklesiologie geben und ohne Ekklesiologie kann es keine *angemessene* Pneumatologie geben. Wir können sogar sagen, dass sich Pneumatologie und Ekklesiologie gegenseitig bedingen. So wie es bei der Inkarnation um die zweite Person des dreieinigen Gottes geht, der menschliche Gestalt annimmt und darin als zweite Person offenbar wird, geht es bei Pfingsten um die dritte Person des dreieinigen Gottes, der kirchliche Gestalt annimmt und darin als dritte Person offenbar wird. Die Beziehung zwischen Pneumatologie und Ekklesiologie könnte als pneumatologische Ekklesiologie beschrieben werden (wenn die Kirche als Geist-erfüllte Kirche betrachtet wird), und als ekklesiologische Pneumatologie (wenn der Geist als derjenige betrachtet wird, der eine kirchliche Form und Funktion annimmt). Ihre Gegenseitigkeit (nicht aber Gleichheit) überwindet zwei stets vorhandene Gefahren der gegenwärtigen Diskussion zur Pneumatologie. Die eine Gefahr stellt das Konzept eines *creator spiritus* dar, verstanden als ein Wirken des Geistes in der Schöpfung getrennt von der Erfüllung der Schöpfung in der Kirche.⁵¹ Dieses Konzept wird

Holy Spirit in 20th Century Russia. In: *Ecumenical Review* 52, Nr. 3 (2000), S. 326–342 bemerkt, dass selbst das Nicäno-Konstantinopolitanische Bekenntnis den Geist und die Kirche nicht eng genug beieinander hält, wohingegen das Bekenntnis zum Heiligen Geist in einigen früheren Glaubensbekenntnissen Bobrinskoy zufolge lautete: „Ich glaube an den Heiligen Geist in der Heiligen Katholischen Kirche“ [„I believe in the Holy Spirit in the Holy Catholic Church“], s. ebd., S. 328.

50 JENSON: *Systematic Theology: Triune*, Bd. 1, S. 156–158.

51 Dies ist, so meine Befürchtung, das Problem mit Amos Yongs pneumatologischen Kriterien der Unterscheidung der Geister. Wenn der Geist aus seiner ekklesialen Verortung herausgenommen wird, beginnt man die Unterscheidung anhand solcher Kriterien, wie etwa „allgemeine Menschheit“ vorzunehmen (MACCHIA u. a.: *Christ and Spirit*, S. 54). Der nächste Schritt ist

oftmals für eine fremde Ideologie vereinnahmt, wie es zum Beispiel bei Matthew Fox' Schöpfungsspiritualität zu beobachten ist.⁵² Das Wirken des Geistes in der Schöpfung ist natürlich eine biblische Idee. Der Geist ist außerhalb der Kirche am Werk – wie könnte er sonst alle Menschen zu Christus ziehen, wenn er nicht in der Welt gegenwärtig wäre? Die Frage ist allerdings: Wie wirkt der Geist in der Welt? Jene, die vom Wirken des Geistes in der Schöpfung sprechen (wie unter liberalen Protestanten im ÖRK in Canberra beobachtbar)⁵³, setzen gewöhnlich einen weiteren öffentlichen Raum voraus, in dem die Kirche ihre Rolle zusammen mit anderen Öffentlichkeiten einnimmt. Die Schöpfung wird als weitere Bühne betrachtet, auf der die Kirche und die anderen menschlichen Gemeinschaften ihre Rolle spielen. Die Kirche wird zu einer jener Einheiten reduziert, deren Aufgabe darin besteht, mit anderen Einheiten zu kooperieren, um Gottes Ziele in der Schöpfung voranzutreiben. Wenn aber die Kirche der Schöpfung gegenüber vorrangig ist, und die Schöpfung der Kirche dient, dann muss der *creator spiritus* unter dem Geist der Kirche subsumiert werden. Die andere Gefahr besteht darin, den Geist als jemanden zu betrachten, der privat in den Individuen wirkt. Hier wird die kirchliche Dimension des Wirkens des Geistes übergangen und der Geist verkommt zum bloßen Vermittler individuellen Heils. Das Bekenntnis zu Christus als meinem persönlichen Heiland bedeutet dann nur noch, dass Christus mich als Individuum getrennt von der Kirche erlöst.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Zwillingslehren Ekklesiologie und Pneumatologie zur Aufrechterhaltung der lebendigen Tradition notwendig sind. Innerhalb der geisterfüllten Kirche wird die Wahrheit durch den Geist der Wahrheit am Leben erhalten. Die Tradition ist dynamisch und wird durch den Geist, der ihre Antizipation ist, zu dem für sie bestimmten Ziel geführt. Gleichzeitig verläuft die Entwicklung der Lehre, da die Kirche der Leib Christi ist – die Erweiterung Christi, der die Wahrheit ist – in einer besonderen Spur, die durch das Evangelium Jesu Christi bestimmt ist. Die Kirche wird in Gottesdienst, Kernpraktiken und Reflexion weiterhin in der Gnade und Erkenntnis ihres Herren und Heilands wachsen. Die Artikulation dieser Erkenntnis konstituiert die Entwicklung der Lehre.

dann, bestimmte kontextuelle Probleme (etwa Fragen um das Thema Gender) als ein Anliegen der allgemeinen Menschheit zu identifizieren, wobei es sich genau besehen auch nur um ein westliches oder nordamerikanisches Problem handeln könnte (vgl. ebd., S. 71).

52 Fox, Matthew: *Original Blessing*. Santa Fe, NM: Bear, 1983.

53 KYUNG, Chung Hyun: Come, Holy Spirit—Renew the Whole Creation. In: KINNAMON, Michael (Hg.): *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the WCC, Canberra*. Genf: WCC Publications, 1991, S. 37–47.

Ein Ausblick (anstelle eines Schlusses)

Anstelle eines Schlusses möchte ich einen Ausblick bieten. Zwei Fragen kommen in den Sinn: Wie sieht die Zukunft der Entwicklung der Lehre im Allgemeinen aus und wie sieht die Zukunft der Zwillingslehren vom Geist und der Kirche im Besonderen aus? Die erste Frage ist entscheidend, denn wenn es keine Zukunft für die Lehrentwicklung gibt, kann es auch keine Zukunft für die Kirche geben. Damit meine ich nicht, dass die Kirche als eine soziale Einheit aufhören wird zu existieren. Was auf dem Spiel steht, ist die Grundidentität der Kirche und ihre Lehrautorität. Ohne katholische bzw. universal regulative Lehren (die das Ziel der Entwicklung der Lehre sind) wird es die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht geben, und solange die Kirche nicht eins ist, wird es keine katholischen Lehren geben. Wie können wir angesichts der gegenwärtigen Fülle an konfligierenden theologischen Reflexionen in den Kirchen feststellen, ob diese Reflexionen (oder wenigstens einige davon) eine genuine Entwicklung der Lehre darstellen? Dogmatische Entwicklungen sind komplexe Angelegenheiten und wir können wahrscheinlich erst viele Jahre später sagen, was eine genuine Entwicklung darstellt. Es brauchte nach Nicäa etwa 50 Jahre, bis das Glaubensbekenntnis weitverbreitete Zustimmung erlangte. Doch das ist nicht die einzige Schwierigkeit. Die wirkliche Schwierigkeit besteht darin, dass wir eine fragmentierte Kirche haben und es demzufolge keine ökumenische Konzilien gibt, auf denen das Kirchendogma ratifiziert werden könnte – und aktuelle ökumenische Bemühungen sehen auch nicht vielversprechend aus. Die ökumenische Arbeit des liberalen Protestantismus wird nicht viel erreichen, solange die evangelikalen und protestantisch-orthodoxen Dimensionen nicht ernst genommen werden. Ich befürchte, der moderne Evangelikalismus hat noch einen langen Weg vor sich. Hier begegnen wir einer Unmenge an Exzentrizitäten (etwa Territorialgeister und Hauskirchenbewegung) oder Privatoffenbarungen (wie die jüngste Lehre zum Gebet des Jabez). Sie sind größtenteils von einer Sorge um Bedeutsamkeit motiviert und tendieren dazu, vorübergehende Modeerscheinungen zu sein, die nicht lange genug andauern, um regulative Lehren zu konstituieren. Es ist kein Wunder, dass der moderne Kirchgänger keine Bedeutung in Dogmen sieht. Doch selbst dort, wo es ernsthafte theologische Reflexionen gibt, hat das Unvermögen, die organische Einheit der Kirche zu verstehen, Theologen wie David Wells dazu geführt, nicht mehr zu tun, als evangelikale Christen zu einer Rückkehr zur „protestantischen Orthodoxie“ aufzurufen. Die protestantische Orthodoxie ist ein wichtiger Marker, um die Spur des Evangeliums der Kirche auf seinem Weg in die Zukunft zu regulieren. Doch die protestantische Orthodoxie allein kann nicht die Lösung für die Krankheiten sein, die den Evangelikalismus plagen, wenn er nicht für weitere Entwicklung offen ist. Wenn Orthodoxie auf einen bestimmten Punkt der Geschichte fixiert wird, dann hört sie auf, zur lebendigen Tradition beizu-

tragen. Die Aussicht ist düster! Doch selbst wenn wir keine dogmatische Entwicklung erkennen, können wir annehmen, dass sie fortwährend stattfindet. Wie können wir dies nicht annehmen, wenn wir glauben, dass die Kirche eines Tages zur „Einheit des Glaubens“ gelangen wird, wenn sie die volle Reife in Christus erlangt haben wird (Eph 4,13)? Ohne diese Annahme wird die ökumenische Aufgabe lediglich ein hoffnungsloses politisches Spiel.

Doch was sollen wir in der Zwischenzeit tun? Carl Braaten hat als „Interimstrategie“ vorgeschlagen, „uns selbst die Lizenz zu erteilen, Theologie für die Kirche zu treiben, als ob sie bereits eins wäre, und dies auf eine Weise zu tun, die evangelisch, katholisch und orthodox“ ist.⁵⁴ Wir müssen weiterhin an der Entwicklung universaler Lehren arbeiten, indem wir auf dem aufbauen, was bereits innerhalb der jeweiligen „Glaubensbekenntnisse“ erreicht worden ist.

Dies bringt uns zur zweiten Frage: Welche Aussichten bestehen für ein ökumenisches Dogma von der Kirche? Die Zwillingslehren vom Geist und der Kirche sind in den ökumenischen Bekenntnissen unbearbeitet geblieben, anders als dies beim trinitarischen und dem christologischen Dogma der Fall ist. Luthers „Kennzeichen der Kirche“ besitzen das Potential, sich zu einer wahrhaft katholischen Ekklesiologie zu entwickeln. In der Geschichte der lutherischen Kirche wurden sie allerdings weitgehend untergraben, vom Pietismus einerseits und von der Staatskirche andererseits.⁵⁵ An diesem Punkt haben Pfingstler meiner Ansicht nach einen wichtigen Beitrag zu leisten. Wenn die Kirche – wie ich in diesem Artikel zu zeigen versucht habe – als der durch den Geist angetriebene Leib Christi Teil der fortwährenden Evangeliumsgeschichte ist, dann muss die nächste Etappe in der Entwicklung des Dogmas die Zwillingslehren vom Geist und der Kirche (oder besser noch: vom Geist in der Kirche) sein. Pfingstliche Bekenntnisse des Glaubens könnten noch eine unentbehrliche Rolle in der zukünftigen Entwicklung der Ekklesiologie und Pneumatologie spielen.⁵⁶ Damit Pfingstler ihre Rolle gut ausfüllen können, ist es allerdings erforderlich zu wissen, was es bedeutet ein „katholischer Pfingstler“ zu sein: Jemand, der an die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ glaubt und Theologie auf eine Weise treibt, die mit Braaten gesprochen „evangelisch, katholisch und orthodox“ ist. Die ökumenischen Instinkte der frühen Pfingstbewegung sind wohlbekannt, doch sie können nur durch eine kohärente ekklesiologische Pneumatologie aufrechterhalten werden.

Ich habe hier einen Grundriss der Lehre von der Kirche als lebendiger

Tradition vorgestellt, von dem ich hoffe, dass er eine treue Ausarbeitung unseres Bekenntnisses zur „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ darstellt. Gerade eine solche Lehre der Kirche ermöglicht weitere dogmatische Entwicklungen und lässt sie hoffentlich schließlich Wirklichkeit werden.

54 BRAATEN: *Role of Dogma*, S. 53.

55 YEAGO, David S.: *The Church as Polity? The Lutheran Context of Robert W. Jenson's Ecclesiology*. In: GUNTON, Colin E.; JENSON, Robert W. (Hg.): *Trinity, Time, and Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, S. 201 – 237.

56 Das habe ich in meinem Buch versucht, s. CHAN, Simon: *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 21).

Terry L. Cross

Sind Pfingstler evangelikale Christen?

Eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten*

Katholizismus wie orthodoxer Protestantismus, so tief sie voneinander verschieden sein mögen, haben doch das eine gemeinsam, daß sie besonderes Gewicht auf die Werte legen, welche im Christenglauben gegeben werden und unaufgebbar sind. Für den Katholizismus ist das vor allem die Struktur der Kirche, für den Protestantismus seine ihm aufgetragene Botschaft. Beide haben jedoch in ihren besten Zeiten gewußt, daß sie damit die Einzigartigkeit, die Zulänglichkeit, die volle Gültigkeit und den Sinn von Gottes erlösender Tat in Christo zu wahren bestrebt waren [...] Nun ist es aber unerlässlich, sich der Erkenntnis nicht zu verschließen, daß es eine dritte Strömung christlicher Erkenntnis gibt, welcher sich zwar in vielen Punkten mit den erwähnten eng berührt, dennoch seine besondere Art hat. [...] Es sei kurz und vorläufig gesagt, was diese dritte Bewegung kennzeichnet. Es ist dies die Überzeugung, daß christliches Leben darin wurzelt, daß die Gegenwart und Macht des Heiligen Geistes heute erfahren wird [...] Wenn wir die Frage beantworten sollen: „Wo ist die Kirche?“ müssen wir zuvor fragen, wo ist der Heilige Geist als mit Macht gegenwärtig erkennbar? [...] Als Beispiel für jenes sei verwiesen auf den Nachdruck, mit dem das Leben aus dem Geiste als erfahrene und erlebte Wirklichkeit bezeichnet wird, welche geradezu eine seinsmäßige Verwandlung im Gläubigen einschließt. Da ich Besseres nicht zur Hand habe, schlage ich vor, diesen Typus christlichen Glaubens und Lebens als „pfingstlich“ zu bezeichnen.¹

* Dieser Text ist die Übersetzung des Vortrags mit dem Titel *Are Pentecostals Evangelicals? Re-viewing Theological Differences and Common Themes*, der auf dem Symposium „100 Jahre Berliner Erklärung“, veranstaltet vom Verein für Freikirchenforschung und dem Interdisziplinären Arbeitskreis Pfingstbewegung, am 28. Februar 2009 gehalten wurde. Die deutsche Übersetzung erschien im Dokumentationsband der Tagung, s. Cross, Terry L.: Sind Pfingstler Evangelikale? Eine Betrachtung der Theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten. In: *Freikirchenforschung* 19 (2010), S. 114–138 und wird hier in leicht überarbeiteter Fassung mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Vereins für Freikirchenforschung erneut abgedruckt.

1 NEWBIGIN, Lesslie: *Von der Spaltung zur Einheit: Ökumenische Schau der Kirche*, übers. v. Arthur GRAF; und Wolfgang METZGER. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 1956, S. 116 f. [Originalveröffentlichung: NEWBIGIN, Lesslie: *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church*. London: SCM Press, 1953.] Newbigin wurde 1936 von der Church of Scotland zum Pastor ordiniert und ging dann als Missionar nach Indien. 1947 wurde er in Madurai zum Bischof ernannt. Durchweg galt sein Interesse der ökumenischen Bewegung als weltweitem Trend.

Einleitung

Während diese Worte des Missionars Lesslie Newbigin, mit denen er im Jahr 1953 die Pfingstbewegung als dritte Hauptströmung kirchlichen Lebens und Zeugnisses beschrieb, nicht allzu wohlwollend aufgenommen wurden, standen sie in fast prophetischer Weise als Vorbote des Kommenden.² Der Pfingstbewegung fehlte es an kirchlicher Struktur und sie mied ökumenische Bemühungen. Manche Christen bezeichneten die Bewegung als „dämonisch“. Andere wiederum sahen sie als einen emotionalen Auswuchs afroamerikanischer Spiritualität, der unter den Armen und Unterdrückten Anklang fand, vor allem in der ländlichen und oftmals zurückgebliebenen Region der Appalachen in den Vereinigten Staaten. Beinahe fünfzig Jahre nach dem Beginn der weltweiten Bewegung forderte es immer noch großen Mut von Pfingstlern, ehrlich auf die Frage „Und wo gehen Sie denn zur Kirche?“ zu antworten. Mit anderen Worten: der Geist der Berliner Erklärung von 1909 lebte und gedieh auch 1953 immer noch überall auf der Welt. Und dennoch: Der pfingstliche Strom nahm zu.

Es ist erstaunlich, dass die Worte von Bischof Newbigin so vorausschauend waren – zumal sie vor 1960 fielen, also dem Jahr, in das die meisten Forscher den Beginn der charismatischen Bewegung datieren. Heute ist die pfingstlich-charismatische Bewegung mit weltweit über 500 Millionen Anhängern die drittgrößte Strömung des Christentums. Die Worte Newbigins waren jedoch nicht nur eine soziologische Prognose – sie gründeten auf *einer theologischen Beobachtung* zum Wesen der pfingstlichen Erfahrung und pfingstlichen Kirchen. Zum Großteil argumentiert Newbigin in seinem Buch zu Gunsten der biblischen und theologischen Position der Pfingstler! Beständig arbeitet er ein wiederkehrendes Thema aus der Schrift und der theologischen Reflexion heraus: *Es gibt eine „unlösbare Verbindung zwischen dem heiligen Geist und der Kirche“*.³ Er stellt sogar folgende (für einen schottischen Presbyterianer im Jahre 1953!) kühne These auf: „Heutzutage fürchten Theologen das Wort ‚Erfahrung...‘, doch die Schreiber des neuen Testaments sind ‚frei von dieser Furcht.‘“⁴

Dennoch haben nur wenige Pfingstler den Namen Lesslie Newbigin oder dessen Worte von 1953 gehört. Anders als Newbigin es von ihnen erwartet hatte, haben sie keinen Platz am ökumenischen Tisch eingenommen. Sie haben ihre

2 Im Jahre 1958 schlug Henry P. Van Dusen vom Union Theological Seminar (New York) vor, dass die Pfingstbewegung der beste Ausdruck der Tradition der *Believers' Church* sei. In einem ähnlichen Ton wie Newbigin, beschreibt er sie als eine dritte Kraft, die auf gleicher Ebene mit dem Protestantismus und der Römisch-Katholischen Kirche steht. „[Sie ist ein] dritter starker Zweig des Christentums.“ DUSEN, Henry P. van: Third Force in Christendom. In: *Life* 50 (1958), S. 113–124.

3 NEWBIGIN: *Von der Spaltung*, S. 119 f.

4 Ebd., S. 120 f.

eigene Erfahrung des Geistes nicht in ihren intellektuellen Reflexionsprozess mit einfließen lassen. Stattdessen haben sie sich mit einer Familie von Christen verbündet, die sich weigert, an der ökumenischen Diskussion teilzunehmen (namentlich die Fundamentalisten), und haben die theologische Reflexion einer anderen Familie von Christen überlassen, indem sie deren theologischen Methoden und Lehren gebrauchen (namentlich Evangelikale).

Dieser Aufsatz soll die Frage beantworten, ob Pfingstler als Evangelikale angesehen werden sollten (oder können). Auf diese Frage gibt es eine einfache Antwort: Ja und nein. Allerdings verlangt der Untertitel dieses Aufsatzes weitere Ausführungen, nämlich eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Die Antwort auf diese Fragen und Themen soll dabei entlang folgender Linien entwickelt werden: 1) Eine historische Untersuchung: Waren/sind Pfingstler tatsächlich Fundamentalisten? 2) Eine Untersuchung der theologischen Methode: Gibt es/oder sollte es einen Unterschied zwischen der pfingstlichen und evangelikalen theologischen Methode geben? 3) Eine Fallstudie in pfingstlicher Theologie: Wie könnte eine pfingstliche Ekklesiologie in einer nicht-evangelikalen Tonart aussehen? Die breitere Fragestellung (Sind Pfingstler evangelikale Christen?) soll somit in der Ausführung und Beantwortung dieser drei Punkte beantwortet werden. Selbstverständlich kann ich *nur* von Pfingstbewegung und Evangelikalismus in Nordamerika sprechen. Während es einige Berührungspunkte mit der kirchlichen Situation in Europa geben mag, ist mir bewusst, dass dieser Aufsatz eindeutig die Situation in den USA diskutiert.

Eine historische Untersuchung: Waren/sind Pfingstler Fundamentalisten?

Waren/sind Pfingstler Fundamentalisten? Es ist offensichtlich, dass die Bewegung, die in den USA als evangelikal bezeichnet wird, sich aus der früheren Form des Fundamentalismus entwickelt hat. War die Pfingstbewegung auch Teil dieser Geschichte? Diesen Punkt wollen wir einer sorgfältigen Betrachtung unterziehen.

Der Fundamentalismus-Begriff ist gegenwärtig meist negativ konnotiert. Fundamentalistische Muslime könnten Terroristen sein; fundamentalistische Christen könnten Bücherverbrenner in Schulgremien sein; fundamentalistische Juden könnten solche sein, die dem Buchstaben des Gesetzes folgen.⁵

⁵ Zwei interessante Bücher haben dieses Thema im Hinblick auf das Judentum, das Christentum und den Islam erneut aufgegriffen, s. ARMSTRONG, Karen: *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. New York: Alfred A. Knopf, 2000; RUTHVEN, Malise: *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Obwohl Armstrong und Ruthven sich den Fragen und Geschichtserzählungen unterschiedlich nähern, kommen sie zur gleichen

Einige Christentumsgeschichtler haben jedoch versucht, dem Fundamentalismus in Nordamerika ein menschlicheres Antlitz zu geben.⁶ Denn die Karikaturen „simplistisch“ oder „engstirnig“ treffen jedenfalls nicht sonderlich auf die Komplexität dieser Bewegung zu.⁷

Dennoch scheinen sich einige Eigenschaften zu bestätigen, vor allem das Schwarz-Weiß-Denken als Schutz gegen die Unsicherheiten der Moderne.⁸ Nachdem sich der Fundamentalismus in den 1920er Jahren gegen die Evolutionslehre, und in den 1930er Jahren gegen die historisch-kritische Exegese positioniert hatte, begann er in den 1940er Jahren zu zersplittern. Ein Hauptvertreter jedoch – Carl McIntire – nutzte das Radio und Printmedien, um mittels seiner Veröffentlichungen und streng exklusiven Verbänden den Fundamentalismus wiederzubeleben.⁹ Er bekämpfte die Bildung der *National Association of Evangelicals* (NAE) in den 1940er Jahren und die gesamte „neo-evangelikale Bewegung“, die seiner Ansicht nach liberalen Ansichten gegenüber zu offen eingestellt war. Während McIntire keine Pfingstler in seine Verbände eintreten ließ, wurden sie von der NAE zugelassen. Dennoch konnte McIntire durch seine fundamentalistische Rhetorik gegen die ökumenische Bewegung und seinen strengen Fokus auf die Schrift anscheinend eine große Anzahl Pfingstler auf seine Seite ziehen (obwohl sie in seinen Augen nicht würdig waren seiner Gruppe anzugehören!). Somit erschienen Pfingstler zunehmend wie Fundamentalisten, die in Zungen sprachen, und begannen entsprechend zu denken – obgleich sie in den meisten fundamentalistischen Kirchen nicht willkommen waren.

Waren Pfingstler Fundamentalisten? Nach Ansicht Donald Daytons, waren

Schlussfolgerung: In einer komplexen „modernen“ Welt, die immer mehr mit Unsicherheit gefüllt ist, gewährt Fundamentalismus Klarheit, Stabilität, Sicherheit, und Sinn.

- ⁶ MARSDEN, George M.: *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925*. New York: Oxford University Press, 1980; und CARPENTER, Joel A.: *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*. New York: Oxford University Press, 1997, S. 242 f.
- ⁷ STRANSKY, Thomas F.: Fundamentalists. In: LOSSKY, Nicolas (Hg.): *Dictionary of the Ecumenical Movement*. 2. Aufl. Genf: WCC Publications, 2002, S. 483–486. Dies ist ein außergewöhnlich einsichtsvoller Artikel, der verschiedene Facetten betrachtet. Einen anderen „Blickwinkel“ hat BAWER, Bruce: *Stealing Jesus: How Fundamentalism Betrays Christianity*. New York: Crown Publishers, 1997. Bawer ist weniger historisch als narrativ in seinem Ansatz; die wesentlichen Aspekte fundamentalistischen Lebens und Denkens können durch diese eher negative Sichtweise des Fundamentalismus jedoch leicht erfasst werden.
- ⁸ Der Fundamentalismus bekam seinen Namen von den fünf „Fundamentals“ des Glaubens, die in einer Traktatreihe zwischen 1910 und 1920 festgelegt wurden. Diese fünf Fundamentalüberzeugungen sind: (1) Unfehlbarkeit der Schrift; (2) Die Gottheit Jesu Christi; (3) Jesus Christus ist Erlöser; (4) die leibliche Auferstehung Christi; und (5) das zweite Kommen Christi. Ich werde später feststellen, dass die meisten Pfingstler diese – und noch einige weitere – Fundamentalüberzeugungen bestätigen würden. Meine These ist allerdings, dass die Bestätigung aus anderen Gründen erfolgt als es bei nicht-pfingstlichen Fundamentalisten der Fall ist – dies stellt einen signifikanten Unterschied dar.
- ⁹ CARPENTER: *Revive Us Again*, S. 204 f. McIntire gründete den *American Council of Christian Churches*, ebenso wie den *International Council*.

sie keine, weil sie eine andere Reaktion auf die Moderne befürworteten.¹⁰ George Marsden und Joel Carpenter wiederum tendieren dazu, die Pfingstler im Lager der Fundamentalisten zu verorten.¹¹ Die Arbeiten von Grant Wacker und Douglas Jacobsen erhellen diese Debatte, indem sie die Frage umformulieren. Grant Wacker scheint die Frage nach dem Fundamentalismus zu umgehen, obwohl seine Untersuchung den Zeitraum von 1900 bis 1925 umfasst. Statt die Pfingstler als Fundamentalisten zu kategorisieren und sie dadurch anderen Gruppen aus derselben Geschichtsepoche ähnlich zu stellen, erlaubt er es ihnen, für sich selbst zu sprechen. Er führt einige Charakterzüge der Pfingstler an, die oberflächlich betrachtet Ähnlichkeiten mit den Fundamentalisten aufweisen mögen, denen aber letztlich eine andere *raison d'être* zugrundeliegt.¹² So liest sich zum Beispiel sein Kapitel über „Autorität“ wie die Geschichte einer fundamentalistischen Baptistengruppe aus den 1920er Jahre, doch unterscheidet sie sich von dieser im Grundgedanken. Die Fluidität der Bewegung des Geistes und die Betonung des Restaurationismus markieren hier den Unterschied.¹³ In diesem Sinne ist der Grund dafür, dass die Bibel in einigen frühen pfingstlichen Schulen das *einzig*e Lehrbuch war, nicht in „intellektueller Engstirnigkeit“ oder „kulturellem Parochialismus“ zu suchen (was den meisten Fundamentalisten vorgeworfen werden könnte), sondern vielmehr darin, dass „sie sich schlicht sicher waren, dass es keine weitere Quelle bedeutsamer Informationen gab.“¹⁴ Das ist gewiss nicht die Logik eines Fundamentalisten. Ein weiteres Beispiel lässt sich in der Unfehlbarkeit der Schrift finden. Hätten die Pfingstler es für notwendig erachtet, auf den Angriff der Moderne auf die Bibel zu reagieren, dann hätten sie dies höchstwahrscheinlich auch getan. Doch für sie galt die Schrift als Geist-inspiriert und wurde daher schlichtweg in ihrer primären Bedeutung akzeptiert (eine Lesart des „evidenten Sinns“). Während also Fundamentalisten wie auch Pfingstler ähnliche Aussagen über die Schrift artikuliert haben mögen, war die grundlegende Logik ihrer Aussagen ziemlich verschieden.¹⁵

Douglas (Jake) Jacobsen hat uns in dieser Angelegenheit zu zusätzlicher Klarheit verholfen. Seine These ist, dass Historiker ebenso wie Theologen die Pfingstbewegung innerhalb eines „Zwei-Parteien-Spektrums“ des nordame-

10 DAYTON, Donald W.: „The Search for the Historical Evangelicalism“, George Marsden's History of Fuller Seminary as a Case Study. In: *Christian Scholar's Review* 23, Nr. 1 (1993), S. 12–33. Dieselbe Ausgabe enthält Repliken von Marsden und Carpenter auf Dayton.

11 CARPENTER: *Revive Us Again*, S. 237.

12 WACKER, Grant: *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. Dies ist meine eigene Zusammenfassung der Vorgehensweise Wackers, sie wurde jedoch in Gesprächen mit Wacker bestätigt.

13 Ebd., S. 71–73.

14 Ebd., S. 71.

15 Es ist diese Art der Diskussion, die ich im kürzlich erschienenem Buch von R. G. Robins (ein Schüler Grant Wackers) interessant finde, s. ROBINS, Roger G.: *A. J. Tomlinson: Plainfolk Modernist*. Oxford: Oxford University Press, 2004 (Religion in America Series).

rikanischen Protestantismus verorten wollen.¹⁶ Die eine Partei stellt das fundamentalistische/konservative Paradigma dar, während die andere das modernistische/liberale Paradigma darstellt. Zu Recht bemerkt Jacobsen, dass die Pfingstler – sollten dies die einzigen Zuordnungsmöglichkeiten sein – selbstverständlich den Fundamentalisten näher stehen als den anderen. Eine derartige Repräsentation der Bewegung, so fährt er fort, verkenne jedoch „sowohl das Genie als auch die Genese der Pfingstbewegung.“¹⁷ Er trägt im Weiteren vor, dass es durchaus einige Gründe dafür gibt, Fundamentalismus mit Pfingstbewegung zu verknüpfen – vor allem in Bereichen, in denen die „Modernisten“ die übernatürlichen Aspekte der Schrift angezweifelt haben. Doch die meisten Fundamentalisten haben sich keineswegs mit dem Glauben an das Wundersame angefreundet, wie es die Pfingstler getan hatten; sie schrieben Gottes Anwesenheit und Kraft der Vergangenheit zu.¹⁸ Daher sahen viele Fundamentalisten in Pfingstlern Fanatiker, weil letztere Gott in seiner Person zwar als beständig und widerspruchsfrei verstanden, gleichzeitig aber sein Interagieren mit der Welt als für Veränderungen offen betrachteten (die vor allem durch beharrliches Gebet beeinflusst werden können). Pfingstler waren gegenüber dem Hereinbrechen des Geistes in ihren Alltag radikal offen. Die Fundamentalisten wiederum sahen die Welt als ein geschlossenes System und hatten nur wenig Hoffnung, dass dieses von Gott unterbrochen würde. Fundamentalisten glaubten, dass Gott „die Wahrheit“ in der Bibel gegeben hatte und dass man diese Wahrheit deshalb lediglich vor materialistischen und humanistischen Angriffen der Moderne verteidigen müsse.¹⁹

Doch ein fundamentalistischer Geist hat die Pfingstbewegung überkommen und droht die Freiheit, die sie im Geist haben, zu ersticken. Es gibt immer noch Spuren einer fundamentalistischen DNS, die pfingstlichen Leitern und ihren Anhängern anhaften. Und obwohl sich diese DNS für einige natürlich anfühlt, ist sie tatsächlich dem fremd, was es bedeutet Pfingstler zu sein. Es ist dieses „Überbleibsel“, das zum Versuch führt, Schwestern und Brüder in Christus zu „bekehren“, die sich von uns unterscheiden, die katholisch, presbyterianisch, baptistisch oder etwas anderes sind. Es ist dieses Überbleibsel, das jeglichen Dialog missbilligt und behauptet, dass man Probleme ja 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.

Der Fundamentalismus raubt unseren pfingstlichen Frauen die Verheißung, dass Gott seinen Geist über sie ausgießen und sie gebrauchen wird; der

16 JACOBSEN, Douglas G.: *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003, S. 205, 402 f. Anm. 1.

17 Ebd., S. 203.

18 S. z. B. WARFIELD, Benjamin B.: *Counterfeit Miracles*. Carlisle, PA: Banner of Truth, 1976.

19 JACOBSEN: *Thinking in the Spirit*, S. 357.

Fundamentalismus gründet auf einer engen Sichtweise von Rationalität und „Wort“ und schließt damit das freie Wehen des Geistes aus; der Fundamentalismus sanktioniert unsere traditionelle nordamerikanische Kultur, anstatt wie ein geisterfüllter Prophet gegen sie zu sprechen; der Fundamentalismus stiehlt den Pfingstlern die Freude des geistgeleiteten Dialogs mit anderen Gläubigen. Leiter und Laien sollten die fundamentalistischen Tendenzen innerhalb der Pfingstbewegung als das ansehen, was sie tatsächlich sind – fremde Elemente, die unsere eigene Bewegung einnehmen und diese schließlich töten werden, indem sie ihren pulsierenden Lebenshauch mit der Decke der Intoleranz und enger Rationalität ersticken.²⁰ Im Wesentlichen stülpt der Fundamentalismus den Pfingstlern etwas grundsätzlich Fremdes über und ich meine es ist an der Zeit diesen Tumor zu entfernen.

Was also hat das mit unserer heutigen Frage zu tun? Ich möchte behaupten, dass obgleich Pfingstler anfangs wie Fundamentalisten gesehen wurden und sich einigen ihrer Attacken auf das liberale Christentum und der Moderne angeschlossen haben, sie dennoch *keine* Fundamentalisten waren. Dies ist für unsere Frage insofern wichtig, als die historische Genese der evangelikalen Bewegung unmittelbar im Fundamentalismus liegt. Während die Pfingstler also 1944 der NAE als Gründungsmitglieder beigetreten sind, kamen sie dennoch nicht als ein Teil jener fundamentalistischen Familie an den Tisch, der die meisten anderen Denominationen entstammten. Tatsächlich bestand in der Denomination, der ich angehöre (Gemeinde Gottes, Cleveland, TN), auf Grund ihrer pfingstlichen Anfänge eine dermaßen starke Aversion gegen Glaubensbekenntnisse, dass sie zunächst erst ein Glaubensbekenntnis verfassen musste, um der evangelikalen Bewegung beitreten zu dürfen.²¹

20 Obwohl ich nicht in katholischen Kreisen zu Hause bin, möchte ich doch hinzufügen, dass ich auch dort einige fundamentalistische Tendenzen beobachtet habe. Die Reaktion auf den Modernismus durch das Erste Vatikanische Konzil (1868–70), Papst Pius IX (1846–1878), und Papst Pius X (1903–1914), bringen einen fundamentalistischen Griff nach Sicherheit angesichts der Moderne zum Vorschein. Dies hält bis in die heutige Zeit an, und das nicht nur unter den Nachfolgern des Schweizer Erzbischofs Marcel Lefebvre. Manche Katholiken leben so, als hätte es das Zweite Vatikanische Konzil nie gegeben – und vielleicht tun dies auch Teile der Hierarchie!

21 1948 wurde schließlich ein „Glaubensbekenntnis“ angenommen. Es bleibt jedoch eine historische Tatsache, dass dieses Glaubensbekenntnis nur deshalb verabschiedet wurde, weil man sich ohne Glaubensbekenntnis der NAE nicht hätte anschließen dürfen. An diesem Beispiel wird deutlich, wie fremd die fundamentalistische DNS großen Teilen der Pfingstbewegung eigentlich war.

Eine Untersuchung der theologischen Methode: Gibt es einen Unterschied zwischen einer pfingstlichen und einer evangelikalen Methodik?

Während Pfingstler den Fundamentalisten vielleicht ähnlich sahen, aber keine waren, kann dies nicht in Bezug auf ihr Verhältnis zum Evangelikalismus gesagt werden. Pfingstler schlossen sich der NAE an; sie wollten Teil dieser konservativen Bewegung in Nordamerika sein. Sie waren es leid, Gegenstand von Verfolgung und religiösen Witzten zu sein. Sie hatten einen numerischen Zuwachs in den USA und sehnten sich nach der Anerkennung, die mit sozialem Aufstieg einhergeht. Also schlossen sie sich dem evangelikalen Lager an. Daraufhin wurden einige Veränderungen unter den Pfingstlern sichtbar: Die Anzahl der Frauen im Dienst sank in einem drastischen Ausmaß, und sie ist sehr niedrig geblieben; die Bibelschulen fingen an, ihre Pastoren anhand evangelikaler Lehrbücher auszubilden, während das Material zum Geist im Unterricht mündlich hinzugefügt wurde; und der Klerus wurde professionalisiert, wobei sowohl Klerus wie auch Laien weniger Betonung auf die Geistesgaben als Ausrüstung zum Dienst legten.²²

Dieser Abschnitt des Aufsatzes soll erörtern, ob es einen Unterschied zwischen der theologischen Methode der Pfingstler und der Evangelikalen gibt. Zuvor müssen wir jedoch die Frage stellen, ob der Evangelikalismus überhaupt eine Zukunft hat! Was meine ich damit? In kürzlich veröffentlichten Artikeln und Internetblogs häufen sich die Fragen zur Angemessenheit des Evangelikalismus für die Zukunft der Kirche in Nordamerika.²³ Als eine

22 Während die Veränderungen in Bezug auf Frauen vielleicht auch ein Resultat ihrer veränderten gesellschaftlichen Rolle in den 1950er Jahren waren, so glaube ich doch nicht, dass dies den enormen Rückgang hinreichend zu erklären vermag. Denn wäre dies lediglich einem sozialen Faktor zuzuschreiben, müsste man angesichts der sich verändernden Frauenrolle in der heutigen Gesellschaft einen Aufwärtstrend in der Frauenbeteiligung erwarten können, der so jedoch nicht eingetreten ist.

23 So etwa ein vor kurzem verfasster Artikel des Schriftstellers und Redners Michael Spencer aus Oneida, Kentucky, s. SPENCER, Michael: The Coming Evangelical Collapse. In: *Christian Science Monitor* (10.03.2009), <http://www.csmonitor.com/Commentary/Opinion/2009/0310/p09s01-coop.html> [abgerufen am 10.03.2009] Spencer bezeichnete sich selbst als „postevangelikaler Reformations-Christ auf der Suche nach einer Jesus-förmigen Spiritualität“, s. ebd. Der Essay, der die Beiträge einer Reihe seines Blogs InternetMonk.com zusammenfasst, beginnt mit folgendem Kommentar: „Wir befinden uns auf der Schwelle eines – binnen 10 Jahren eintreffenden – Zusammenbruchs des evangelikalen Christentums. Dieser Zusammenbruch wird dem Niedergang der etablierten protestantischen Welt folgen und er wird das religiöse und kulturelle Milieu im Westen verändern. Binnen zwei Generationen wird der Evangelikalismus ein von der Hälfte seiner Bewohner verlassenes Haus sein. (Zwischen 25 und 35 Prozent der Amerikaner sind heutzutage evangelikale Christen.) Im ‚protestantischen‘ 20. Jahrhundert florierten die evangelikalen Christen. Aber sie werden sehr bald in einem säkularen und feindlich gesinnten 21. Jahrhundert leben. Dieser Zusammenbruch wird die Ankunft eines antichristlichen Kapitels des post-christlichen Westens ankündigen. Intoleranz gegenüber dem Christentum wird auf ein

lose verbundene Gemeinschaft relativ konservativer Gemeinden ist die evangelikale Bewegung in den USA immer mehr zerstreut worden und hat an Relevanz verloren. Jüngste Skandale um einige NAE-Leiter, die Schlagzeilen gemacht haben, ebenso wie die Tatsache, dass sich viele Evangelikale den Stars der konservativen politischen Rechten angeschlossen haben, haben die einst vereinte Kraft in Splitterparteien aufgeteilt. Wenn die alte Metapher für die evangelikale Bewegung diese als eine hübsche Ansiedlung vieler kleiner Zelte unter einem großen Zeltdach beschrieb, dann kommt der momentane Zustand eher der Unordnung vieler kleiner Zelte unter einem großen zerrissenen und zwecklos gewordenen Überdach gleich. Möchte man die Metapher weiterführen, dann steht das evangelikale Überdach außerhalb der Stadt auf einem großen Feld, weitab der Realität des täglichen Lebens der gegenwärtigen spätmodernen, postmodernen und postchristlichen Ära. Der Evangelikalismus befindet in einer Krise, das steht außer Zweifel.²⁴

Sind die Pfingstler nun Teil dieser Bewegung? Ja. Sind Pfingstler mit Evangelikalen identisch? Nein! Meine eigene Universität (Lee University) wirbt für sich als eine „evangelikale, pfingstliche“ Ausbildungsstätte. Wir haben viele interessante Diskussionen darüber, was das nun bedeutet. Nur wenige Meter von Lee entfernt behaupten die Leute des Theologischen Seminars der Gemeinde Gottes, dass Pfingstler keineswegs Evangelikale sind. In der Tat nötigen sie uns, einen neuen theologischen Ansatz vorzulegen, der eher im Einklang mit unserer pfingstlichen Erfahrung und unserem pfingst-

Ausmaß ansteigen, das viele von uns in unserer Lebenszeit unvorstellbar gehalten hätten, und die öffentliche Politik wird gegenüber dem evangelikalem Christentum feindlich sein, da sie das Christentum als Gegenspieler des Allgemeinwohls betrachten wird.“

²⁴ Wer sind denn heute die Evangelikalen genau betrachtet? Vor vierzig Jahren hätte solch eine Frage nur einer einfachen Antwort bedurft, aber nun ist das anders. Während sich die Evangelikalen den Grundlehren der christlichen Orthodoxie verschrieben haben, so sind sie auch (angeblich) offen, die Welt in einen Dialog mit einzubeziehen. Die meisten Evangelikalen betonen eine persönliche Beziehung zu Christus, die sich in pietistischer Anbetung und einem pietistischen Lebensstil ausdrückt. Jedoch hat der Ausdruck „evangelikal“, wie Donald Dayton feststellte, schon seit über 15 Jahren eigentlich ausgedient. Dieser Ausdruck garantiert keinerlei akademische Präzision. Die Fülle der parakirchlichen Einrichtungen, die durch die evangelikale Bewegung entstanden sind, hilft ebenfalls nicht bei der Identifizierung der zentralen Merkmale der Bewegung. Dayton sagt: „Ich sehe mich nicht in der Lage anhand einer allgemeinen Sammelbezeichnung ‚evangelikal‘ das Spektrum der Bewegungen zu beschreiben, die in diesem Band abgedeckt sind. Darum werde ich dieses Wort so weit wie möglich vermeiden.“ S. DAYTON, Donald W.: *Some Doubts About the Usefulness of the Category „Evangelical“*. In: DERS.: *Variety of American Evangelicalism*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993, S. 245–251, hier S. 251. Der andere Herausgeber dieses Bandes, Robert K. Johnson, stimmt nicht mit Dayton überein und meint, dieser Ausdruck sei nach wie vor sinnvoll. Ich tendiere dazu, den Ausdruck dort als brauchbar anzusehen, wo er eine Form konservativen, pietistischen Christentums Nordamerikas beschreibt, aber ich meine nicht, dass es eine klare *theologische* Kategorie ist, die das gesamte kirchliche Spektrum miteinbezieht. Weiterhin behaupte ich, dass das evangelikale Überdach tatsächlich zerrissen ist und es scheint, als könne es nicht mehr repariert werden, da der Wille unter den übrig gebliebenen Mitgliedern fehlt, diese schwere und kostspielige Aufgabe in die Hand zu nehmen.

lichen Leben steht.²⁵ In meinen eigenen Publikationen habe ich mit Vehemenz die These vertreten, dass eine pfingstliche Theologie notwendig ist, die aber wiederum nicht so evangelikal sein kann, dass sie sich kaum von dem unterscheidet, was Carl Henry oder Millard Erikson schreiben würden! Pfingstlich zu sein sollte einen Unterschied in der Weise bewirken, wie wir über Gott und die Dinge Gottes schreiben. Doch bedeutet dies, dass „wir“ nicht mehr evangelikal sind? Impliziert dies ein Entweder-oder? Ein Sowohl-auch? Oder keines von beiden?

Die gemeinsamen theologischen Themen zwischen Evangelikalen und Pfingstlern sollten offensichtlich sein: Beide halten an der Form des christlichen Glaubens fest, die dem Protestantismus entspringt. Viele Pfingstler führen ihre Wurzeln auf die radikalen Reformatoren zurück, vor allem die Täufer und Pietisten, aber sie kommen auch aus dem Herzen der Reformation – von Luther und Calvin und sogar von Zwingli und Bullinger her. Unser Verständnis von Soteriologie – obgleich dies bei Evangelikalen sehr auseinander geht – stammt aus dem protestantischen Verständnis der Rechtfertigung allein aus Gnade. Unser Schriftverständnis – obgleich unterschiedlich schattiert – geht ebenfalls auf die Reformationszeit zurück.

Demnach müsste die Frage „Sind Pfingstler evangelikale Christen?“ wohl mit „ja“ beantwortet werden. Aber sind Pfingstler *dasselbe* wie Evangelikale? Gehen Pfingstler die Aufgabe der Theologie auf die gleiche Weise an wie Evangelikale? Darauf würde ich dezidiertes „nein“ zur Antwort geben – vor allem wenn jemand Evangelikale im Sinne des reformierten cessationistischen Lagers definiert. Wenn ich die Sachlage anhand des deutschen Kontexts und der deutschen Sprache erhellen darf, möchte ich sagen, dass *theologisch* betrachtet die Pfingstler in den USA eher *evangelisch* als *evangelikal* sind! Im Folgenden soll dies etwas genauer betrachtet werden, indem das Wesen der theologischen Methode in der systematischen Theologie untersucht wird.

Grundsätzlich ist Theologie eine Reflexion zweiter Ordnung über die pri-

²⁵ THOMAS, John C.: *Pentecostal Theology in the Twenty-First Century: Presidential Address to the Society for Pentecostal Studies*. In: *Pneuma* 20, Nr. 1 (1998), S. 3–19, hier S. 18. Thomas schlägt vor, eine pfingstliche systematische Theologie um das fünfältige (oder vierfältige) Evangelium zu entfalten: Jesus der Erlöser, der Heilige, der Geisttäufer, der Heiler und der bald wiederkehrende König. Er fährt dann mit der folgenden eher kühnen Aussage fort: „Ich bin davon überzeugt, dass eine pfingstliche Theologie, wenn sie von Grund auf geschrieben wird, um diese Kernsätze pfingstlichen Glaubens und pfingstlicher Lehre herum strukturiert sein wird.“ (Ebd.) Sicherlich sind Vorschläge, die aus benachbarten theologischen Disziplinen an die Systematische Theologie als Fach herangetragen werden, wie es hier bei dem Neutestamentler Thomas der Fall ist, in Betracht zu nehmen. Das Potenzial des fünfältigen Evangeliums ist meines Erachtens jedoch hinsichtlich einer pfingstlich-theologischen Methode der Zukunft begrenzt. Denn obgleich eine solche Methode aus der *Binnenperspektive* unserer Bewegung entwickelt werden muss, glaube ich nicht, dass es genug Einstimmigkeit in diesen Punkten gibt, um sie als zentralen Ausgangspunkt zu nehmen. Sie mögen unter Umständen einen *Katechismus* bieten, nicht aber einen gesamten systematisch-theologischen Entwurf. Aus meiner Sicht ist ein breiterer und dynamischer Rahmen zu bevorzugen, nämlich die Trinität.

märe Sprache Gottes in der Offenbarung.²⁶ Die Erzählung der Schrift bietet uns eine Originalquelle über die wir nachsinnen, wenn wir unsere Dogmen entwickeln. Doch Theologie ist keine bloße Wiedergabe der biblischen Erzählung. Theologie ist auch keine Wiedergabe einer Sammlung von propositionalen Wahrheiten in einer Sprache, die ihrer jeweiligen Zeit angemessener ist. Theologie ist eine kritische Befragung und Reflexion der „primären Wahrheit der Erzählung“, die nicht mit der Schrift gleichgesetzt wird, aber von der Sprache der Schrift geformt ist.²⁷ „Die Theologie existiert, um der Erzählung zu dienen, und nicht umgekehrt.“²⁸ Die Aufgabe der Theologie in der Interpretation der Erzählung liegt darin, in der Gemeinschaft der Zuhörer eine Antwort auf die Geschichte Gottes zu bewirken. Theologie findet nicht in einem Vakuum statt, sondern vielmehr in einer lebensempfangenden und lebensspendenden Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern im Reich Gottes. Um eine zusammenhängende Betrachtung der Erzählung zu ermöglichen und der Welt eine angemessene Antwort bieten zu können, bezieht die Theologie ihre Sprache, Konzeptionen und Tiefengrammatik aus der Erzählung des Gott-mit-uns-Ereignisses und aus den kirchengeschichtlichen Traditionen. Die Erzählung wiederzugeben, ohne ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Kontext herauszustellen, ähnelt dem in manchen Kirchen vorherrschenden Glauben, dass es für eine Predigt schon genüge, ständig auswendig gelernte Schriftpassagen zu zitieren. Tatsächlich haben Predigt und Theologie hierin etwas gemein: sie sind beide ein Nachsinnen, das an die Lektüre der primären Erzählung der Schrift gebunden ist.

An dieser Stelle ist hinzuzufügen, dass Theologie über den Gott nachdenkt, den wir in der Begegnung mit dem Heiligen Geist erfahren. Der Heilige Geist re-präsentiert das ursprüngliche Ereignis der Offenbarung Jesu Christi, indem er die Gute Nachricht in unseren Herzen lebendig macht und uns die Möglichkeit vergegenwärtigt, uns für oder gegen die daraus für die Ewigkeit resultierenden Implikationen zu entscheiden. Wenn wir die Botschaft des Evangeliums hören – die Wahrheit, dass Jesus *für mich* gelebt hat, gestorben ist, begraben wurde und von den Toten wieder auferstanden ist – dann begegnet uns der Heilige Geist in einer Re-präsentation [sprich: erneuten Vergegenwärtigung] dieses ursprünglichen Ereignisses der Offenbarung. Diese persönliche Begegnung mit Gott macht die Geschichte des Evangeliums lebendig und belebt gewiss unsere Seelen, und durch diese Begegnung mit dem Geist erfahren wir eine Transformation.

Theologie entspringt demnach dem Lesen der Sprache und Offenbarung der Schrift, denkt aber auch über den Gott nach, den wir in der Gegenwart

26 GRENZ, Stanley J.: *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993, S. 78. Vgl. PINNOCK, Clark H.: *Tracking the Maze: Finding Our Way Through Modern Theology from an Evangelical Perspective*. San Francisco: Harper & Row, 1990, S. 182.

27 PINNOCK: *Tracking the Maze*, S. 182.

28 Ebd.

erfahren. Dies heißt (anders als bei J. Rodman Williams) nicht, dass wir die Theologie an unsere Erfahrungen anpassen sollten.²⁹ Es geht vielmehr darum zu erkennen, dass Gott zwar der Gegenstand unserer theologischen Konstrukte ist, aber – und das ist wichtiger – dass *dieser Gott* ein Gott ist, der uns begegnet, uns transformiert und uns erneuert. Daher wird das, was wir über Gott zu sagen haben, von dem Gott, den wir erfahren, geprägt sein. Wenn wir lediglich eine Theologie unserer Erfahrungen schreiben, tappen wir in die Falle Schleiermachers und Feuerbachs und treiben anthropozentrische Theologie. Eine Theologie über den Gott zu schreiben, der uns begegnet, ignoriert zwar nicht die menschliche Teilnahme am Göttlichen, setzt aber ihren Fokus qua Gegenstand unserer Betrachtungen auf das Göttliche (eine deutlicher theozentrische Theologie). Ein bloßes Schreiben über Erfahrungen, die jeglichen Inhalts entbehren, verfehlt das, worum es in der Offenbarung Gottes *in Jesus Christus* geht.³⁰

Vergangene Entwicklungen in der Methodik der systematischen Theologie mögen sicher Anlass zu geringschätzigen Urteilen geben. Vor allem für Evangelikale bedeutete systematische Theologie oftmals eine Theologie „von oben“, verstanden im Sinne einer Theologie, die das präzise Wesen der Lehrwahrheiten für die Kirche aus propositionalen Aussagen der Schrift deduktiv ableitet. So aufgefasst stellt Theologie eine Taxierung der Offenbarung mittels Wahrheiten dar, die aus der Höhe herabgereicht wurden. Somit wird systematische Theologie *zu einem Arrangieren von Lehrsätzen in ein System*, das die Lehre aus der Höhe am besten reflektiert. Das Ziel dieser Theologie bestand darin, zu dem perfekten, umfassenden System zu gelangen.

Die auf die Reformatoren folgenden protestantischen Scholastiker schienen vor allem daran interessiert zu sein, ein rationales Theologiesystem zu konstruieren. Diese Gruppe hatte den größten Einfluss auf die evangelikale Theologie. Das klassische Beispiel einer solchen Systembildung findet sich in den Schriften von François Turretini, dessen *Institutio theologiae elencticae* (1679–1685) die Matrix für scholastisches Denken im 17. und 18. Jahrhundert darstellte und darüber hinaus sogar bis in die Princeton Schule des 19. Jahrhunderts und die daraus resultierende Theologie der Evangelikalen im 20. Jahrhundert hinein wirkte.³¹ Das System Turretinis beherrschte einen Großteil der amerikanischen theologischen Ausbildung souverän. Sein System wurde das „Konkordanzmodell“ der systematischen Theologie genannt, welches von einem „Verlangen, eine theologische Orthodoxie, ein System der ‚rechten

29 WILLIAMS, J. Rodman: *The Era of the Spirit*. Plainfield, NJ: Logos International, 1971, S. 55.

30 Diese Frage habe ich kürzlich an anderer Stelle behandelt, s. CROSS, Terry L.: *The Divine-Human Encounter Towards a Pentecostal Theology of Experience*. In: *Pneuma* 31, Nr. 1 (2009), S. 3–34.

31 Der Einfluss Turretinis wurde vielerorts bestätigt, s. KLAUBER, Martin I.: *Francis Turretin on Biblical Accommodation: Loyal Calvinist or Reformed Scholastic?* In: *Westminster Theological Journal* 55, Nr. 1 (1993), S. 73–86, hier S. 74–75; WARFIELD, Benjamin B.: *The Idea of Systematic Theology*. In: DAVIS, John Jefferson (Hg.): *The Necessity of Systematic Theology*. 2. Aufl. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1978, S. 127–167, hier S. 127–167.

Lehre', zu etablieren' angetrieben wurde.³² Von B. B. Warfield bis hin zu Millard Erickson ist die systematische Theologie dieser Vorgabe gefolgt, indem sie propositionale Wahrheiten postuliert hat, die in der Schrift als Lehren aus der Höhe (und von oben herab) geoffenbart sein sollen und ein quasi geschlossenes System darstellen, das nur sehr wenig Raum für das Geheimnis lässt. Der stärkste Verfechter dieses Systems war Carl F. H. Henry, dessen Propositionalismus ein beispielloses Niveau unter den evangelikalen Systematikern erreichte. Unter seiner Feder wurde die Glaubenslehre zu einer rationalen Darlegung des Glaubens aus den propositionalen Sätzen der Schrift selbst. Die Wahrheit war in der Bibel unmissverständlich aufspürbar und wurde daher ohne weiteres in ein Schema übertragen, das die gesamten biblischen Aussagen systematisierte. Laut Henry ist die Offenbarung Gottes restlos in der Schrift zum Ausdruck gebracht.³³ Er erklärt:

Offenbarung ist in der Bibel grundsätzlich ein kognitives Konzept: Gottes Enthüllung ist vernünftige und intelligible Kommunikation. Dem Denken und Willen Gottes entspringend, adressiert die Offenbarung Gottes das Denken und den Willen des Menschen. Als solche umfasst sie hauptsächlich eine Bewusstseinsaktivität, welche die Gedanken erhellt und sich auf die Überzeugungen und Handlungen der Empfänger auswirkt.³⁴

Es scheint, als sei für Henry die zum Empfang der Offenbarung einzig nötige Voraussetzung die kognitive Erkenntnis, die dann wiederum den Willen verändern würde. Dies ist eine Sichtweise, die das Ereignis der Schrift jeglicher Personalität und Subjekthafteigenschaft entledigt. Sie ist steril und rationalistisch. Das Ergebnis ist, dass Theologien, die sich aus dieser Sichtweise heraus entwickeln, ebenso steril wirken.³⁵

32 Die „Konkordanz“-Bezeichnung stammt aus GRENZ: *Revisioning Evangelical Theology*, S. 70. Das Zitat ist von MULLER, Richard A.: Scholasticism Protestant and Catholic: Francis Turretin on the Object and Principles of Theology. In: *Church History* 55, Nr. 2 (1986), S. 193–205: Muller sieht in Turretins Arbeit den Versuch die unsystematisierten Themen der Reformation (vor allem Calvins) zu „retten“, indem sie in einer „vollkommen systematisierten und gelehrten Form“ neu formuliert werden (ebd., S. 205).

33 S. z. B. Henrys mehrbändige Abhandlung, die zwar kein systematischer Entwurf ist, aber dennoch Aufschluss darüber gibt, welche Art von Theologie für ihn notwendig gewesen wäre, um einen systematischen Entwurf zu schreiben, namentlich eine Theologie der Offenbarung, s. HENRY, Carl F. H.: *God, Revelation and Authority: God Who Speaks and Shows*, Bd. 1. Waco, TX: Word Books, 1976.

34 HENRY, Carl F. H.: *God, Revelation and Authority: God Who Speaks and Shows: Fifteen Theses, Part Two*, Bd. 3. Waco, TX: Word Books, 1979, S. 248.

35 Vgl. die grundlegende Arbeit von LINTS, Richard: *The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993. Lints bietet einige exzellente „Entwicklungslinien“ für die Zukunft der evangelikalen Theologie an und beachtet dabei auch sehr sorgfältig die tiefgehende schwierige methodische Aufgabe der Theologie, am Ende läuft er aber gegen die gleiche Wand wie Henry: Offenbarung ist das integrative Element der systematischen Theologie und sie existiert nicht in der Form einer Person, sondern nur im „Gedruckten“ der Schriftausagen. Pfingstler begrenzen den Fokus der Offenbarung und der Theologie nicht bloß

Im Gegensatz zu dieser Sterilität versucht die Pfingstbewegung eine systematische Theologie zu entwickeln, die sich an die Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi ebenso wie an die Schrift gebunden weiß. In Anbetracht des Rufs der Kirche nach einer Theologie, die stärker aus dem Herzen als aus dem Kopf kommt und mehr mit Leben und Dienst in der Kirche verbunden ist, weist Alister McGrath die pfingstliche theologische Methode in eine sehr gute Richtung:

Diesen beiden Anliegen könnte nachgekommen werden, indem die Annahmen bezüglich des Wesens und der Aufgabe der systematischen Theologie hinterfragt werden. Es lässt sich argumentieren, dass hinter diesem Anliegen ein falsches und fehlerhaftes Verständnis vom Wesen der Theologie liegt, dem man gerecht werden kann, wenn neu entdeckt wird, worum es in der Theologie geht, anstatt sie vom Bereich der Spiritualität auszuschließen.³⁶

auf den „gedruckten Text“ der Schrift, weil der Geist die Bedeutung, die hinter dem Text steht, offenbart und uns in einer göttlich-menschlichen Begegnung als „Person“ trifft. Hierzu finde ich die Arbeit von James K. A. Smith außerordentlich hilfreich. Unter Gebrauch des Bilds „das Volk des Buches“, betont er, dass die frühen Christen nicht wie Sklaven an den Text gefesselt waren, sondern an die Botschaft des Textes, die ihnen durch den Geist gegeben wurde. Daher lautet seine These, dass die Pfingstler nach diesem christlichen Modell als Volk des Buches beschrieben werden könnten, nicht aber nach dem jüdischen Modell, s. SMITH, James K. A.: *The Closing of the Book: Pentecostals, Evangelicals, and the Sacred Writings*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 5, Nr. 11 (1997), S. 49–71. Zudem haben etliche Theologen, im Hinblick auf die evangelikale systematische Theologie, in den letzten Jahren begonnen, das Wort „systematisch“ als Bezeichnung für einen etwas weiter gefassten Zugang zu verwenden, als man es zuvor tat. Von Clark Pinnock stammt der Vorschlag, dass theologische Reflexion, sei es nun systematische Theologie oder eine andere Disziplin, von der Erzählung der Offenbarung ausgehen sollte, s. PINNOCK: *Tracking the Maze*, S. 186. Daniel Migliore hat die systematische Theologie als eine „lehrbildende oder konstruktive Theologie“ beschrieben, damit spricht er dem Aspekt des übergreifenden Systems die Eigenschaft ab, Hauptbestandteil der systematischen Theologie zu sein, und legt stattdessen die Betonung auf das Konstruktive, s. MIGLIORE, Daniel L.: *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991, S. 9. Robert King hat vorgeschlagen, die systematische Theologie als eine „gezielte Anordnung von Ideen“ zu verstehen, s. KING, Robert H.: *The Task of Systematic Theology*. In: DERS.: *Christian Theology*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1982, S. 1–34, hier S. 1. Von einer relativ neuen Zeitschrift für systematische Theologie heißt es, ihr Anliegen sei „das konstruktive Artikulieren der Bedeutung, der Kohärenz und der Implikationen der christlichen Ansprüche.“ (Diese Beschreibung stammt von Blackwell Publishers in Bezug auf das *International Journal of Systematic Theology*. Seit ihrer Ersterscheinung in 1999 ist diese Zeitschrift dieser Beschreibung treu geblieben). Alle diese Trends zeigen offenbar die Richtung an, welche die systematische Theologie in Zukunft einschlagen wird und dies passt sehr gut zu den Pfingstlern. Diese neueren Beschreibungen scheinen die Anliegen der Postmoderne aufzunehmen, und zugleich den Rationalismus der protestantischen Scholastik zu vermeiden. Bereits aus diesen Gründen, scheint ein solcher Zugang der Disziplin zum Vorteil zu gereichen, zumal damit sämtliche Altlasten bei einer Richtungsänderung getilgt würden.

36 McGRATH, Alister E.: *Evangelical Theological Method: The State of the Art*. In: DERS.: *Evangelical Futures*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000, S. 15–37, hier S. 22.

Allerdings gibt es immer noch treue Anhänger der alten Art des Evangelikalismus, der stärker seine fundamentalistische DNS als seinen zukünftigen Kurs reflektiert. Millard Erickson prangert beispielsweise an den Versuchen einiger postkonservativer Evangelikalen an, dass sie über das geschriebene Wort hinaus gehen oder dieses bei ihrer theologischen Reflexion hinter sich lassen würden. In der Übernahme des sog. Wesleyanischen Quadrilaterals (Schrift, Tradition, Erfahrung und Vernunft) in der Theologie sieht Erickson eine Verwässerung der Hauptnorm der Theologie, nämlich der Schrift.³⁷ Im theologischen Diskurs dürfe einzig und allein die Bibel als richtungsweisend und normativ gelten. Erickson bezeichnet Theologen, die das Gebiet der Propositionen verlassen, als „evangelikale Linke“ und fragt sich, ob sie überhaupt evangelikal genannt werden dürfen.³⁸

Diese Form des Evangelikalismus, wie sie Erickson vertritt, hat Clark Pinnock wiederholt als „paläo-reformierten“ Evangelikalismus bezeichnet. Seine Befürworter scheinen im 17. Jahrhundert stecken geblieben zu sein. Meist handelt es sich um Cessionisten, die nicht an das authentische Wirken des Heiligen Geistes und dessen Gaben in der heutigen Gemeinde glauben. Leider war dies der Ansatz, welcher die theologische Seite des Evangelikalismus dominiert hat. Die Tatsache, dass die Bewegung so dezentralisiert und so divers werden konnte, führt zur Frage, ob es in zwanzig Jahren überhaupt noch eine Bewegung geben wird, die man als evangelikal bezeichnen kann. Doch es gibt viele Evangelikale, die nicht Cessionisten sind (einige Wesleyaner und Anhänger der sogenannten „Dritten Welle“). Es gibt auch viele evangelikale Theologen, die das Anliegen der Postmoderne vorantreiben und die apologetische Plattform betreten, um sich den von Ungläubigen vorgebrachten Fragen zu stellen. Diese „linke“ oder „postkonservative“ Evangelikale (etwa Clark Pinnock, Stanley Grenz, Miroslav Volf, um nur einige zu nennen) „versuchen, evangelikale Positionen im Lichte der postmodernen Kritik am Aufklärungsfundamentalismus und -objektivismus zu überdenken“. In diesem evangelikalen Lager werden Pfingstler angenehme und stimulierende Weggefährten auf dem Weg der Theologie finden. Tatsächlich ist dieses Lager der einzige Ort, an dem Evangelikale überhaupt etwas produzieren, das erfrischend und provokativ genug ist, um mit Theologen außerhalb der eigenen kleinen Zirkel ins Gespräch zu kommen. Jene Evangelikale, „die in der Synthese des 17. Jahrhunderts erstarrt sind“, werden zunehmend erkennen, dass sie das gleiche Schicksal der Fundamentalisten teilen, aus denen sie

37 ERICKSON, Millard J.: *The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994, S. 47 f.

38 ERICKSON, Millard J.: *Where Is Theology Going? Issues and Perspectives on the Future of Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994, S. 96 f.; DORRIEN, Gary J.: *The Remaking of Evangelical Theology*. Louisville, KY: Westminster, John Knox Press, 1998, S. 194. Es ist bemerkenswert, dass die lange Liste der „progressiven Evangelikalen“, die Dorrien aufstellt, u. a. einen Pfingsttheologen einschließt: Steven Land!

einst hervorgegangen sind. Mit der folgenden Aussage formuliert Daniel Alvarez eine sehr treffende Kritik zu Mark Noll und David Wells:

Leider scheinen sich die Autoren schon entschieden zu haben, dass der protestantisch scholastische Konsens des 17. Jahrhunderts, der dann auch die Theologen festlegt, mit denen die Autoren sympathisieren, auch für andere Christen normativ ist und dass alles, was von diesem Konsens abweicht, *a priori* falsch oder irrelevant für christliche Reflexion ist.³⁹

Das Ergebnis der theologischen Aufgabe ist in einem solchen Ansatz bereits festgelegt. Pfingstliche Theologie kann ihre Ressourcen aber nicht aus dieser Art des theologischen Arbeitens schöpfen. Eine Theologie, die vom Geist erfrischt wird, würde sich niemals in eine Kellerbibliothek des 17. Jahrhunderts einsperren lassen.

Deshalb ist es außerordentlich befremdlich festzustellen, dass die theologische Ausbildung vieler Pfingstler gewöhnlich im Kontext eines evangelikalen Lehrbuches stattgefunden hat, an das der Lehrende mündliche Kommentare zum Geist dann irgendwo „anheftete“. Es ist Zeit, eine eigenständige pfingstliche systematische Theologie zu entwickeln, die aus dem Wind des Geistes und aus unserer Erfahrung Gottes ebenso wie aus dem geschriebenen Wort geboren ist; eine Theologie, die Glauben und Vernunft, Herz und Kopf integriert. Eine pfingstliche systematische Theologie kann keine evangelikale Theologie sein, welche die Geistesgaben irgendwo am Ende anfügt.

Während Pfingstler viele theologische Grundsätze mit anderen Christen teilen mögen, so haben wir Gott dennoch in einer Art und Weise erfahren, die andere so nicht bekennen. Anstatt also Theologie als eine Beschreibung unserer Unterschiede zu sehen, müssen wir begreifen, was für einen allumfassenden Unterschied unsere Erfahrung Gottes in allen Bereichen unseres Lebens – und besonders den theologischen – ausmacht. Für Pfingstler wird der Anfang und das Ende der theologischen Reflexion von der Erfahrung Gottes durch seinen Geist bestimmt. Das kann (und, wie ich glaube, muss) unsere *loci communes* (gemeinsame Positionen) und unsere theologische Methode radikal verändern. Wir mögen vielleicht evangelikal sein, weil wir an Wahrheiten, die uns über Generationen hinweg übertragen wurden, festhalten, aber wir sind nicht einfach bloß Evangelikale, die in Zungen sprechen! Wir sind Menschen, die vom Geist überströmt worden sind, wir wurden wie Saulus von unseren Pferden geworfen (Apg 9); deshalb können wir weder denken noch leben – und auch nicht so schreiben – als ob diese Erfahrung mit dem lebendigen Gott nur peripher wäre.⁴⁰

39 In der Tat ist auch die folgende Einschätzung von Daniel Alvarez korrekt: diese offiziellen Positionen der Evangelikalen scheinen gut durchdacht zu sein, schaut man jedoch genauer hin weisen diese Positionen eine „viel größere Nähe zur fundamentalistischen Agenda [auf], als sie selbst zuzugeben bereit wären“, s. ALVAREZ, Daniel R.: On the Possibility of an Evangelical Theology. In: *Theology Today* 55, Nr. 2 (1998), S. 175–194, hier S. 185.

40 Cross, Terry L.: The Rich Feast of Theology: Can Pentecostals Bring the Main Course or Only

Wie könnte also eine theologische Methode in einer solchen Art systematischer Theologie für Pfingstler aussehen? Ich möchte zunächst eine kleine Skizze eines solchen Vorhabens ausbreiten, bevor ich im letzten Abschnitt die Fundamente einer pfingstlichen Ekklesiologie lege.

Zunächst ist einer pfingstlichen systematischen Theologie am besten gedient, wenn eine robuste trinitarische Theologie das integrale Prinzip unserer Reflexionen darstellt. Warum ist dieser Ansatz vorzuziehen? Wenn Pfingstler beginnen, ihre eigene Theologie von „Grund auf“ zu schreiben und ihre ausgeliehenen evangelikalen Lehrbücher hinter sich lassen, dann müssen sie, so glaube ich, mit der essentiellen Erfahrung der direkten Begegnung mit dem Geist in unseren Leben beginnen. Warum ist dann aber „trinitarisch“ gegenüber „pneumatologisch“ vorzuziehen? Pfingstler behalten diese Begegnung mit dem Geist nicht nur denjenigen vor, die „geistgetauft sind“, da eine direkte Begegnung mit dem Geist aus ihrer Sicht bereits für die Erlösung notwendig ist. Demnach besteht diese wesentliche allgemeine Erfahrung eines jeden Gläubigen darin, dass wir dem Gott der Schrift begegnet sind und nun vor der Entscheidung stehen, ob wir ihm folgen oder nicht. Wenn wir uns zur Nachfolge Jesu entschließen, werden wir unmittelbar in ein besseres Gottesverständnis geführt. Der Gott der irdischen Erfahrung Jesu war wesentlich dreieinig. Jesus spricht mit dem Vater und tut nichts, was er nicht den Vater tun sieht (Joh 5). Jesus wird einen Tröster senden – den Geist, der sein Platz unter uns einnehmen wird (Joh 14 – 16). Man kann Jesus nicht alleine antreffen – weder in der Schrift noch in der Erfahrung der Gegenwart. Der Geist ist gegenwärtig als der, der uns für Christus umwirbt und unserer Sünden überführt. Der Vater ist gegenwärtig als Fokus der Herrlichkeit und Aufmerksamkeit Jesu, ebenso wie der unseren. Jesus betet darum, dass wir eins seien, so wie er und der Vater eins sind. Wie können wir das lesen, ohne eine komplexe, nuancierte Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist zu erkennen? In der Tat ist dies nicht nur was wir lesen, sondern es ist auch das, was wir in unserer direkten Begegnung mit dem dreieinigen Gott erfahren.

Deshalb bildet der trinitarische Ansatz einen perfekten Rahmen für unsere theologische Reflexion. Alle Aspekte des Lebens im Geist – die Erlösung, Heiligung, Geisttaufe, Heilung, die Erfahrung des kommenden Zeitalters in diesem gegenwärtigen Zeitalter – das alles kann durch das Prisma des trinitarischen Gottes „gelesen“ werden. Das Wesen Gottes (trinitarisch, gemeinschaftlich, relational) wird zum Paradigma für die theologische Reflexion

the Relish? In: *Journal of Pentecostal Theology* 8, Nr. 16 (2000), S. 27–47, hier S. 33 f., vgl. Cross, Terry L.: A Proposal To Break the Ice: What Can Pentecostal Theology Offer Evangelical Theology? In: *Journal of Pentecostal Theology* 10, Nr. 2 (2002), S. 44–73. Während ich dort herausgearbeitet habe, dass eine Theologie des „dritten Artikels“ unseres Bekenntnisses vielleicht einen hilfreichen Ausgangspunkt darstellen könnte, liegt mein Schwerpunkt in den letzten Jahren auf einer gesamttrinitarischen Theologie, die mir die adäquateste Methode für Pfingstler zu sein scheint – freilich schließt solch eine trinitarische Theologie für Pfingstler eine robuste Pneumatologie mit ein! Diese Methode führe ich abrisssartig in dieser Ausarbeitung vor.

jedes Lehrsatzes. Warum? Weil Pfingstler glauben, dass der Geist, der ihnen direkt begegnet ist und sie (gemäß unseres pietistischen Erbes) transformiert hat, zu Christus führt, welcher wiederum zum Vater führt. Das Wesen des dreieinigen Gottes bildet den Rahmen für die Diskussion über Gott und die Dinge Gottes (das heißt die Theologie selbst). Darum ist dieser Ansatz umfassender und grundlegender als die fünffältige/vierfältige Lehre. Die *Propria* der Pfingstler (z. B. Geisttaufe, Zungenrede, Geistesgaben) können in der detaillierten Ausarbeitung dieses Plans deutlich gemacht werden, aber es ist (zumindest mir) wichtiger, dass diese Gaben und Manifestationen nicht der Fokus des theologischen Rahmens werden. Diese Methode ist *theozentrisch*, sowohl dem Rahmen als auch dem Inhalt nach. Da ein Großteil der pfingstlich-charismatischen theologischen Reflexion (in gewisser Hinsicht sogar die Predigt) die Betonung auf die menschliche Erfahrung Gottes legt, dient eine trinitarische Theologie als Korrektiv dieser anthropozentrischen Theologie. Damit soll das fünffältige Evangelium nicht aufs Abstellgleis gestellt, sondern zum Herzstück der Christologie werden. Das integrative Motiv ist allerdings weiter gefasst und im Hinblick auf das Ganze des biblischen Zeugnisses umfassender.

Wenden wir uns nun einem Testfall für diesen Vorschlag einer pfingstlichen Theologie zu – der Entwicklung einer pfingstlichen Ekklesiologie.

Eine Fallstudie in pfingstlicher Theologie: Wie könnte eine pfingstliche Ekklesiologie aussehen?

Es sollte ausreichen, ein Beispiel innerhalb dieses theologischen Rahmens zu skizzieren. Pfingstler (und vor allem Evangelikale) sind dafür bekannt, dass ihnen eine Lehre der Kirche fehlt. Warum ist das so? Möglicherweise ist die wichtigste Lehre der Evangelikalen das Bekehrungsereignis, bei dem ein Mensch durch den Geist in Gott wiedergeboren wird. Pfingstler betonen dieses Ereignis in ebenso starker Weise. Eine individuelle (persönliche) Begegnung mit Gott findet statt; man kommt zu einer Entscheidung in Bezug auf Christus. Im Kontext der modernen nordamerikanischen Gesellschaft wird durch eine solche persönliche Entscheidung für Jesus Christus eine starke Betonung auf das individuelle Heil gelegt. Immer wenn eine Gruppe von Christen eine solche individuelle Bekehrung zum Zentrum ihrer Soteriologie macht, besteht die resultierende Schwierigkeit zumeist darin, eine Begründung zu finden, warum man sich als Gemeinde versammeln sollte! In dieser Hinsicht haben Pfingstler

* Vgl. Anm. 25. Der Unterschied zwischen dem fünffältigen und vierfältigen Evangelium besteht im Aspekt der Heiligung, der von einigen Pfingstlern mit dem Aspekt der Geisttaufe gleichgesetzt oder aber faktisch subsumiert wird, während andere an ihr als eigenständige Erfahrung auf dem christlichen Heilsweg festhalten.

eine große Gemeinsamkeit mit ihrem evangelikalen Gegenüber und besitzen darum ebenso wie jene auch keine repräsentative Ekklesiologie für eine solche Soteriologie. Die Kirche ist demzufolge kaum mehr als eine Ansammlung von Individuen, die ähnliche geistliche Erfahrungen gemacht haben.⁴¹ Dies bedeutet in der Regel, dass die Betonung stärker auf *der unsichtbaren* oder *geistlichen* Kirche liegt als auf *der sichtbaren* oder *institutionellen* Kirche.

Doch wenn sie die Methode der trinitarischen Theologie anwenden, so stellen Pfingstler die Frage: „Wenn wir vom Geist von neuem geboren werden, fügt uns dann nicht auch der gleiche Geist in den Leib Christi ein?“ Das heißt, unsere *Erfahrung* des Heiligen Geistes ist nicht nur ein individualistisches, mystisches Ereignis; sie ist ein persönliches, geistliches Ereignis das uns transformiert, indem es uns in die unsichtbare Gemeinschaft mit den Gläubigen einführt; und sie ist ein gemeinschaftliches, geistliches Ereignis, das uns vernetzt, indem es uns an die sichtbare Gemeinschaft der irdischen Lokalgemeinden bindet. Ohne das individuelle Erlebnis der Erlösung zu verleugnen, erweitern Pfingstler das Wirken des Geistes über die Wiedergeburt hinaus auf den Auftrag der Einheit der Kinder Gottes. Deshalb beginnt eine pfingstliche Ekklesiologie mit der Kirche als dem Volk der unmittelbaren Gegenwart und Kraft Gottes.⁴² Sie fragt zunächst nach dem *Wesen* der Kirche und dann erst nach der *Mission* der Kirche – obgleich ihr bewusst ist, dass diese beiden Momente nicht getrennt werden können, da wir – ebenso wie der dreieinige Gott – Missionare sind.

„Was ist die Kirche? Diese Frage ist das ungelöste Problem des Protestantismus. Seit den Tagen der Reformation bis auf unsere Zeit hat nie Klarheit darüber bestanden, wie sich die Kirche im Glaubenssinn, die Gemeinde Jesu Christi, zu der oder den Institutionen verhalte, die Kirchen heißen.“⁴³ Nach fünfzig Jahren ist Brunners Pointe immer noch gültig. Wie können wir Jesus, den Christus, und die Bewegung, die er begann, mit dem in Beziehung setzen, was zu einer hoch institutionalisierten Form von „Kirche“ geworden ist? Pfingstler, die für ihre Aversion gegen Formen und Riten bekannt sind, haben diese Frage anscheinend

41 In einem Kapitel über evangelikale Sichtweisen zur Kirche umreißt Bruce Hindmarsh die Schwierigkeiten einer evangelikalen Ekklesiologie, s. HINDMARSH, D. Bruce: *Is Evangelical Ecclesiology an Oxymoron?* In: REGENT COLLEGE THEOLOGY CONFERENCE, Stackhouse, John G. (Hg.): *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003, S. 15 – 37. Im selben Sammelband liefert Michael Jinkins einen herausfordernden Artikel, der im „Voluntarismus“ der evangelikalen Bewegung die Ursache für eine schwache Ekklesiologie sieht, s. JINKINS, Michael: *The Gift of the Church: Ecclesia Crucis, Peccatrix Maxima, and the Missio Dei.* In: STACKHOUSE, John G. (Hg.): *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003, S. 179 – 209.

42 CROSS, Terry L.: A Response to Clark Pinnock's "Church in the Power of the Holy Spirit". In: *Journal of Pentecostal Theology* 14, Nr. 2 (2006), S. 175 – 182, hier S. 24. In derselben Ausgabe geht Pinnocks Artikel diesem Beitrag unmittelbar voraus, s. PINNOCK, Clark H.: *Church in the Power of the Holy Spirit: The Promise of Pentecostal Ecclesiology.* In: *Journal of Pentecostal Theology* 14, Nr. 2 (2006), S. 147 – 165.

43 BRUNNER, Emil: *Das Missverständnis der Kirche.* Zürich: Zwingli Verlag, 1951, S. 7.

vollends ignoriert. Viele Pfingstler betrachten die Kirche als Versammlungsort für unsere Treffen, in denen der Geist auftaucht. Würden die Pfingstler jedoch, wie Clark Pinnock vorschlägt, ihre Kirchenerfahrung *theologisch reflektieren*, so könnten sie mithelfen „das Problem des Protestantismus“ zu lösen, das in der Reformation selbst nicht gelöst wurde.

Was bedeutet Kirche für Pfingstler? Ich meine, die Trinität gibt uns wichtige Erkenntnisse, um eine pfingstliche Ekklesiologie zu konstruieren. Obwohl der Geist eine wichtige Rolle in dieser trinitarischen Ekklesiologie aus pfingstlichen Perspektive einnimmt, ist es meines Erachtens im Hinblick auf die gesamte Kirche der Gegenwart inadäquat, mit dem Geist zu beginnen und mit dem Geist zu enden (was eine eher pneumatologische als trinitarische Ekklesiologie wäre). Pfingstler haben der kirchlichen Welt weit mehr zu bieten als lediglich ein paar „angeheftete“ Ideen über die Geistesgaben. Die Weise, wie die Trinität in unserer Mitte wirkt und wie der dreieinige Gott in unsere Lebenserfahrung eintritt, informiert unseren Glauben bezüglich dessen, was Kirche ist und was sie sein sollte.

Wie würde solch eine Ekklesiologie genau aussehen? Hier sind einige Merkmale, die meiner Meinung nach wesentlich für eine trinitarische Ekklesiologie aus pfingstlicher Sicht sind. Zum ersten würde bei der Beantwortung der Frage, „Was ist die Kirche?“ die Betonung auf dem Konzept der Kirche als dem Volk der unmittelbaren Gegenwart und Kraft Gottes liegen.⁴⁴ Dem Attribut „unmittelbar“ kommt hierbei vielleicht eine Schlüsselfunktion zu. Denn hinsichtlich einer pfingstlichen „Lösung“ des protestantischen Ekklesiologieproblems erscheint es mir bedeutend, dass Pfingstler, im Gegensatz zu fast jeder anderen Gemeinschaft, glauben, dass Gott *unmittelbar* zu uns kommen kann – das heißt ohne *die Vermittlung* der Kirche (bzw. darüber hinaus). Fast jede Ekklesiologie, die ich finden konnte, sah die Kirche in einer Schlüsselrolle bei der Vermittlung der Gnade Gottes an die Menschheit. Freilich gehe ich sehr wohl davon aus, dass der Kirche eine *sekundäre Rolle* in unserer Erlösungserfahrung zukommt – schließlich brauchen wir die Gemeinde, um das Reich Gottes in unserer Welt zu bezeugen, um die Botschaft der transformierenden Kraft des Evangeliums Jesu Christi anzubieten und um schriftliche Formen der Bibel anzufertigen und zu verteilen, damit Ungläubige das Evangelium hören und glauben können. Die Kirche spielt eine bedeutende Rolle in unseren

44 Seit über 15 Jahren schreibe ich an einer pfingstlichen Ekklesiologie. Ich begann gleich nach meiner Promotion, als ich in den pastoralen Dienst katapultiert wurde. Meine Ausbildung und mein Hintergrundwissen zum Thema Ekklesiologie waren sehr bescheiden, aber ich habe festgestellt, wie relevant und zutiefst theologisch dieses Thema sein kann (ich hatte zuvor angenommen, dass die Ekklesiologie zu „praxisorientiert“ sei, musste dieses Vorurteil einer Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis jedoch überwinden). Das Manuskript wird voraussichtlich innerhalb dieses Jahres vollendet sein und bald erscheinen. Darin bearbeite ich diese Themen mit größerer Sorgfalt und im Detail, s. Cross, Terry L.: *The Church: A People of God Presence and Power*, im Erscheinen, vgl. VOLF, Miroslav: *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998 (Sacra Doctrina), Kap. 1.

Leben; sie jedoch als *die Vermittlerin* des Geistes an die Menschen zu bezeichnen, oder zu meinen, es gäbe keinen anderen Weg für Menschen, Gott zu erfahren, setzt – aus meiner Sicht als Pfingstler – den falschen Schwerpunkt. Selbst wenn ich in der Kirche bin und das Wort Gottes gepredigt oder verlesen höre, ist es nicht letztlich der Geist des lebendigen Gottes, der mich umwirbt und mich zu Gottes Herz zieht? Gibt es nicht eine Form des *direkten und unmittelbaren Kontakts* mit Gottes Geist, den die Gemeinde selbst nicht bieten kann, weil ihr Zweck eher im Instrumentalen als im Unmittelbaren besteht?⁴⁵ Gott begegnet uns in einer direkten Konfrontation und verwandelt uns in unserem inwendigen Sein.

Was ist die Kirche? Die Kirche ist das Volk Gottes, das durch den Geist direkt von Gott verwandelt und berührt wurde. Eine zweite Antwort auf diese Frage Brunners lautet folgendermaßen: Als das transformierte Volk Gottes *reflektieren wir das Wesen Gottes*. Gott ist dreieinig. Das Wesen Gottes besteht darin, in Gemeinschaft zu leben. Weil wir von Gott berührt wurden, können wir das Wesen Gottes in unseren Beziehungen mit anderen Gläubigen (und auch anderen Menschen) widerspiegeln. Pfingstler haben kein Problem damit, von Wundern zu sprechen, wenn es um gesundheitliche oder finanzielle Probleme geht, die durch Gottes Kraft gelöst wurden. Ich möchte aber auch die transformative Botschaft der frühen Pfingstler ins Gedächtnis rufen, die den Schwerpunkt auf veränderte Leben und auf die Kraft Gottes setzte, die Menschen von der Gefangenschaft der Sünde befreit, um wie Jesus ein Leben der Heiligkeit zu leben und in der Kraft des Geistes zu wandeln. Grundsätzlich sollten Pfingstler die Kraft Gottes in ihrem Leben wirken sehen, nicht um die Dinge zu erhalten, die sie wollen – sondern damit ihr Charakter dem Charakter Gottes ähnlicher werde und unser Leben hin zu einer tieferen Relationalität miteinander verändert wird. So wie sich das Wirken des dreieinigen Gottes in Einheit (*ein* Gott) und Differenz (Vater, Sohn, Geist) ereignet, sind auch wir Menschen in seinem Ebenbild geschaffen (Gen 1,26 f.). Menschen reflektieren (zum Teil) Gottes Bild einerseits darin, dass sie qua Menschheit (Gott schuf Menschen) eine Einheit sind, und andererseits darin, dass sie qua Mann und Frau (Gott schuf sie, Mann und Frau) verschieden sind. Welche Folgen hätte es, wenn die Gemeinde die wahre Natur Gottes in diesem entscheidenden Profil seines Wesens reflektieren würde? Es würde bedeuten, dass niemand mehr um „Macht“ in unseren Kirchen konkurrieren würde – alle würden vielmehr verstehen, dass ein Unterschied in der Funktion, die in der Gemeinschaft ausgeübt wird, keine niedrigere oder höhere Wertebene in Gottes Augen darstellt. Wir würden Unterschiede in unserer Mitte zulassen, ohne nach einer erstickenden Uniformität in Aussehen oder Denken zu rufen (was heute unter Pfingstlern/Charismatikern leider alles andere als üblich ist).

⁴⁵ Diese Ideen entwickle ich weiter und erläutere sie anhand mehrerer Beispiele unterschiedlicher Denominationen und ihrem Verständnis zur Kirche als primärer Vermittlerin Gottes an die Menschen der Gegenwart, s. Cross: *The Church*, Kap. 1.

Ein abschließendes Argument zur Frage „Was ist die Kirche?“ scheint hier angebracht zu sein. Normalerweise verbringen wir sehr viel Zeit damit, über bestimmte Projekte, über Programme und sonstigem Drumherum nachzudenken, die das Hamsterrad unserer Kirche rund laufen lassen. Solange wir beschäftigt sind, meinen wir, doch wenigstens einiges richtig zu machen. Doch anstatt so viel Aufmerksamkeit darauf zu richten, *was wir tun*, sollten wir zunächst verstehen *wer wir sind*. *Die Mission* der Gemeinde sollte vom Wesen Gottes, und nicht von einer übergeordneten Kirchenbehörde oder von den Erwartungen der Gesellschaft bestimmt werden. Ich möchte auf Folgendes hinaus: Es ist das Wesen Gottes, nach außen zu drängen, über die mannigfaltige Gemeinschaft der Trinität hinaus in die Welt selbst – ja, hin zu den Fremden und Ausgestoßenen.⁴⁶ Gott ist derjenige, dessen Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Geist zu jener Mission überfließt, die Welten erschafft und die Welt erlöst. Gott ist ein Missionar. Daniel Migliore bringt es wie folgt vor: „Die primäre Mission der Gemeinde ist es, Anteil zu haben an der missionarischen Aktivität des dreieinigen Gottes in der Welt.“⁴⁷ Das heißt, dass das Wesen und die Mission der Kirche im Wesen und der Mission Gottes verankert sind. Was wir als Gemeinde *tun*, sollte aus unserem *Sein* hervorgehen.

Was also ist die Mission der Kirche für eine pfingstliche Ekklesiologie? Clark Pinnocks klare Aussage ist hier bestechend: Die Mission der Kirche besteht darin, in die Regionen dieser Welt hineinzugehen, die andere aufgegeben haben, und Gottes Gnade auf physische und geistliche Weise weiterzugeben; sie besteht darin, in ein anderes Land auszugehen, um jemanden aus den Schweineställen des Lebens zurückzugewinnen; sie besteht darin, in der Kraft des Geistes Gottes zu wandeln, so dass Dämonen fliehen und das Evangelium gepredigt wird und das Reich Gottes bis an die äußersten dunklen Grenzen dieser Welt vorangetrieben wird. Es ist eine Ekklesiologie der Kraft [*power ecclesiology*] wie Pinnock sie bezeichnet hat. Sie nimmt die Erkenntnis ernst, dass selbst Menschen mit den besten Absichten keinen anderen Menschen verändern können – nur eine direkte „Berührung“ des Geistes Gottes kann das tun. Daher predigen wir das Evangelium in der Kraft des Geistes, vielmehr aber leben wir das Evangelium in den Gräben und Seitengassen des Lebens, damit diejenigen, die am Rande stehen, die Armen und die Unterdrückten dieser Welt, von der Hoffnung der Erlösung in Jesus Christus hören.⁴⁸ Somit präsentiert die Gemeinde einen Gott, der nicht länger ein

⁴⁶ Clark Pinnock hat dies meines Erachtens am besten beschrieben in PINNOCK, Clark H.: *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. S. insbesondere das erste Kapitel, „Der Geist und die Trinität“, demzufolge die Rolle des Geistes darin bestehe, dass er den dreieinigen Gott nach außen treibt und die göttliche Liebe den Ungeliebten vermittelt.

⁴⁷ MIGLIORE, Daniel L.: *The Missionary God and the Missionary Church*. In: *Princeton Seminary Bulletin* 19, Nr. 1 (1998), S. 14–25, hier S. 17.

⁴⁸ Ich denke Pinnock hat Recht, wenn er behauptet, dass sich die Zeiten in Bezug auf das Konzept,

„ferner Gott“ ist, sondern der den Menschen *direkt und unmittelbar* begegnet und ihr Leben für immer transformiert.

Zwei weitere von Pinnock thematisierte Sachverhalte, sollten uns weiterführen: *Gemeindestrukturen* und *Individualismus*. Die Kommentare Pinnocks über die Sorgfalt bezüglich unserer Strukturen in den Pfingstkirchen, zeugen von seiner eigenen langjährigen Kirchenarbeit. Als Pfingstler haben wir oftmals mit nicht wenig Stolz auf „die Abwesenheit einer Struktur“ in unseren Gottesdiensten verwiesen (obwohl die meisten sehr wohl die „Gottesdienst-abfolgen“ in unseren Gemeindebriefen oder die ungeschriebenen „Strukturen“ unserer Anbetungszeiten durchschauen). In der Tat haben wir eine Vielzahl von Leitungsstrukturen in der Pfingstbewegung übernommen. Hier sind die Worte Pinnocks ziemlich hilfreich: „Viele verschiedene Strukturen können in effektiver Weise funktionieren. Die Hauptsache ist, darauf zu achten, dass die Formen mit denen wir arbeiten adäquat sind, [...] das Wirken Gottes zu fördern.“⁴⁹

Es mag noch etwas dauern, bis sich Pfingstler daran gewöhnen, dass Strukturen und Ämter „vom Geist gegeben“ sein können. Zugegebenermaßen, habe ich erst letztes Jahr begonnen meine eigene Haltung diesbezüglich zu überdenken, als ein römisch-katholischer Priester mich herausforderte zu erklären, warum ich der Ansicht sei, dass Geistesgaben nur spontane Aktivitäten sind und nicht in einem Amt (z. B. dem Bischof) verortet sein könnten. Meine erste Reaktion war typisch pfingstlich: Ich habe Bischöfe beobachtet, die allzu menschlich waren und anstatt durch ihr Amt Gott und dem Volk Gottes zu dienen, sich selbst oder der Erhaltung „ihrer“ Kirche gedient haben. Wie kann das „geistgegeben“ sein? Ich bin allerdings dabei, mein Denken diesbezüglich zu ändern, und die Worte Pinnocks haben mich auf diesem Weg weiter getrieben. Sicher besteht der wichtigste Punkt darin, dem Geist gegenüber offen zu bleiben; doch warum soll der Geist nicht auch in bestimmten Strukturen und Ämtern wirken, die den Strom der Absichten Gottes in unserer Welt befördern helfen? Warum sollen die „institutionellen Elemente nicht funktional und flexibel sein“? Ich glaube, dass sie es sein könnten, aber Pfingstler sollten der Welt zeigen, wie dies getan werden kann. Wenn wir behaupten, die Gaben Gottes in kraftvoller Weise unter uns zu haben, wie kommt es dann, dass sie im Bereich der Leiterschaft und der Ämter zu fehlen scheinen? Ich möchte damit niemandem zu nahe treten; es hat lediglich den Anschein als hätten wir ein System von Strukturen übernommen, ohne uns über deren geistliches oder ungeistliches Wesen sonderlich Gedanken zu machen. Was wäre, wenn die Struktur der

dass Sündenvergebung die primäre Sorge der Ungläubigen sei, geändert haben. Demnach fällt die Lehre der Rechtfertigung in die Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts. Heute hingegen ist das Wesentliche die Kraft, die uns verändern kann. Die Frage, die sich heute die meisten Ungläubigen stellen ist nicht: „Kannst du mir helfen, mit meiner Schuld vor Gott zu Recht zu kommen?“, sondern: „Kannst du mir helfen aus diesem Loch zu kommen, in dem ich stecke?“ Es ist eine Frage der Befreiung, der wahren Bekehrung und Heiligung.

49 PINNOCK: Church, S. 13.

Kirche den Gott der Kirche widerspiegeln würde? Was wäre, wenn die Art und Weise wie wir *Kirche praktizieren* tatsächlich die Weise reflektieren würde, wie wir die *Kirche in der Welt sind*?

Ein Punkt der meines Erachtens hierbei wichtig ist, liegt in dem, was Pinnock „Klerikalismus“ genannt hat. Die Idee, dass es unter dem Volk Gottes zwei verschiedene Kasten geben soll (Klerus und Laien) ist nicht nur lächerlich, sondern gottlos. Der Begriff „Klerus“, wie wir ihn heute gebrauchen, kommt im Neuen Testament nicht vor. Das ganze Volk Gottes soll auf der Ebene des „Diensers“ fungieren. Gilt das nicht besonders für ein Volk, das vom Geist Gottes berührt wurde und dem die Gaben des Geistes mitgeteilt wurden, damit sie in dessen Mitte wirken? Was uns in pfingstlich-charismatischen Kreisen eingeholt hat, ist ein noch stärker ausgeprägter Klerikalismus, wobei manche Leiter in den Kirchen Titel und Ehrungen fordern, die aus der Sicht Gottes für den Menschen nirgends vorgesehen sind. Das Ergebnis ist unübersehbar – die „Laien“ bleiben passiv und ohne Engagement im Gottesdienst oder bei Gemeindeaktivitäten, während der „Klerus“ den Dienst arbeitet. Wenn ich Eph 4, 11 – 14 lese, entspricht dieses Ergebnis dem genauen Gegenteil dessen, was Gott beabsichtigt. Das „Volk Gottes“ soll den Dienst tun, ausgerüstet und ausgereift im Leib Christi durch das Leitungsteam.

Wenn Pfingstler ihren Anspruch auf die Geistesgaben wirklich durchdenken, wie können sie dann eine Ekklesiologie entwickeln (egal ob in Praxis oder Theorie), die alle Begabung und Aufmerksamkeit auf einen Pastor bzw. Leiter fokussiert, anstatt die verschiedenen Mitglieder des Leibes Christi ernst zu nehmen, auf die Gottes Geist nach seinem Gutdünken seine Gaben austeilte? Sollte die Gemeinde nicht Anteil am „Dienst des Leibes“ haben, bei dem jedes Mitglied mit der Bereitschaft kommt, das zu teilen und beizutragen, was Gott ihm oder ihr gegeben hat? Anstelle dieses Verständnisses unserer Versammlungen in der Kirche vermitteln wir den Laien, dass jede Woche das Gleiche geschieht; wir scheinen sie aufzufordern, in einem Lehrsaal zu sitzen und passiv einer Person beim Reden zuzuhören; wir ziehen den Teppich der Erwartungen unter ihren Füßen weg – der Teppich, der sie erahnen lässt, was Gott tatsächlich tun könnte, wenn wir ihm nur erlaubten, frei unter uns zu wirken.

Pinnock hat Recht, wenn er uns daran erinnert, dass Tradition schwer und zäh an unseren Kirchen haftet wie eine eingebrannte Ölkruste an einem kaputten Motor. Wenn wir versuchen, Strukturen zu verändern, dann sollten wir geduldig sein und „bereit, uns einigem Widerstand zu stellen“. Die frühen Pfingstler fürchteten den Widerstand nicht, denn sie meinten vom Geist gehört zu haben, und sahen das Gehörte durch das Wort Gottes gestützt. Wir sollten uns nicht fürchten, die klare signalhafte Stimme des Geistes zu hören, die uns drängt, unsere schädlichen Kirchenstrukturen erneut zu überdenken, damit wir beginnen können, sie aus den Motoren unserer Kirchen zu entfernen. Nur auf diesem Wege wird der Geist von neuem fließen können und unsere Gemeinden werden so funktionieren, wie Gott es will.

Schließlich sollte eine trinitarische Theologie als methodischer Rahmen gewährleisten, dass unsere menschlichen Beziehungen in der Kirche die innertrinitarischen Beziehungen reflektieren. Das Wesen Gottes sollte sich im Wesen des Volkes Gottes widerspiegeln. Unser irdisches Leben wird zu einer Partizipation an der göttlichen trinitarischen Gemeinschaft emporgehoben. Die Wahrheit ist, dass wir keinem *deus solus*, sondern einem *deus communitatis* dienen. Dies prägt jeden Lehrsatz, der von Pfingstlern erörtert wird. Die Mannigfaltigkeit des dreieinigen Lebens wird zum integrierenden, systematischen Prinzip einer pfingstlichen Theologie. Catherine Mowry LaCugna stellt hierzu eine kühne Aussage in den Raum:

Die Lehre der Trinität ist letztlich nicht eine Lehre über Gott, sondern eine Lehre über das Leben Gottes mit uns und über unser Leben miteinander. Es ist das Leben der Gemeinschaft und der Einwohnung, Gott in uns, wir in Gott, und wir alle ineinander. Das ist die „Perichorese“, die gegenseitige Interdependenz, von der Jesus im Johannesevangelium spricht [...] (Joh 17, 20–21).⁵⁰

Die Gemeinschaft des Geistes ist nicht nur eine Ansammlung von Individuen, sondern ein gemeinschaftliches Leben, in dem wir in der Gnade Gottes wachsen und uns gegenseitig zu guten Werken anspornen. Das Leben im Geist ist kein Leben in Isolation und einsamer Wanderschaft. Es ist ein Leben der reichen Gemeinschaft mit Gott und anderen Menschen, denn in dieser Gemeinschaft Gottes entdecken wir unsere Gaben und unsere Berufungen; wir üben unseren Glauben und unsere Verantwortung aus; wir geben unser Leben als Salz und Licht für die Welt. Weil wir eine Gemeinschaft der Liebe sind, werden die, die Gott nicht kennen, durch unsere Handlungen der Obhut und Pflege sowie durch unseren respektvollen Umgang mit allem Leben angezogen. Die vom Geist geboren sind, tragen in ihren Herzen auch ein Verlangen nach Gemeinschaft mit Schwestern und Brüdern im Herrn. Ist Gottes Wesen durch seinen Geist in uns eingepflanzt, dann sehnen auch wir uns nach Gemeinschaft mit anderen gleicher Gesinnung im Glauben und verspüren zugleich die Sehnsucht, uns zu den Fremden und den Ausgestoßenen der Gesellschaft auszustrecken. Hinsichtlich der Plage des Individualismus weist uns Stanley Grenz einen ausgezeichneten Weg: „Wir wurden von der Sünde errettet, damit wir an der Gemeinschaft der erlösten Menschheit partizipieren, die in einer erlösten Welt lebt und die Gegenwart des Erlösergottes genießt [...] Wir wurden weder in die Isolation gerettet, noch um eine exklusive Beziehung mit dem dreieinigen Gott zu genießen.“⁵¹

50 LA CUGNA, Catherine Mowry: *God for Us: The Trinity and Christian Life*. New York: Harper, 1991, S. 228.

51 GRENZ, Stanley J: *Theology for the Community of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, S. 438 f.

Pamela M.S. Holmes

Geist, Natur und kanadische Pfingstlerinnen

Ein Gespräch mit der Kritischen Theorie*

Einleitung

Die Beteiligung von Frauen am geistlichen Dienst in den frühen Jahren der US-amerikanischen Pfingstbewegung und deren statistischer Rückgang in der darauf folgenden Zeit sind bereits mehrfach thematisiert und auf unterschiedliche Weise erklärt worden.¹ Für Kanada ist die aktive Mitwirkung von Frauen hingegen weniger gut dokumentiert. Aus meinen eigenen Forschungen² geht jedoch hervor, dass Frauen aktiv und in bedeutendem Maß an der Entstehung und Etablierung der Pfingstbewegung beteiligt waren. Ellen Hebdens hat beispielsweise mit ihrer „Kanadischen Azusa Street“, der Hebdens Mission in Toronto, einen sehr großen Einfluss ausgeübt bevor die männlich dominierten Pentecostal Assemblies of Canada (PAOC) gegründet wurde.³ Die erste offizielle Historikerin der PAOC war eine Frau, Gloria Kulbeck.⁴ Aimee

Sample McPherson, das kanadische Farm-Mädchen, das zu einer Evangelistin wurde, und Zelma Argue, Evangelistin und Schriftstellerin, waren sowohl in Kanada als auch in den USA aktiv im Dienst.⁵ Alice Wood leistete 1908 eine Pionierarbeit in Swift Current, Saskatchewan,⁶ 1911 begann Alice Belle Garrigou die Bethesda Mission in St. Johns, Neufundland, was schließlich zur Bildung der Pentecostal Assemblies of Newfoundland führte,⁷ und 1923 gründeten die Schwestern Carro und Susan Davis Gemeinden in ganz New Brunswick, Nova Scotia und Prince Edward Island.⁸ Selbst nachdem sich die PAOC formiert hatten, war es nicht unüblich, dass die Anzahl von Frauen im aktiven Dienst diejenige der Männer übertraf. Der einzige nennenswerte Unterschied lag darin, dass Männer ausschließlich andere Männer und keine Frauen als „Geistliche“ ordinierten, also in ein Amt, das die vollen Privilegien mit sich brachte, einschließlich des Wahlrechts und des Rechts, die Bewegung zu leiten.⁹ Bis 1984 mussten sich kanadische Frauen mit niedrigeren Bezeichnungen innerhalb der von Männern gegründeten hierarchischen Organisation abfinden, weil sie als „lizenzierte Predigerinnen“, „Diakonissen“, „Evangelistinnen“ und „Missionarinnen“ diesen untergeordnet waren.¹⁰ Selbst danach mussten sie sich noch bis 1998 gedulden, bis ihnen Zugang zu allen Leitungsfunktionen innerhalb der Organisation der PAOC gewährt wurde, einschließlich des des Generalvorstands [General Executive].¹¹

* Originalveröffentlichung: HOLMES, Pamela M. S.: The Spirit, Nature, and Canadian Pentecostal Women: A Conversation with Critical Theory. In: ALEXANDER, Estrelida; YONG, Amos (Hg.): *Philip's Daughters. Women in Pentecostal-Charismatic Leadership*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009 (Princeton Theological Monograph Series 104), S. 185–202. Übersetzung und Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung der Autorin und des Wipf&Stock-Verlags; alle Rechte vorbehalten.

1 HOLMES, Pamela M. S.: The „Place“ of Women in Pentecostal-Charismatic Ministry Since the Azusa Street Revival. In: HUNTER, Harold D.; ROBECK, Cecil M. Jr. (Hg.): *The Azusa Street Revival and Its Legacy*. Cleveland, TN: Pathway Press, 2006, S. 297–315.

2 HOLMES, Pamela M. S.: Ministering Women in the PAOC: A Feminist Exploration. In: WILKINSON, Michael (Hg.): *Canadian Pentecostalism: Transition and Transformation*. Montreal, QC: McGill-Queen's University Press, 2009 (McGill-Queen's Studies in the History of Religion 49), S. 171–194.

3 S. HEBDEN, Ellen: How Pentecost Came to Toronto. In: *The Promise* 1 (1907), S. 1–3; SLAGER, George C.: Letter to W. E. McAlister, 24 Mar 1954 (24.03.1954); HEBDEN, Ellen: This is the Power of the Holy Ghost. In: *The Apostolic Faith* 1, Nr. 6 (1907), S. 4, hier S. 4.4; NELSON, Roger: *And Your Daughters Shall Prophesy: The Impact of Dominant Ideology of Canadian Society on the Role of Women in the PAOC, Independent Inquiry*. Carleton University, Ottawa, ON: School of Social Work, 1994, S. 2, vgl. MILLER, Thomas W.: *Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*. Mississauga, ON: Full Gospel Publishing House, 1994, S. 39–44. Hebdens Ehemann James war ein Unternehmer, der ebenfalls in diesem Dienst involviert war, meist als Unterstützer der Arbeit seiner Frau.

4 KULBECK, Gloria G.: *What God Hath Wrought: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*, hg. v. Walter E. McAlister; und George R. Upton. überarb. Aufl. Toronto: Pentecostal Assemblies of Canada, 1958.

5 BLUMHOFER, Edith L.: *Aimee Semple McPherson: Everybody's Sister*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993 (Library of Religious Biography), S. 3.

6 KYDD, Ron: Canadian Pentecostalism and the Evangelical Impulse. In: RAWLYK, George A. (Hg.): *Aspects of the Canadian Evangelical Experience*. Montreal, QC: McGill-Queen's University Press, 1997 (McGill-Queen's Studies in the History of Religion 2), S. 289–300, hier S. 289.

7 JANES, Burton K.: *The Lady Who Stayed: The Biography of Alice Belle Garrigou, Newfoundland's First Pentecostal Pioneer, Volume Two (1908–1949)*. St. John's, Newfoundland: Good Tidings, 1983.

8 PARLEE, Fred H.: Carro and Susie Davis. In: *The Pentecostal Testimony* (1987), S. 16–17.

9 Frauen mit der Ordination „Ministerial License for Women“ hatten bis 1950 in der PAOC kein Stimmrecht, S. HOLM, Randall: A Paradigmatic Analysis of Authority Within Pentecostalism. Québec, Université Laval, Faculté de Théologie, PhD Dissertation, 1995, Kap. 7, „Ordination of Women“, insbes. S. 276.

10 Vgl. WORTMAN, C. M. (General Secretary, PAOC): Letter to Rev. J. Roswell Flower, General Secretary, Assemblies of God (22.06.1949) und *Report of the General Conference Committee, Re: Ordination*. Mississauga, ON: Pentecostals Assemblies of Canada, 1978. Zur Nennung von „Evangelistinnen“ s. die unterschiedlich langen Beiträge und Notizen in *Canadian Pentecostal Testimony* Nr. 2/13 (01.1923), S. 3; Nr. 8 (09.1921), S. 4; Nr. 1 (12.1920), S. 1; Nr. 1 (03.1921), S. 1, 4. Für „Missionarinnen“ s. *Canadian Pentecostal Testimony* Nr. 11 (12.1921), S. 3; Nr. 8 (09.1921), S. 4; Nr. 5 (04.1921), S. 2; Nr. 2/12 (12.1922), S. 1; Nr. 2/6 (06.1922), S. 1; Nr. 2/13 (1923), S. 5; Nr. 6 (05.1921), S. 3 und Nr. 2/6 (1922), S. 4. 1984 stimmte die Organisation für die Zulassung von Frauen zur Ordination, s. *Minutes of the 34th Biennial General Conference of the Pentecostal Assemblies of Canada, 1984*. Mississauga, ON: Office of the Secretary, 1984, S. 10–20 und die auf Fotokopie beigelegte Bemerkung auf S. 20. S. a. HOLM, Randall: Ordination of Women. In: *The Pentecostal Testimony* (1992), S. 2–4, hier S. 2.

11 Vgl. „36 Resolutions“, Anhang zu *Minutes of the 41st Biennial General Conference of the*

Der vorliegende Aufsatz möchte das dialektische Phänomen von Befürwortung und Ablehnung einer aktiven Beteiligung von Frauen in der kanadischen Pfingstbewegung untersuchen, wie es am Beispiel der PAOC als der größten nationalen Pfingstkirche in Kanada deutlich wird, und versuchen, dieses zu analysieren, indem Aspekte der Erfahrungen von Pfingstlerinnen in einen selbstreflexiven, kritischen Dialog mit den dezidiert fachübergreifenden Erkenntnissen der kritischen Theoretiker Theodor Adorno und Max Horkheimer gebracht werden. Diese Kritik versteht sich als radikale Kritik, wie es sowohl der kritischen Theorie als auch der Pfingstbewegung entspricht,¹² insofern sie versucht, zur Wurzel des Problems vorzudringen. Die damit verbundene Hoffnung ist es zu zeigen, dass das Problem des Patriarchats und der Beherrschung von Frauen innerhalb der Pfingstbewegung Teil eines viel tiefergründigeren, im westlichen Aufklärungsdenken verwurzelten Problems ist, das oft mit dem Willen und dem Wirken des Heiligen Geistes bei der Ermächtigung und Berufung pfingstlicher Frauen im Konflikt steht.

Die Kritische Theorie

Die Kritische Theorie ist ein fachübergreifender Diskurs, der in seinem Versuch, eine sich mit gesellschaftlichen Kernproblemen auseinandersetzende umfassende Sozialtheorie zu konstruieren, sowohl die Bedeutung der Theorie als auch die Bedeutung empirischer Studien hervorhebt. Als solche umfasst die Kritische Theorie eine Kritik der traditionellen bzw. konventionellen Sozialtheorie, Philosophie, Wissenschaft und Technologie sowie einer Reihe von Ideologien, samt ihrer religiösen Formen.¹³ Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich schwerpunktmäßig auf die Arbeiten von Max Horkheimer und Theodor Adorno, zwei der früheren Vertreter der Kritischen Theorie. Deren Interesse an der Rolle der Aufklärungsrationalität bei der Befreiung und Beherrschung der Menschheit im Zuge ihres Bestrebens, die Menschheit von der Kontingenz der Natur zu unterscheiden und zu befreien, kann Pfingstlern helfen, die ihnen begegnende Herausforderung zu verstehen, wenn sie der Führung des Geistes bei der Befreiung von Frauen in ihrer Mitte folgen.

Die Kritische Theorie speist sich aus marxistischem Gedankengut, das im 19. Jahrhundert eine starke Kritik an den durch die Industrialisierung ver-

Pentecostal Assemblies of Canada, 1998. Mississauga, ON: Office of the Secretary, 1998, S. 3–5 vgl. auch 5, 7, 16–17.

12 Ich habe an anderer Stelle in einem unveröffentlichten Aufsatz dargelegt, dass die Pfingstbewegung eine radikale Reformbewegung war, s. HOLMES, Pamela M. S.: A Crisis/A Call: An Exegesis and Contextualization of Jeremiah 2:1–13.

13 Ein Überblick zur Geschichte und den Anliegen der Kritischen Theorie findet sich bei WIGGERSHAUS, Rolf: *Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München: Hanser, 1986.

ursachten Ungleichheiten geübt und diese herausgefordert hat. Karl Marx und Friedrich Engels zufolge erforderte der Drang nach ständigem Wachstum in einem kapitalistischen, patriarchalen Wirtschaftssystem, dass die Natur und die Menschen als Ressourcen begriffen werden, die beherrscht werden müssen.¹⁴ Die Menschheit und die Natur waren laut Marx zwar grundsätzlich voneinander abhängig, die Natur stand allerdings im Dienst der Menschheit, insofern sie die „erste[...] Quelle aller Arbeitsmittel und -gegenstände“ darstellte.¹⁵ Jedenfalls lag der Wert der Natur, obwohl er geschichtlich gesehen allen menschlichen Gesellschaften vorausgeht, in seiner potentiellen ökonomischen Realisierung durch die menschliche Arbeit.¹⁶

Indem sie es ablehnt, den Marxismus als „geschlossenes System von gültigen Wahrheiten“¹⁷ zu betrachten, revidiert die Kritische Theorie das marxistische Denken in bedeutender Weise durch eine interdisziplinäre und kontextuelle Untersuchungsmethode. Mit dem Wandel der historischen Umstände verschieben sich auch die Ansätze und Akzente der Kritischen Theorie. Nach den Ereignissen des Zweiten Weltkriegs, welche die vorrangig jüdischen Forscher der frühen Frankfurter Schule zur Auswanderung von Deutschland nach Amerika zwangen, erweiterten Max Horkheimer und Theodor Adorno ihren früheren Schwerpunkt, der auf den ökonomischen Fragestellungen lag, zu einer breiteren und umfassenderen Analyse des Verhältnisses von Menschheit und Natur innerhalb moderner westlicher Gesellschaften.

In ihrem Buch *Die Dialektik der Aufklärung* betonten Adorno und Horkheimer, dass die als Rationalisierungsprozess verstandene Aufklärung Teil der Zivilisierung der Menschheit war. In ihrer Argumentation bezieht sich die Bezeichnung „Aufklärung“ eher auf eine bestimmte Form aufgeklärten Denkens als auf die Aufklärung im Sinne einer historischen Epoche. Aufklärung

14 Vgl. SALLEH, Ariel: *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern*. New York: St. Martin's Press, 1997, S. 72–73; PARSONS, Howard L.: Marx and Engels on Ecology. In: MERCHANT, Carolyn (Hg.): *Ecology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1994 (Key Concepts in Critical Theory), S. 28–43.

15 Vgl. SCHMIDT, Alfred: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Überarb., erg. und mit einem Postscriptum versehene Neuausg., 2., unveränd. Aufl. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1974 (Basis Studienausgaben), S. 8, s. a. 7–9, 19 f., der aus den Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels zitiert, s. bspw. MARX, Karl und Friedrich ENGELS: „Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten“, *Marx Engels Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz 1962 (MEW), S. 9–530, hier S. 21; MARX, Karl: „Kritik des Gothaer Programms“, *Marx Engels Werke*, Bd. 19, Berlin: Dietz 1962 (MEW), S. 13–32, hier S. 15; MARX, Karl: „Das Kapital. Erster Band: Kritik der politischen Ökonomie“, *Marx Engels Werke*, Bd. 23, Berlin: Dietz 1968 (MEW), S. 11–802, hier S. 192; MARX, Karl: „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, *Marx Engels Werke*, Erg.-Bd. 1, Berlin: Dietz 1968 (MEW), S. 465–588, hier S. 578. Eine Synopse der wichtigsten Zitate findet sich außerdem bei PARSONS: Marx and Engels

16 Vgl. SCHMIDT: *Begriff der Natur*, S. 7–9, 19 f., 22 f., 26 f.

17 Vgl. JAY, Martin: *Dialektische Phantasie: Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*. Frankfurt am Main: Fischer, 1976, S. 298.

und aufgeklärtes Denken werden gemeinhin als Befreiung von einer gewissen primitiven und früheren Existenzweise verstanden, in der Magie und Mythos zur Kontrolle von Bereichen des Lebens und der Natur herangezogen wurden, über die der Mensch scheinbar wenig Kontrolle besaß. Ein solches Verständnis ist jedoch den kritischen Theoretikern zufolge falsch. Magie und Mythos waren bereits aufgeklärtes Gedankengut, insofern sie zum ersten Schritt der Menschheit gehörten, sich von der Natur abzusondern. Als die Menschheit begann, sich vom Rest der natürlichen Welt als eine Spezies zu differenzieren, die bewusst im Modus von Ursache und Wirkung schlussfolgern und ihre eigene Existenz reflektieren konnte und sich so von den Unsicherheiten und Gefahren der Natur zu befreien versuchte, bediente sie sich bereits aufgeklärten Denkens. In ihrer Entwicklung über magische Rituale und Mythen hinaus kam die Menschheit schließlich dazu, die Natur als einen unpersönlichen Gegenstand wahrzunehmen, der ausgebeutet werden konnte. Folglich, und ironischerweise, stellen Horkheimer und Adorno fest, geschah es aus einer Binnenperspektive heraus, dass die Menschheit den Versuch startete, die Natur zu bewältigen, obgleich sogar heute noch aufgeklärtes Denken annimmt, den Mythos aus irgendeiner „Außen“-Position heraus zerstört zu haben.¹⁸

Das Ergebnis ist, dass obwohl die Denker der Aufklärung zwar glauben, Mythen durch das rationale Denken zerstört zu haben, sie bloß einen neuen Mythos übernommen haben, der besagt, dass die Aufklärung den Mythos destruiert habe und selbstverständlich streng rational sei.¹⁹ Darüberhinaus vertreten Horkheimer und Adorno die These, dass die Aufklärung, nicht anders als Mythen, letztgültige mythische Wahrheitsansprüche erhebt.²⁰ Sie betonen, dass die Aufklärung jene rationalistische oder empiristische Denkweisen und Methoden der Verifikation legitimiert hat, die es der Menschheit ermöglicht haben, die Natur zu beherrschen. Systeme, wie etwa die wissenschaftliche Methode, die Mathematik, die Physik und die formale Logik genießen hohe Wertschätzung, während Ansätze wie Religion, Ästhetik und spekulative Philosophie verhöhnt und entwertet werden.²¹

Dennoch sind sowohl das Identitätsdenken (d. h. der Glaube, dass die eigenen Konzepte Gegenstände restlos erklären und identisch mit der Realität sind) als auch die mathematische Logik und Berechnung, Methoden der Kontrolle und Beherrschung, die vom Selbsterhaltungstrieb gesteuert werden.

18 Vgl. HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.: „Dialektik der Aufklärung“: Philosophische Fragmente. In: DIES.: „Dialektik der Aufklärung“ und Schriften 1940–1950, hg.v. SCHMID NOERR, Gunzelin. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1987 (Gesammelte Werke 5), S. 13–290, hier S. 32–35. 49 f, 64 f.

19 WIGGERSHAUS: *Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, S. 368 f.

20 Vgl. HORKHEIMER/ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, S. 28–33, 47.

21 Vgl. ebd., S. 26–31, 47–49, 94–96, 280 f. Francis Bacon, der „Vater der experimentellen Philosophie“ wird hier dafür kritisiert, die Anliegen der Aufklärung negativ definiert zu haben.

Die Vernunft, so Horkheimer, ist eine „absolute“ und „letzte Wahrheit“ geworden, an der alles andere gemessen wird und sich als mangelhaft erweist.²² Abstraktion ist nach Horkheimers und Adornos Ansicht ein Mittel faschistoider Beherrschung geworden, und mit den neusten technologischen Fortschritten hat diese Vorherrschaft nur zugenommen.²³

Die Rolle des christlichen religiösen Denkens bringen sie mit der Erwähnung Martin Luthers in die Diskussion ein, dem sogenannten Vater der protestantischen Reformation, der am Prozess der Beherrschung beteiligt war, und mit ihm die protestantische Kirche.²⁴ Nach Horkheimers und Adornos Verständnis operiert die vermeintlich aufgeklärte menschliche Kultur aus einer säkularisierten religiösen Grundüberzeugung heraus. Diese Grundüberzeugung ermöglicht es dem Menschen, die Natur als das unterlegene, leblose, äußerliche und ausbeutbare „Andere“ zu betrachten. Die religiöse Grundüberzeugung besagt, dass Gott die Welt kontrolliert und beherrscht um „Seine“ eigenen Absichten zu erreichen. Die säkularisierte Variante besagt, dass der Mensch die Natur kontrolliert und beherrscht um „seine“ eigenen Absichten zu erreichen.

Hinzu kommt, dass nicht nur die äußere Natur, sondern auch die innere Natur des Menschen beherrscht wurde. Zur weiteren Vertiefung ihrer Analyse greifen Horkheimer und Adorno darauf zurück, was sie als das klassische Werk der westlichen Kulturgeschichte betrachten: die *Odyssee*.²⁵ An diesem homerischen Epos und den Abenteuern des Odysseus verdeutlichen sie, wie man(n) die Gefahren der natürlichen Welt und seiner eigenen Natur auf dem Weg zur Beherrschung seiner selbst, seines Hauses und seines Reichs bezwingt. Dies ist, so betonen sie, das fundamentale Prinzip aller menschlichen Kultur samt ihrer Aufklärungsrationalität: die Beherrschung der Natur – und zwar sowohl der inneren Natur des Menschen, d. h. jener Teile seiner selbst, die er mit seinen animalischen Instinkten assoziiert, als auch der äußerlichen natürlichen Umwelt. Beide werden als das „Andere“ im Gegenüber zum Mann und als Gefahr für den Mann verworfen und unterdrückt. Desweiteren tritt nicht jeder die Reise auf die gleiche Weise wie Odysseus an. Männliche Sklaven und Frauen stehen unter der Herrschaft des männlichen Befehlsherrn Odysseus, an Stelle der Gewährung des Rechts, die Kontrolle ihrer selbst und ihrer Umwelt direkt anzustreben.

Bezeichnenderweise verknüpfen Adorno und Horkheimer in dieser Diskussion die Beherrschung der Natur mit der Beherrschung der Frauen, wenn sie feststellen: „Als Repräsentantin der Natur ist die Frau in der bürgerlichen Gesellschaft zum Rätselbild von Unwiderstehlichkeit und Ohnmacht gewor-

22 Vgl. HORKHEIMER, Max: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. In: DERS.: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, hg.v. SCHMID NOERR, Gunzelin. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1987 (Gesammelte Werke 2), S. 179–268 insbes. 253.

23 Vgl. HORKHEIMER/ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, S. 28 f., 33–35, 48–55.

24 Vgl. ebd., S. 25–28, 41–43.

25 Vgl. ebd., S. 67–103.

den. So spiegelt sie der Herrschaft die eitle Lüge wider, die anstelle der Versöhnung mit der Natur deren Überwindung setzt.²⁶ Am Beispiel der Interaktion des Odysseus mit den Sirenen und ihren Liedern, mit Kirke und ihrer Sexualität und ihrer Fähigkeit, Männer in Tiere zu verwandeln, und mit Penelope, seiner treuen Ehefrau und dem Rätsel des Ehebetts, das aus einem Ölbaum gezimmert war,²⁷ zeigen Horkheimer und Adorno, dass Frauen mit den schwächeren, verführerischen, sexuellen und tierähnlichen Aspekten der Natur assoziiert werden. Es sind diese Aspekte in ihm selbst, die Odysseus beherrschen und kontrollieren muss, um wieder Anschluss an die zivilisierte Welt zu finden und seinen rechtmäßigen, herrschenden Platz in ihr einnehmen zu können.

Horkheimer und Adorno erkennen auch die prekäre Position, in der sich Frauen oftmals wiederfinden, wenn sie bemerken: „Wo Beherrschung der Natur das wahre Ziel ist, bleibt biologische Unterlegenheit das Stigma schlechthin, die von Natur geprägte Schwäche zur Gewalttat herausforderndes Mal.“²⁸ In ihrem Ansatz betrachten sie Patriarchat nicht als Familienkonstellation, sondern als eine soziale Form der Beherrschung, die sowohl die männliche Kultur als auch die Kirche gefördert haben und von der beide profitiert haben, indem sie die Arbeit und die Bemühungen von Frauen als ihre eigenen vereinnahmt haben.²⁹ Obwohl die Kritik Adornos und Horkheimers an dieser Beherrschung der Frauen für Frauen beleidigend ist, wie an der Behauptung deutlich wird, dass „die letzten Spuren weiblichen Widerstands gegen den Geist einer männlich dominierten Gesellschaft in einem Sumpf von armseligen Schwindeleien, religiösen Sekten und Hobbies“³⁰ feststecken, trifft ihr Argument zu. Indem Frauen mit der Natur identifiziert werden, sehen Kirche und Gesellschaft sie als das „Andere“ im Gegenüber zum Mann und daher von Natur aus, wesensgemäß dem Mann unterworfen. Die Kirche fügt dieser Beherrschung eine göttlich verordnete Legitimation hinzu, wenn sie im Rückgriff auf die „Schöpfungsordnung“ lehrt, dass „der Mann das Haupt der Frau“ und „die Frau dem Mann untergeordnet“ ist, und dass Gott dem Menschen die Erde untertan gemacht hat, unter Einschluss des Rechts, anderen Geschöpfen Namen zu verleihen.³¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass nach Horkheimers und Adornos Verständnis die gegenwärtige Kulturkrise tiefe Wurzeln hat, da die Aufklä-

26 Vgl. ebd., S. 94–96.

27 Vgl. ebd., S. 55–60, 81–83, 93–99.

28 Vgl. ebd., S. 280 f.

29 Vgl. ebd., S. 43 f., 94–96, 132–135, 280 f. HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.: *Dialectic of Enlightenment*, übers. v. John CUMMING. New York: Continuum, 1998, S. 21, 71–72, 109–11, 248.

30 Vgl. HORKHEIMER/ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, S. 282 f., aber auch HEWITT, Marsha: *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995, als Beispiel einer feministischen Kritik ihrer Arbeiten.

31 Vgl. HORKHEIMER/ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, S. 279–286.

rungsrationalität bzw. das Aufklärungsdenken das Herrschaftsprinzip aus uralten Zeiten aufgenommen hat. Diese Beherrschung umfasst alle unterschiedlichen Formen der Natur und geschieht durch herrschende Männer wie Odysseus. Im Ergebnis hat ein solches herrschendes Aufklärungsdenken die Menschheit zu einem Desaster geführt, anstatt sie zu zivilisieren und von den Unberechenbarkeiten der Natur zu befreien. Die Menschheit ist nun sowohl im psychischen als auch im kulturellen Sinne³² beherrscht, und die Natur, die im Zuge der Unterdrückung und Ausbeutung ernsthaft beschädigt worden ist, antwortet deutlich auf eine für menschliche Leben oft desaströse Weise. Doch während die Mutter Natur ohne die Menschheit überleben könnte, kann die Menschheit nicht ohne ihre Mutter Erde überleben.

Adorno und Horkheimer zufolge muss Aufklärung oder zumindest aufgeklärtes Denken nicht zwingend beherrschend sein.³³ Obwohl das Ziel des aufgeklärten Denkens in der Selbsterhaltung des Menschen bestand, die leider im Versuch der Naturbeherrschung angestrebt wurde, findet sich im Aufklärungsdenken auch ein anderes, stärker befreiendes Ziel, das sich einer solchen Beherrschung und jeglichem Machtmissbrauch entgegenstellt. Daraus folgt, dass die Aufklärung zwar selbstzerstörerisch gewesen ist, wahrhaftig aufgeklärtes Denken jedoch eine Veränderung bringen könnte. Leider war, soweit es ihre Situation bis zum Ende der 1940er betraf, das allzu mächtige Leitbild der Aufklärungsrationalität das dominierende, welches das zweite, stärker befreiende Leitbild, daran gehindert hat, sich zu entfalten.³⁴ Die Beherrschung hatte den Sieg davon getragen und das Ergebnis konnte nur ein Desaster sein, da die Menschen wahrscheinlich ihre Daseinsform in der Welt nicht ändern würden, bis es zu spät sein würde.

Gott, Natur und kanadische Pfingstlerinnen

Eine Möglichkeit, die Diskussion darüber zu beginnen, ob sich das von Horkheimer und Adorno beschriebene vorherrschende Erbe der Aufklärung in der kanadischen Pfingstbewegung zeigt, besteht darin, die Arbeiten kanadischer Pfingstler zu untersuchen. Ein Vergleich verschiedener Schriften aus drei Perioden der Geschichte der kanadischen Pfingstbewegung deutet darauf hin, dass innerhalb der Bewegung sowohl das destruktive Aufklärungsdilemma als auch das Verständnis einer gegenseitigeren Bejahung von Gott/

32 Vgl. ebd., S. 16 f., 25, 54–56.

33 Adorno und Horkheimer scheinen zwischen einem radikalem Bruch mit Aufklärungsrationalismus und der Verteidigung einer gewissen Art von kritischer Vernunft gegen bestimmte Formen von Irrationalismus ihrer Zeit zu oszillieren.

34 Vgl. HORKHEIMER/ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, S. 63.

Natur/Menschheit zu finden sind. Es scheint als habe die kanadische Pfingstbewegung ihre eigene „Dialektik der Aufklärung“.

Das erste Textbeispiel stammt aus den frühen Jahren, als Frauen in großer Zahl im geistlichen Dienst standen, sie allerdings zu einem Status zweiter Klasse degradiert wurden, als sich die PAOC gründeten und den Frauen die Ordination und das Stimmrecht vorenthielten. Eine Predigt der Evangelistin Zelma Argue, die in ihrem Werk *Contending for the Faith* aufgenommen wurde, bietet ein bemerkenswertes Bild von Gott, der Natur und den menschlichen Anfängen. Die biblischen Bilder, die Argue heranzieht spiegeln eine gewisse gegenseitige und verwobene Beziehung zwischen Gott, der Schöpfung und der Menschheit wider. Sie schreibt:

Vom Eden zum Paradies!
Vom ersten Buch Mose bis zur Offenbarung!
Von Ewigkeit zu Ewigkeit fließt der Strom Gottes immer weiter!

Durch die gesamten Seiten des wunderbaren Wortes strömt ein Fluss, kristallklar. Adam schaute diesen Strom. Moses hatte Anteil daran [...] Christus tauchte am Jordan in diesen Strom ein. Und dann sprach Er leidenschaftlich von dem Strom, der aus dem Inneren der Gläubigen fließen würde, wenn der Heilige Geist kommt [...]

Lebenspendender Fluss! Der Strom Gottes!
Kristallklar! Reinigend! Erfrischend! Heilend! Oh, jedes Bedürfnis wird gestillt, für die, die in diesen Strom eintauchen [...]

Sünde kam und mit ihr Vertreibung aus dem Garten [...] Jetzt schmeckten sie die Wasser. Das war der Strom von Mara. Aber jetzt waren diese Wasser bitter. Moses schrie zum Herrn und sprach: „Was sollen wir trinken?“ Gott zeigte ihm einen Baum, der – als er ihn in die Wasser geworfen hatte – die Wasser süß machte.

Denn der Baum, das „alt' rauhe Kreuz“ allein, konnte das versüßen, was die Sünde besudelt hatte [...]

Ah! Als der Fels geschlagen wurde strömten die Wasser hervor. Reichlich! Unentgeltlich! Ewig fließend! Sie mussten nur teilhaben. Und der geschlagene Fels war Christus.

„Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser!“ [...]

Am Jordan bestand Christus darauf, dass Er durch Johannes in die Wasser untergetaucht würde, damit in ihm alle Gerechtigkeit erfüllt würde. Seliger Fluss, in den wir hinein steigen können, unsere Sünden und Sorgen zurücklassen können, in dem wir unsere alte Natur für immer zurücklassen können, und auferstehen, um in der Neuheit des Lebens mit Christus zu wandeln [...]

Süßes Geheimnis! Wenn wir kommen um erlöst zu werden, trinken wir von den lebendigen Wassern. Aber wenn wir am Geist Anteil haben, strömen die lebendigen Wasser aus den Tiefen unserer Seele hervor, und bringen Leben auf das dürre Land

um uns herum. Wo immer ein Geist-erfülltes Kind Gottes hingehet, entsteht eine Oase. Neues Leben sprudelt hervor.

Gieße es in Strömen aus, Herr,
Auf das dürre Land
Bis es reicht an Erdens Rand.
In Gottes schönem Paradies strömt es immer weiter [...] Seliger Fluss, lebenspendender Strom – fließe weiter!³⁵

Das zweite Beispiel ist ein Auszug aus einem Lehrplan, der in den pfingstlichen Sonntagsschulen Kanadas von den 1970er Jahren bis in die späten 1980er Jahre in Gebrauch war, zu einer Zeit als innerhalb der PAOC heftig über die Frauenordination gestritten wurde.³⁶ Im Begleitheft *Lehrer für Erwachsene* zum Thema „Die christliche Familie“, das für den Gebrauch im Sommer 1982 konzipiert worden war, heißt es:

Als Gott die sechs Schöpfungstage vollendet hatte, wandte Er sich der Aufgabe der Spezialanfertigung des Mannes zu, den er als Verwalter seines Werkes bestimmen würde. Aus dem Staub der Erde formte Gott den Körper des Mannes – die höchste Form Seines schöpferischen Genies [...] Adam, der von Gott erschaffene Mann, lebte eine Zeit lang im Garten Eden. Er pflegte den Garten und ordnete alle Geschöpfe ein, die darin lebten [...] Gott hatte den Mann als ein soziales Geschöpf geschaffen und der musste jemanden haben, mit dem er sein Leben teilen konnte. Also erfüllte Gott Adams Bedürfnis nach Gemeinschaft, indem er Eva schuf [...] Die Frau wurde gemacht, um der „Vervollständiger“ des Mannes zu sein. Sie war dazu bestimmt, eine Hilfe zu sein, die ihn vollständig machen würde. Da die Einsamkeit eine der Hauptnöte Adams war, wurde Eva dazu bestimmt, jemand zu sein, mit dem er offen und intim kommunizieren konnte. Diese Kommunikation sollte sowohl verbal als nonverbal sein. Sie umfasste die intellektuelle, geistliche, emotionale und körperliche Dimension der Kommunikation [...]³⁷

Das Schülerexemplar desselben Lehrplans, *Einsichten für junge Erwachsene: Die christliche Familie*, fährt fort, Gott mit dem Männlichen und die Schöpfung mit dem Weiblichen zu verbinden und somit die hierarchischen Rollen zwischen Mann und Frau in der Ehe zu verteidigen. Als Antwort auf die Frage:

35 ARGUE, Zelma: *Contending for the Faith*. Winnipeg, MN: Messenger of God, 1928, S. 100–102.

36 1974 führte die Generalversammlung der POAC ihre erste formale Abstimmung über einen Antrag zur Frauenordination durch; vgl. *Minutes of the 29th Biennial General Conference of the Pentecostal Assemblies of Canada, 1974*. Mississauga, ON: Office of the Secretary, 1974, S. 4–6. Dieser und die darauf folgenden Anträge konnten sich bis 1984 nicht durchsetzen und selbst dann wurde 1988 ein Antrag eingereicht, der die Entscheidung zu Gunsten der Frauenordination rückgängig zu machen versuchte. Vgl. *Minutes of the 36th Biennial General Conference of the Pentecostal Assemblies of Canada, 1988*. Mississauga, ON: Office of the Secretary, 1988, S. 42.

37 Vgl. BROCK, Raymond T.; HEAD, Ronald G.: Study 1: Foundation for the Christian Family. In: *Adult Teacher: The Christian Family*. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1982, S. 6–12.

„In welcher Weise sind die Geschlechter grundlegend verschieden?“ antwortet Elisabeth Elliot

Eigentlich kommen wir erst in Genesis 2 so richtig auf die Unterschiede zwischen Männern und Frauen [...] Gott ließ Adam in einen tiefen Schlaf fallen, entnahm ihm eine Rippe aus seiner Seite und machte eine Frau [...] Daraus entnehme ich vier Wahrheiten, die auf den Unterschied zwischen Männer und Frauen verweisen:

Erstens wurde die Frau für den Mann geschaffen. Zweitens wurde sie von dem Mann geschaffen. Drittens wurde sie zum Mann gebracht und viertens erhielt sie ihren Namen vom Mann. Die Autorität, zu benennen, verwies auf die Übernahme der Verantwortung [...] ³⁸

Analog zur Verwendung der „Symbole von Männlichkeit und Weiblichkeit“, wie etwa Ehemann und Ehefrau, Braut und Bräutigam, mit denen Gott sein Verhältnis zu Israel und im Neuen Testament das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche beschrieben hat, betont Elliot, dass „Sexualität nicht lediglich eine biologische, sondern eine theologische Unterscheidung darstellt“. Daraufhin beantwortet sie die Frage: „Was ist das Wesen der Weiblichkeit?“ auf folgende Weise: „Eva wurde für Adam geschaffen. Geeignet, passend, anpassungsfähig. Die Tatsache, dass der weibliche Körper dafür gemacht ist, zu empfangen, zu tragen, zu gebären, zu ernähren, in den Tod hinabzusteigen, um einer anderen Person das Leben zu geben, verweist zusammengenommen auf ein reagierendes Wesen. C. S. Lewis sagte ‚Gott ist so männlich, dass im Vergleich dazu alles in der Schöpfung weiblich ist‘. Unsere Rolle besteht darin zu reagieren.“ ³⁹

Ein drittes Beispiel wurde 1997 verfasst, dreizehn Jahre nach dem Beschluss der Frauenordination in den PAOC, ⁴⁰ jedoch noch ein Jahr vor dem Beschluss, der es Frauen ermöglichte, jedes leitende Amt in der Organisation zu übernehmen, einschließlich des national gewählten Generalvorstands. ⁴¹ Cecily Gillespie verfasste einen Artikel in *The Pentecostal Testimony*, der den Titel trug „Vorurteile überwinden: Kann man gleichzeitig Umweltschützer und Christ sein?“. Darin versucht sie, pfingstliche Christen davon zu überzeugen, die „Stereotypen beiseite zu legen“, denen sie in ihrer eigenen Erfahrung begegnet ist, einschließlich des Folgenden:

[...] es ist eine weitverbreitete Überzeugung in der Umweltschützer-Szene, dass das Christentum die Schuld an der ökologischen Krise trägt [...] Das Christentum förderte die Angst vor der Natur sowie ihre Beherrschung und lieferte damit die Be-

38 Vgl. STEINBERG, Hardy W.: *Insight for Young Adults: The Christian Family*. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1982, S. 8–10.

39 Vgl. ebd. (Hervorhebung P. H.)

40 Vgl. *Minutes*, 1984, S. 10–20 und die als Fotokopie beigefügte Notiz vor S. 20.

41 Vgl. *Minutes*, 1998, S. 3–4, 5–7, 16–17 und „36 Resolutions“ als Anhang zu ebd., S. 4–5.

gründung dafür, dass die westliche Welt aufbrach, die Erde in allem, was sie hat, auszubeuten [...]

Obwohl es den Anschein hat, dass das Bewusstsein für Umweltfragen unter Christen zunimmt, bleiben immer noch etliche Vorurteile gegenüber Umweltschützern. Viele Christen denken, dass alle Umweltschützer die Erde anbeten. Sie seien alle New-Age-Anhänger, Gaianer und Pantheisten, die zur „Natur“ oder zur „Mutter Erde“ beten, anstatt zu dem Gott, der „sie“ geschaffen hat. ⁴²

Ungeachtet dessen, beharrt Gillespie auf der Grundlage ihrer eigenen Bibelauslegung: „wenn Gott diese Erde liebt, dann können wir es nicht rechtfertigen, sie für unsern eigenen Profit auszubeuten. Gott hat uns, ebenso wie Adam, berufen für die Erde zu sorgen“; sie geht sogar so weit festzustellen, dass

der gegenwärtige Zustand der Erde, samt der Zerstörung des Waldes, des größer werdenden Ozonlochs, der Smogwarnungen und so weiter ein Spiegel dafür ist, wie weit wir von Gott entfernt sind. Wenn wir zum Herrn kommen, dann können wir anfangen, die Schönheit seiner Schöpfung zu sehen, die Wichtigkeit, diese zu beschützen, und unseren Platz darin. Somit mündet die Errettung der Seelen in die Errettung der Schöpfung. ⁴³

Gillespie legt Pfingstlern nahe, ebenso wie David, die Propheten, Johannes der Täufer, Jesus, die keltischen Mönche und die Franziskaner „Zeit mit Gott in der Natur zu verbringen“, damit „Gott unsere Abhängigkeit von ihm prüfen kann, und um geistliches Wachstum und Erneuerung zu erfahren“; Christen müssten „lernen, wie man sich zu Gottes Schöpfung liebevoll verhält“ ⁴⁴

Während alle drei Beispiele die Tendenz haben, die verbreiteten Bräuche ihrer Zeit hinsichtlich der Begrenzungen und Freiheiten für Frauen widerzuspiegeln und vielleicht sogar zu legitimieren, gibt das letzte nur vor zehn Jahren geschriebene Textbeispiel nicht nur die Anliegen der oben genannten kritischen Theoretiker wieder, sondern veranschaulicht auch auf ziemlich deutliche Weise das dialektische Dilemma der kanadischen Pfingstbewegung. Obwohl Gillespie einräumt, dass es Stereotypen gibt, die Pfingstler wiedererkennen würden, etwa die teilweise auf christlicher Lehre gründende Überzeugung der westlichen Welt, dass die oftmals als „weiblich“ bezeichnete Natur zur Beherrschung und Ausbeutung da sei, plädiert sie auf der Grundlage ihrer Bibelauslegung dafür, dass Gott die Schöpfung liebt und dass Pfingstler davon profitieren könnten, sich als ein Teil der Natur zu betrachten.

Das zweite Textbeispiel, der Sonntagsschullehrplan, speist sich meiner Auffassung nach unbewusst aus der von Horkheimer und Adorno so scharf

42 Vgl. GILLESPIE, Cecily: Getting Past Our Prejudices: Can You Be an Environmentalist and Christian Too? In: *The Pentecostal Testimony* 78, Nr. 4 (1997), S. 12–15, hier S. 13–15, insbes. 13–14.

43 Vgl. ebd., S. 14–15.

44 Vgl. ebd., S. 15.

kritisierten dominanten Aufklärungsrationale der Herrschaft, sofern es den Versuch darstellt, den Regeln einer gesunden Lehre zu folgen, einschließlich der Berufung auf eine „objektive“ Grundlage und Autorität für diese Position.

Im Vergleich dazu sieht sich das erste Textbeispiel, Argues Predigt, nicht an die Vorschriften und Beschränkungen einer akademischen und aufgeklärten Rationalität gebunden, die damit prahlt auf „Objektivität“ zu beharren und sich selbst als „objektiv“ versteht. Es gelingt ihr darum, durch ihre eigene christozentrische und pneumatologische Interpretation der leicht zugänglichen biblischen Bilder die dominante und dominierende Ideologie und Praxis weitgehend zu umgehen. Im Vergleich zum Lehrplangentext, der in hierarchisch absteigender Gedankenführung mit Gott beginnt, dann über den Mann spricht und schließlich bei der Natur und der Frau endet, begann Argues Predigt in einer eher wechselseitigen Weise mit „Eden“, der Heiligen Schrift, der Ewigkeit und dem Strom Gottes, bevor sie dann zu den wichtigsten männlichen Figuren der Heiligen Schrift voranschreitet. Hier findet sich keine auf Gegensatz und Herrschaft beruhende Beziehung mehr. Obwohl Gottes Vorsehung in Christus als notwendig erachtet wird „[d]enn der Baum, das ‚alt‘ rauhe Kreuz‘ allein, konnte das versüßen, was die Sünde besudelt hatte“ wird sie allen angeboten, „alle, die Ihr durstig seid“, und sie wird im Überfluss und gratis angeboten. Obgleich sie deutlich eine patriarchale Weltanschauung widerspiegelt, insofern sie nur männliche Figuren aus der Schrift erwähnt und die vielen weiblichen Figuren unbeachtet lässt, ist das Verhältnis zwischen Gott, der Natur und der Menschheit in Argues Arbeit durch Relationalität und Verwobenheit gekennzeichnet. Bezeichnend für eine der großen frühen Evangelisten der Pfingstbewegung, war Argues Präsentation des Evangeliums nicht nur herrschaftsfrei, sondern auch wirksam. Sie führte viele Menschen zum pfingstlich-christlichen Glauben.⁴⁵

Ein vorläufiger Ausblick

Obwohl die Kritik von Horkheimer und Adorno die verschiedenen Religionen der Welt einschließt, enthält ihre Arbeit selbst eine unübersehbare religiöse Komponente: Eine wahrhaft menschliche Welt ist gänzlich anders als alles, was die Menschheit jemals gekannt hat. Ähnlich wie Marx,⁴⁶ sind sie der Meinung, dass die Religionen, einschließlich des Christentums, einen Protest gegen Ungerechtigkeiten und den Status quo beinhalten, ebenso wie die Hoffnung und Sehnsucht nach einer menschlicheren Existenz, die sich oft-

45 Argues Name und ihre Artikel finden sich über sämtliche Ausgaben der frühen kanadischen *Pentecostal Testimony* hinweg verteilt.

46 MARX, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung. In: DERS.; ENGELS, Friedrich: *Werke*, Bd. 1. Berlin: Dietz, 1976 (MEW), S. 378–391, hier S. 378–381.

mals in Form von Utopien in den Lehren vom Himmel und von einer jenseitigen Existenz niederschlagen.⁴⁷

In Horkheimers und Adornos Ansatz spiegelt sich ihr jüdische Erbe, das eine Benennung Gottes oder des Heiligen verweigert,⁴⁸ wenn sie betonen, dass der einzige Weg zu einer solchen menschlichen Welt in einer auf umfassender, radikaler und vielschichtiger Kritik beruhenden fortwährenden Negation besteht, einer Negation der von Menschen geschaffenen Welt, die eine Welt ist, die niemals dem namenlosen Anderen Gottes gleichkommt. Die von ihnen angewandte Methode der konsequenten Negativität leitet sich aus einer Revision der Hegelschen Dialektik her, wobei es niemals zu einer Synthese kommt, da eine solche Art von Synthese voreilig wäre.⁴⁹ Eine wahrhaft menschliche Welt ist in dem Kontext, den die Menschheit für sich selbst geschaffen und erfahren hat, undenkbar. Sie ist gänzlich „anders“, was eine Beobachtung ist, die nur in der Religion zum Ausdruck kommt. Darum auch die Notwendigkeit einer konsequent negativen Dialektik, bei der jegliche vermeintliche Synthese oder jeglicher konstruktiver Vorschlag stets vorläufig und suspekt bleibt. Auf den „Himmel“ mag man zwar hoffen, doch er ist niemals in dieser Welt erreichbar.⁵⁰ Horkheimer und Adorno haben die Kirchen auch dafür kritisiert, im Streben nach ihrer eigenen institutionellen Selbsterhaltung vor dem Status quo kapituliert und dabei oftmals ihre potentiell befreiende Botschaft zum Schweigen gebracht zu haben.⁵¹

Darin, so meine These, liegt die radikale Wurzel des Problems innerhalb der kanadischen Pfingstbewegung, das sich auf unterschiedliche Weise zeigt, auch – aber nicht nur – in der hierarchischen Beherrschung von Frauen innerhalb der Pfingstbewegung durch privilegierte weiße Männer. Vorherrschende aufgeklärte Rationalitäten und aufgeklärte und zivilisierte Formen von Sein in der Welt, die sich die Menschheit im Westen zu ihrem eigenen Nutzen erschaffen hat, wurden übernommen, wobei das Wirken des Heiligen Geistes einschließlich der Befähigung von Frauen zum Dienst und zur Leitung unterdrückt wurde. Trotz ihrer Ablehnung diesseitig-weltlicher Denkweisen wurde die Pfingstbewegung innerhalb des modernen Wertesystems inkulturiert und lernte, darin zu denken. Abgesehen von Gott ist das alles, was wir kennen. Daher ist es entscheidend zu erkennen, dass Beherrschung ein Teil der

47 Vgl. z. B. HORKHEIMER, Max: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, hg. v. Werner BREDE. Frankfurt am Main: Fischer, 1974, S. 278 f. und HORKHEIMER, Max: *Theismus – Atheismus* (1963). In: DERS.: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973: Philosophisches, Würdigungen, Gespräche*, hg. v. SCHMID NOERR, Gunzelin. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1985 (Gesammelte Werke 7), S. 173–186, insbes. 185 f.

48 Vgl. OTT, Michael R.: *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion: The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation*. Lanham, MD: University Press of America, 2001, S. 10.

49 Für eine ausführliche Diskussion dieses Ansatzes vgl. ADORNO, Theodor W.: *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

50 Vgl. z. B. HORKHEIMER: *Notizen*, S. 61.

51 Vgl. HEWITT: *Critical Theory of Religion*, S. 207 ff.

Aufklärung und unserer eigenen Denkweise ist, weil unsere Inkulturation in der Aufklärung eine nachteilige Wirkung für die Frauen in unserer Mitte gehabt hat, die weiterhin widersprüchliche Botschaften darüber empfangen, wer sie sind und wie sie auf Gottes Ruf und Führungen antworten sollen.

Obwohl dies ein wichtiger Aspekt des vorliegenden Projektes darstellt, weil damit starke Autoritätsansprüche verbunden sind, muss die Analyse der Ursachen und Folgen dieser nachteiligen Wirkung über eine einfache Berufung auf verschiedene Bibelstellen, die von verschiedenen Gelehrten unterschiedlich ausgelegt werden, hinausgehen. Sie muss auch über das Rekapitulieren und Kommunizieren der enormen und vielfältigen Beiträge, die Frauen zur Pfingstbewegung sowohl zu Hause als auch auf der ganzen Welt geleistet haben, hinausgehen. Noch einmal: Obwohl dies alles von großer Wichtigkeit ist, weil es die Frage nach der Beteiligung von Frauen in einem sozialhistorischen Rahmen verortet, anstatt sie in einer abstrakten ewigen Aussage zu fassen, reicht diese Art der Analyse nicht aus. Pfingstler müssen zum Anfang zurückkehren und ihre Lehren und Annahmen hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott und Schöpfung, einschließlich der Menschheit, männlich und weiblich, überdenken, um das Konzept der Beherrschung in ihrer eigenen Mitte zu dekonstruieren. Solange keine umfassende Analyse dieses „Mythos vom Mann“ in Angriff genommen wird, die den Einfluss der Aufklärungsrationale auf die Pfingstbewegung einschließt, wird es weder eine adäquate ökologiebewusste Theologie, noch eine Antwort auf die „Frauenfrage“ geben können.

Es wird nicht einfach sein, dem Einfluss der Aufklärungsrationale entgegenzutreten. Dennoch möchte ich behaupten, dass es für Pfingstler aus verschiedenen Gründen möglich ist, damit zu beginnen. Erstens würden viele Pfingstler dem negativen Urteil über die Geschichte der Menschheit und dieser Welt zustimmen. Nur der Himmel wird als wahrhaft menschlich und als gänzlich anders im Vergleich zur Welt verstanden, obwohl die Verheißung des Himmels im Hier und Jetzt beginnt, inmitten der Spannung des „schon und noch nicht“, in der Pfingstler leben.

Zweitens ist die Natur in der Pfingstbewegung nie „entzaubert“ worden. Es gibt kein dualistisches Denken zwischen Geist und Materie. Vielmehr werden Geist und Materie als Teil eines größeren Ganzen verstanden. Die Aufklärung wird aufgrund ihrer empirischen und rationalen Weltanschauung als Katalysator für eine defizitäre und fragmentierte Sicht der Realität verstanden. Wie bereits von etlichen Pfingstlern dargelegt, kann „Wissen“ nicht auf den Bereich der Vernunft begrenzt werden,⁵² sondern es ist zutiefst erfahrungsbezogen und affektiv, wodurch falsche hierarchische Dichotomien wie etwa Objekt/Subjekt, Körper/Verstand, emotional/rational, Mensch/Natur, Mann/

52 Vgl. z. B. BAKER, Robert O.: Pentecostal Bible Reading: Toward a Model of Reading for the Formation of Christian Affections. In: *Journal of Pentecostal Theology* 3, Nr. 7 (1995), S. 34–48, hier insbes. S. 35.

Frau, wissenschaftlich/bekennnishaft und so weiter gesprengt werden. So betrachtet, birgt die Pfingstbewegung die Möglichkeit in sich, ein holistisches, nicht-hierarchisches Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott, Menschheit und Natur zu entwickeln.

Drittens betont die Pfingstbewegung die Notwendigkeit, das fortwährende Handeln von Gottes Geist zu erkennen. Der Geist hat oft auf eine Weise gewirkt, die den verbreiteten Interaktionsmodi unserer aufgeklärten Kultur, mitsamt ihrer Grundannahme einer mehrschichtigen, hierarchischen und repressiven Beherrschung als Norm der zivilisierten Menschheit direkt entgegengesetzt war. Vielleicht ist es an der Zeit, dass Pfingstler, die sich als Menschen des Geistes verstehen, beginnen, ihre Aufmerksamkeit stärker darauf zu richten, was der Geist sagt und tut, als auf den kulturellen Status quo. Der Geist hat zu allen Zeiten Frauen ermächtigt und berufen.

Viertens gibt es innerhalb der kanadischen Pfingstbewegung trotz der Koexistenz von hierarchischen und beherrschenden Auffassungen mit egalitären und wechselseitigen Grundannahmen bezüglich der Beziehung zwischen Gott, Natur, Männern und Frauen, auch Anzeichen dafür, dass einige nicht bei dieser dialektischen Denkweise stehen bleiben. Lange nachdem es schien, als sei Gras über das Thema der Rolle und des Dienstes von Frauen gewachsen, spricht Karen Reed in einem Artikel der Zeitschrift *Pentecostal Testimony* in eloquenter Weise von „einer Anzahl hilfreicher Einblicke für Evangelisation in dieser postmodernen Kultur“. Einige dieser Einblicke lesen sich wie folgt:

Die keltische Bewegung betonte die Gottebenbildlichkeit der gesamten Menschheit. Obgleich die Sünde diese Ebenbildlichkeit verzerrt und trübt, erachteten die Kelten die edlen Bemühungen aller menschlichen Gemeinschaften als eine Möglichkeit, Gottes Ebenbild in der *menschlichen Natur* zu bejahen. Anstatt sich auf die menschliche Unzulänglichkeit zu konzentrieren, beförderten sie die Ehrung von Individuen, die in der Wissenschaft und Kultur Fortschritte erreichten, auch wenn diese keine Christen waren.

Die keltischen Gläubigen betonten auch Gottes immanentes und dynamisches Handeln und suchten nach Möglichkeiten für die Menschen, *Gottes Gegenwart* und Macht zu erfahren. Die Geschichte zeigt, dass sie sich auch sehr gut an die jeweilige *Kultur* anpassten, ohne sich selbst von ihr zu isolieren, sondern indem sie auf die Menschheit wirkungsvoll eingingen und ihr dienten [...]

Sie luden „Außenstehende“ dazu ein, zu ihrer Glaubensgemeinschaft zu gehören, *bevor* diese glaubten. Desgleichen wurden alle Menschen geschätzt und dazu freigesetzt, ihre Gaben und Fähigkeiten unabhängig von Ethnie und Geschlecht zu gebrauchen. Frauen hatten die gleichen Möglichkeiten zur Kirchenleitung wie Männer. Eine Atmosphäre der Inklusivität, der Wärme und der tiefen Gemeinschaft prägte die Bewegung [...]

Die letzte aus den Kelten folgende Einsicht besteht in ihrem Aufruf, der Verwandtschaft zwischen der Menschheit und der Natur Aufmerksamkeit zu schenken, wodurch sowohl die Schöpfung als auch die Erde geehrt wird [...] ⁵³

Reed fordert uns also auf, die „Verwandtschaft zwischen Menschheit und Natur“ zu ehren, Gottes Ebenbild in der menschlichen Natur zu erkennen, alle Menschen, einschließlich Frauen, wertzuschätzen und Gott in unserer Mitte zu erfahren. Vielleicht lagen Horkheimer und Adorno doch falsch. Vielleicht hat die Aufklärungsrationalität der Beherrschung doch nicht das letzte Wort gehabt und die stärker egalitäre und bejahende Form der Aufklärungsrationalität nicht vollständig unterdrückt und überwältigt.

Komm Heiliger Geist, wir brauchen Dich ...

53 Vgl. REED, Karen: The Old Story in a New Era. In: *The Pentecostal Testimony* 88, Nr. 1 (2007), S. 18.

Murray W. Dempster

Die Struktur einer durch pfingstliche Erfahrung geprägten christlichen Ethik

Sondierungen zur moralischen Bedeutung der Glossolalie*

Auf der 30. Jahresversammlung der Society of Pentecostal Studies (SPS) hatte ich die Ehre des Korreferats zum Vortrag des an der Evangel University lehrenden Professors Michael Palmer, der mit „Unsere Leben orientieren: Die Bedeutung einer universitären Allgemeinbildung [liberal arts education] für Pfingstler im 21. Jahrhundert“ überschrieben war.¹ Als ich die Vorabversion des Vortrags von Dr. Palmer erhielt und begann, mein Korreferat vorzubereiten, war ich überrascht zu sehen, dass dieser an der Evangel University lehrende Philosoph freundlicherweise einen Vortrag von mir zitierte, den ich zuvor vor der SPS gehalten hatte und den er dazu benutzte, Parameter für eine Moraltheorie zur Verwendung in pfingstlichen allgemeinbildenden [liberal arts] Hochschulen und Universitäten aufzustellen.²

Ich hatte diesen Vortrag geschrieben, um die Konturen einer pfingstlichen Sozialethik zu umreißen, die ausdrücklich mit der Geisttaufe verbunden ist, bei der die Glossolalie ein ureigener Bestandteil der Erfahrung des Gläubigen ist. Ich wollte die in dieser Erfahrung der Zungenrede auffindbare moralische Bedeutung für die Entwicklung einer pfingstlichen Individual- und Sozialethik „ausloten“ [sound out], welche die pfingstlichen Gläubigen und die pfingstliche Gemeinschaft zu politischem Engagement und zum Eintreten für soziale Gerechtigkeit bevollmächtigen würde. Es war mein Ziel zu zeigen, dass das Bekenntnis, im Geist getauft zu sein, zu einer leidenschaftlichen Sorge um Gerechtigkeit, um Verbesserung der öffentlichen Moral und um eine Veränderung der Mühsal der Benachteiligten und Marginalisierten führen sollte. Zungenrede fungierte als ein beobachtbares „Zeichen“, um „auszuloten“ was sich in dieser Erfahrung der Geisttaufe ereignete und welche „moralischen

* Originalveröffentlichung: DEMPSTER, Murray W.: The Structure of a Christian Ethic Informed by Pentecostal Experience: Soundings in the Moral Significance of Glossolalia. In: MA, Wonsuk (Hg.): *Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler*. London: T&T Clark, 2004, S. 108 - 140. Übersetzung und Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung des Autors und des T&T Clark-Verlags; alle Rechte vorbehalten.

1 PALMER, Michael: Orienting Our Lives: The Importance of a Liberal Education for Pentecostals in the 21st Century. Vortrag: *30th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies: Teaching to Make Disciples: Education for Pentecostal-Charismatic Spirituality and Life*, Tulsa, OK, März 2001, S. 315 - 336.

2 DEMPSTER, Murray W.: Soundings in the Moral Significance of Glossolalia. Vortrag: *13th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies: Pastoral Problems in the Pentecostal-Charismatic Movement*, Cleveland, TN, 4. November 1983, S. 1 - 48.

Bedeutungen“ aus dieser Erfahrung gewonnen werden können, die wiederum in der Konstruktion einer pfingstlichen Moraltheorie und Sozialethik Anwendung finden könnten.

Palmer hatte einige der sittlichen Merkmale, die ich in diesem Vortrag entwickelt hatte, aufgenommen, um rudimentäre Prinzipien einer pfingstlichen Moraltheorie zu identifizieren, die als Bausteine in einer pfingstlichen Allgemeinbildung dienen könnten. Ganz gleich ob Moraltheorie dazu benutzt wird, eine pfingstliche Ethik zur Bevollmächtigung, Anleitung und Führung gesellschaftspolitischer Mitwirkung zu entwickeln oder aber ein pfingstliches allgemeinbildendes Curriculum zur Integration von Wissen, Charakter und Dienst, so teilen beide Anliegen eine gemeinsame Annahme, die aus der Realität des menschlichen Lebens hervorgeht. Die Geisttaufe für sich allein führt nicht zur Entwicklung eines sozialen Gewissens, noch führt sie automatisch zu einer ausgewogenen Integration von Wissen, Tugend und Fähigkeiten. Ein effektives Bemühen um eine charismatische moralische Bildung ist zum Erreichen beider Ergebnisse nötig.

Durch mein Korreferat auf Dr. Palmers Vortrag wurde mein Interesse an einer Sondierung der Verbindung zwischen Geisttaufe und der Entwicklung einer pfingstlichen Sozialethik aufs Neue geweckt. Ich bin weiterhin davon überzeugt, dass es ohne ein absichtsvolles und stetig gezieltes Herangehen an eine pfingstliche Moralbildung möglicherweise kein soziales Engagement in Kirche und Akademie geben wird, das Gottes Handeln in der Welt reflektiert. Kilian McDonnell lag richtig mit seiner in seinem Kommentar zur charismatischen Erneuerung zu findenden Beobachtung, dass „die pfingstliche Erfahrung an und für sich niemanden mit gesellschaftspolitischem Bewusstsein ausrüsten wird, [...] noch verleiht sie Menschen eine neue Leidenschaft für politische oder soziale Gerechtigkeit.“³ Auf der Grundlage einer stillschweigenden Übereinstimmung mit McDonnells These, behauptete der kürzlich verstorbene Richard Quebedeaux, dass die Geisttaufe im Hinblick auf gesellschaftspolitisches Bewusstsein eine „unabhängige Variable“ ist. Er erklärte:

Wenn der neu getaufte pfingstliche Gläubige in einer für soziale Veränderung engagierten Gruppe sozialisiert (das heißt gelehrt und „in die Jüngerschaft“ geführt [discipled]) wird, dann wird er sich wahrscheinlich auch in diese Richtung bewegen. (Insbesondere in der dritten Welt und Europa gibt es sogar marxistische Pfingstler.)

Doch wenn der neue Pfingstler in einer konservativen Glaubensgemeinschaft sozialisiert wird, dann wird er oder sie höchstwahrscheinlich deren Position teilen.⁴

3 McDONNELL, Kilian: Catholic Pentecostalism: Problems in Evaluation. In: *Dialog* 9, Nr. 1 (1970), S. 35 - 54, hier S. 51.

4 QUEBEDEAUX, Richard: *The New Charismatics II*. San Francisco: Harper & Row, 1983, S. 166 - 167. In derselben Sozialisationslogik postuliert Quebedeaux folgende Faktoren der sozialen Konditionierung, um die Unterschiede zwischen den gesellschaftspolitischen Ansichten von Katholiken, Pfingstlern und protestantischen Neo-Pfingstlern zu erklären: „Angesichts der Tatsache, dass sich die katholische Pfingstbewegung in der liberalen akademischen Gemeinschaft

Was McDonnell und Quebedeaux herausstellen, ist im Ergebnis entscheidend für die Frage, ob gesellschaftspolitisches Bewusstsein in den pfingstlichen und charismatischen Traditionen gefördert oder erstickt wird. Keine menschliche Erfahrung, einschließlich der Geisttaufe, interpretiert sich selbst. Menschen werden die Bedeutung ihrer Taufe im Geist – einschließlich der sozialetischen Bedeutung – entweder in dem theologischen Bezugsrahmen interpretieren, den sie zur pfingstlichen Erfahrung mitgebracht haben, oder in einem theologischen System, das sie danach übernehmen. Daher gehört es zu den Aufgaben einer pfingstlichen theologischen Ethik im Dienst der Kirche, ein interpretatives Bezugssystem für die pfingstliche Erfahrung bereitzustellen, das die unentbehrliche Verbundenheit zwischen dem Getauftsein im Geist und einer tiefen Loyalität zur Förderung sozialer Gerechtigkeit aufweist. Wenn die der Geisttaufe einwohnende moralische Logik, wie im Buch der Apostelgeschichte dargestellt, darin besteht, das Kommen des Geistes mit dem Abbruch der in sozialen, klassenbezogenen, geschlechtlichen und religiösen Unterschieden wurzelnden wertbeladenen Barrieren zu verbinden, dann muss der pfingstliche Gläubige darin bestärkt werden, diesen der Geisttaufe einwohnenden moralischen Impetus zu erkennen.⁵

Dieser Aufsatz soll einen kleinen Schritt weiter in diese Richtung führen, indem er meinen früheren Versuch wieder aufnimmt, der aufzeigen sollte, dass Glossolalie als Konsequenz der Geisttaufe (Apg 4,4; 10,46; 19,6) oder als besondere Manifestation des Geistes (1Kor 12,10.28; 13,1.8; 14,1–40) einen Weg bietet, die individual- und sozialetische Bedeutung der Geisttaufe bzw. Geistbegabung aufzuzeichnen.⁶ Wenn die Zungenrede in dem unten entfal-

entwickelte, und innerhalb einer Kirche, die, verglichen mit ihren evangelikalischen oder fundamentalistischen protestantischen Gegenübern, weder ihrer Abstammung nach zur „Mittelklasse“ gehört, noch mit dem sozialen oder politischen Status quo verbunden ist, sollte es nicht überraschen, dass katholische Pfingstler ein größeres soziales Bewusstsein haben, als die meisten protestantischen Neo-Pfingstler.“ Ebd., S. 167.

5 DEMPSTER, Murray W.: The Church's Moral Witness: A Study of Glossolalia in Luke's Theology of Acts. In: *Paraclete* 23, Nr. 1 (1989), S. 1–7.

6 Glossolalie wird in diesem Aufsatz in der folgenden dreifachen Weise verwendet. *Etymologisch* definiert, ist Glossolalie eine Ableitung des Ausdrucks „in Zungen reden“ (*glossais lalein*). Das Wort *glossa* (Zunge), ein Bestandteil von Glossolalie, wird auf drei verschiedene Weisen gebraucht: (1) für das physiologische Organ des Geschmacks, oder noch genauer der Rede; (2) für das Sprechen selbst (eine Sprache) oder für eine Art des Sprechens; (3) für einen Ausdruck, der in Sprache oder Art seltsam oder obskur ist und der Erklärung bedarf. Glossa in diesem dritten Sinn wird von Paulus in 1Kor 12,12.28.30; 13,1.8; 14,1–27.39 mit einer christlichen Bedeutung versehen. Es wird auch in diesem dritten Sinn von Lukas in Apg 10,46 (im Haus des Kornelius) und Apg 19,6 (in Ephesus) verwendet. Doch in Apg 2,4 ist *glossais* mit *allos* (andere) verbunden, um die zweite Bedeutung der Rede in einer anderen Mundart anzuzeigen (vgl. Apg 2,7–8.11). BEHM, Johannes: Tongues, Other Tongues. In: *TDNT*, Bd. I. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964, S. 719–727; SELTER, Frieden; BROWN, Colin: Other. In: *NIDNTT*, Bd. II. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986, S. 739–42; HAARBECK, Hermann: Tongues, Other Tongues. In: *NIDNTT*, Bd. III. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986, S. 1078–1081. Obwohl genau genommen Apg 2,4 das für einen anderen Hörer verständliche Sprechen einer Mundart meint, wird der Begriff Glossolalie un-

teten besonderen theologischen Bezugssystem interpretiert wird, kann die moralische Bedeutung der Geisttaufe erkannt werden. Doch es ist das Phänomen der Glossolalie selbst – ihr linguistisches Wesen und ihre theologische Bedeutung im biblischen Bericht –, welches die Erkenntnis der moralischen Bedeutsamkeit des Werks des Geistes in der Taufe und der Gabenverleihung bewirkt. Diese Konzentration auf die Zungenrede mag bei Manchem die Alarmglocken schrillen lassen, denn sie scheint auf den ersten Blick eine unangebrachte Betonung des Zeichens anstelle der Substanz zu befördern, bzw. der physischen Begleiterscheinungen anstelle der pneumatischen Erfahrung oder der Konsequenz des Werks des Geistes anstelle der Person und Handlung des Geistes.

Wenn – wie es angezeigt ist – eingeräumt wird, dass sowohl in der lukanischen als auch in der paulinischen Pneumatologie die Betonung ausdrücklich auf dem Wesen des Werks des Heiligen Geistes im Gläubigen und in der gläubigen Gemeinschaft liegt, dann sollte auch eingeräumt werden, dass in diesen Theologien Zungenrede ein greifbares, physisches Zeichen – nach Gottes eigener Erwählung – ist, welches die Bevollmächtigung und Begabung der Glaubensgemeinschaft durch den Geist begleitet. Das heißt, dass es im Bericht des Neuen Testaments eine inhärente Verbindung zwischen Zungenrede und dem Kommen des Geistes als dem Bevollmächtiger und Gabenspendender für die charismatische Ordnung der Kirche gibt. Glossolalie selbst ist ein wesentlicher Teil der Erfahrung der Bevollmächtigung bzw. Begabung durch den Geist. Obwohl Glossolalie ein symbolisches Zeichen ist, das über sich hinaus auf die Realität des Werks des Geistes weist, ist die Zungenrede ein Symbol, das an der Realität teilhat, auf die es weist. Daher kann ein ange-

terschiedslos verwendet werden, um Apg 2,4 mit den anderen oben erwähnten lukanischen und paulinischen Textstellen zu verbinden. Das ist angemessen, weil für den Zweck dieses Aufsatzes die moralisch bedeutsamen charakteristischen Merkmale der Glossolalie in Apg 2,4 die Tatsachen sind, dass der Sprecher eine „Sprache“ spricht, von der er vorher keine Kenntnis hatte und dass die Bedeutung dieser Sprache dem Sprecher nicht bekannt ist. Beide dieser Merkmale der Glossolalie in Apg 2,4 sind die Merkmale der Glossolalie in den anderen erwähnten lukanischen und paulinischen Textstellen. *Linguistisch* definiert, ist die Glossolalie eine „vereinfachte Form improvisierter Pseudosprache“. Oder umfassender: „eine bedeutungslose, aber phonetisch strukturierte menschliche Äußerung, die vom Sprecher als wirkliche Sprache angesehen wird, aber die keine systematische Ähnlichkeit zu einer natürlichen Sprache, sei sie tot oder lebendig, besitzt.“ SAMARIN, William J.: *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*. New York: Macmillan, 1972, S. 17, 235. Die beiden für diesen Aufsatz bedeutsamen Aspekte von Samarins linguistischer Definition sind die Tatsachen, dass sie „improvisiert“ ist (bzw. die schöpferische spontane Qualität der Glossolalie als Sprechakt) und dass sie „keine systematische Ähnlichkeit zu einer natürlichen Sprache“ hat (die imaginative Qualität der Glossolalie, die durch einen Sprechakt ohne strukturierte grammatikalische Muster ermöglicht wird). *Theologisch* definiert, ist die Glossolalie eine vom Geist gegebene Fähigkeit zur Äußerung, als Konsequenz der Geisttaufe oder als eine besondere Manifestation des Geistes zur Verwendung als Gebetsprache bzw. zur gemeinschaftlichen Aufferbauung, wenn sie interpretiert wird. Diese drei Ebenen sollten als mehrgliedrige Definition verbunden werden, um die Bedeutung von Glossolalie in diesem Aufsatz zu verstehen.

messenes Verständnis der individual- und sozialetischen Bedeutung der Geisttaufe und der Geistbegabung durch eine Untersuchung erzielt werden, die sich stärker auf die Glossolalie als solche konzentriert, wenn diese als ein ureigener Teil der Bevollmächtigung bzw. Begabung durch den Geist erfahren wird.⁷ Dieser Aufsatz soll daher nicht einfach die moralische Bedeutung der Glossolalie *per se* aufzeichnen, sondern diejenige der pfingstlichen Glossolalie; das heißt, einer Glossolalie, die an der Erfahrung der Geisttaufe Anteil hat bzw. einer Glossolalie, die eine Manifestation der Geistbegabung ist. Es ist dabei das Ziel, die moralische Bedeutung der Geisttaufe für die Entwicklung einer pfingstlichen Sozialethik „auszuloten“; und die Methode besteht darin, den Fokus – linguistisch, theologisch und ethisch – auf die pfingstliche Glossolalie zu richten, um die moralische Bedeutung der Erfahrung der Geisttaufe zu sondieren.

In seinem Werk *Era of the Spirit* bot J. Rodman Williams einen wichtigen Schlüssel, um ein Ordnungssystem zur Untersuchung der Bedeutung der pfingstlichen Glossolalie in der Individual- und Sozialethik aufzustellen. Im Versuch, eine Theologie des Geistes zu formulieren, bemerkte Williams, dass sich „die dynamische Bewegung des Geistes nicht gut in die traditionellen theologischen Kategorien“ fügt. Williams widerstand der Versuchung, dem Werk des Geistes in Schöpfung, Inkarnation, Neuschöpfung, Verkündigung des Wortes, Feier der Sakramente und endgültiger Erlösung noch eine weitere Kategorie „hinuzufügen“ und schlug stattdessen eine andere Richtung vor. „Die Wende, die wir meiner Überzeugung nach vollziehen müssen“, schrieb er, „ist hin zu einer Handlung des Heiligen Geistes, die in keine Kategorie passt

7 Die symbolische Bedeutung der Zungenrede wurde von MACCHIA, Frank D.: *Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience*. In: *Pneuma* 15, Nr. 1 (1993), S. 61–76 entwickelt und später auch von YONG, Amos: „Tongues of Fire“ in the Pentecostal Imagination: The Truth of Glossolalia in Light of R C Neville’s Theory of Religious Symbolism. In: *Journal of Pentecostal Theology* Nr. 12 (1998), S. 39–65. S. a. Macchias Antwort auf Yong: *Journal of Pentecostal Theology* Nr. 12 (1998), S. 67–71; sowie Yongs Replik: YONG, Amos: *The Truth of Tongues Speech: A Rejoinder to Frank Macchia*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 13, Nr. 2 (1998), S. 107–115. Mit der Identifikation der Glossolalie als indigener Teil der Geisttaufe ist keine verschleierte Apologie für Zungen als *notwendiger* Erweis, Konsequenz oder Begleitscheinung der Geisttaufe intendiert. Während die folgende moralische Analyse mit einer solchen theologischen Position vereinbar ist, ist diese Annahme für die Kohärenz der folgenden Ausführungen nicht erforderlich. Demgemäß ist das zentrale hier festzuhaltende Argument, dass *wenn* der Geist von Zungen begleitet wird (wie in Apg 2,4; 10,46; und 19,6), die glossolalische Äußerung ein konstituierender Teil der Geisttaufe und ihrer Bevollmächtigung ist. Dieses Argument versteht sich als eine Kritik an der Sichtweise, die manchmal explizit formuliert wird, aber öfter noch in einer Art pfingstlicher „Alltagstheologie“ implizit angedeutet wird, nämlich dass Glossolalie *nur* ein „Zeichen“ sei und somit irgendwie außerhalb des Ereignisses der Geisttaufe selbst existiere als eine „objektive“ Bestätigung der Taufe einer Person im Geist. Dagegen ist die hier vorgebrachte Sicht, dass wenn die Geisttaufe von Zungen begleitet wird, Glossolalie ein indigener Teil der Geisttaufe ist, und daher einen beobachtbaren linguistischen Sprechakt bietet, durch den wenigstens ein Teil der Bedeutung der Geisttaufe und ihrer Bevollmächtigung erschlossen wird.

*die aber doch vieles unserer traditionellen Theologie operativ macht.*⁸ So wie William vorschlug, die charismatische Bewegung des Geistes in Beziehung zu systematisch-theologischen Kategorien zu analysieren, so wird dieser Aufsatz die moralische Bedeutung der glossolalischen Gott-Mensch-Begegnung in Beziehung auf etablierte Kategorien analytischer ethischer Reflexion erkunden.

In der folgenden christlich-ethischen Reflexion werden drei grundlegende Fragen adressiert, die es ermöglichen, die individual- und sozialetischen Auswirkungen der glossolalischen Erfahrung unter Verweis auf die analytischen Kategorien ethischer Reflexion zu untersuchen:

1. Verweist die Erfahrung der pfingstlichen Glossolalie auf einen besonderen Modus der theologischen Rechtfertigung ethischer Normen und sittlichen Handelns (metaethische Analyse)?
2. Lässt die Erfahrung der pfingstlichen Glossolalie irgendeinen besonderen Ansatz zur Reflexion der Prinzipien und Ziele sittlichen Handelns erkennen (normative ethische Reflexion)?
3. Befördert die Erfahrung der pfingstlichen Glossolalie einen bestimmten Stil der Partizipation an den Konkretheiten des alltäglichen sittlichen Lebens (Sittlichkeit)?

Geisttaufe und die Metaethik des theologischen Definismus

Der Begründungsmodus ethischer Normen und sittlicher Handlungen, der durch die glossolalische Gott-Mensch-Begegnung in der Geisttaufe strukturiert ist, lässt sich am besten vor dem Hintergrund einer Definition der Metaethik und der kurzen Charakterisierung einer der dominanten theologischen Theorien ethischer Begründung identifizieren. Metaethik ist der Zweig der ethischen Reflexion, der sich auf das Verstehen der Bedeutung moralischer Begriffe konzentriert, wie sie in moralischen Diskursen verwandt werden, sowie auf die Identifikation der Begründungslogik, mit der normative ethische Urteile autorisiert werden. In der zeitgenössischen theologischen Ethik hat sich die metaethische Diskussion vor allem darauf konzentriert, ob ein moralischer Anspruch eine logisch gültige theologische Rechtfertigung haben kann oder nicht. Die theologischen Ethiker, welche die Legitimität der Begründung einer moralischen Aussage in einem theologischen Wahrheitsanspruch zu bestätigen suchten, haben gewöhnlich auf irgendeine Art des metaphysischen Definismus als Theorie der Rechtfertigung zurückgegriffen.⁹

8 WILLIAMS, J. Rodman: *The Era of the Spirit*. Plainfield, NJ: Logos International, 1971, S. 41 (Hervorhebung R. W.).

9 S. z. B. CROSSLEY, John P.: *Theological Ethics and the Naturalistic Fallacy*. In: *Journal of Religious Ethics* 6, Nr. 1 (1978), S. 121–134 und andere Studien, die in Fn. 10, 12 und 13 zitiert werden.

Metaphysischer Definismus ist in seiner theologischen Form eine Theorie der Rechtfertigung, die postuliert, dass ethische Konzepte in den Begriffen theologischer Konzepte definiert werden können und dass ethische Sätze in theologische übersetzt werden können, welche metaphysische „Fakten“ ausdrücken. So mag ein Theologe zum Beispiel behaupten, dass „moralisch richtig“ „von Gott geboten“ bedeutet. Wenn demgemäß das ethische Urteil „X ist moralisch richtig“ gefällt wird, macht eine Person zugleich die theologische Aussage: „X ist von Gott geboten“. Und umgekehrt, wenn „X ist von Gott geboten“ behauptet wird, dann behauptet eine Person auch *per definitionem*: „X ist moralisch richtig.“ Ethische Urteile werden als Aussagen theologischer Wahrheit maskiert und umgekehrt.¹⁰ Im Anbieten von Definitionen und Übersetzungen ethischer Begriffe und Urteile zeigt der Theologe auch an, wie solche Urteile zu begründen sind. Indem er sagt, dass „moralisch richtig“ „von Gott geboten“ heißt, bekräftigt der Theologe, dass ethische Urteile durch die Methode gerechtfertigt werden, die für die Begründung der Wahrheitsansprüche einer theologischen Aussage angemessen ist.¹¹ Gegner der definistischen Theorie argumentieren oft, dass christliche Theologen, die diese Begründungstheorie verwenden, den „naturalistischen Fehlschluss“ begehen, indem sie eine theologische Version des falschen Sein/Sollen-Schlusses [fact/value-reasoning] vorbringen.¹² Im Großen und Ganzen haben Theologen auf

10 Als eine der besser durchdachten und provokativeren Studien zur Ethik des göttlichen Gebots, s. MOUV, Richard J.: *The God Who Commands*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990. Zur kritischen Diskussion der Theorie des göttlichen Gebots s. insbes. GRABER, Glenn C.: In Defense of a Divine Command Theory of Ethics. In: *Journal of the American Academy of Religion* 43, Nr. 1 (1975), S. 62–69; REEDER, John P. Jr.: A Critique of Graber's Divine Command Theory of Ethics. In: *Journal of Religious Ethics* 3, Nr. 1 (1975), S. 157–163; ADAMS, Robert M.: A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness. In: OUTKA, Gene; REEDER, John P. Jr. (Hg.): *Religion and Morality*. Garden City, NY: Anchor, 1973, S. 318–347; STOUT, Jeffrey L.: Metaethics and the Death of Meaning: Adam's Tantalizing Closing. In: *Journal of Religious Ethics* 6, Nr. 1 (1978), S. 1–18; ADAMS, Robert M.: Divine Command Metaethics Modified Again. In: *Journal of Religious Ethics* 7, Nr. 1 (1979), S. 66–79.

11 Somit wird argumentiert, dass die axiomatische Verbindung zwischen einer theologischen Aussage und einem moralischen Urteil logisch gültig ist, und damit wird die Angelegenheit auf das epistemologische Problem verschoben, wie Theologen die Wahrheitsansprüche ihrer theologischen Aussagen wissen können, was wiederum üblicherweise mit einem Verweis auf die Formen dargelegt wird, in denen die Selbstoffenbarung Gottes stattfindet oder seine Eigenschaften bekannt werden, d. h. die Bibel, Jesus Christus, die kerygmatische Verkündigung der Kirche, die apostolische Tradition, die rationale Ordnung des geschaffenen Universums, und so weiter.

12 MOORE, George E.: *Principia ethica*, übers. v. Burkhard WISSER. Stuttgart: Reclam, 1970 (Universal-Bibliothek 8375–78), S. 30 ff. prägte den Ausdruck „naturalistischer Fehlschluss“ um die irriige Beweisführung zu bezeichnen, die sich deduktiv oder induktiv von Tatsachenteurteilen zu moralischen Urteilen bewegt. Wie die „Fehlschluss“-Metapher suggeriert, meinte Moore, dass es keine logisch gültige Verbindung zwischen Aussagen des „Seins“ und Aussagen des „Sollens“ gibt. Moore zog seine Kritik am Sein/Sollen-Schluss natürlich dazu heran, seine Behauptung zu unterstützen, dass Worte wie „gut“ und „sollen“ nicht in nicht-ethischen Begriffen definierbar sind. Daher konnte er schließen, dass die Eigenschaften, für die ethische Begriffe stehen, einfach und nicht analysierbar sind und dass sie über Intuition erkannt werden. Etwa 66 Jahre nach Moores Originalveröffentlichung, erklärte eine Anthologie, dass diese An-

diesen Einwand geantwortet und somit die logische Gültigkeit der Theorie des theologischen Definismus mit seiner inhärenten Indikativ-Imperativ-Struktur aufrechterhalten.¹³ Theologischer Definismus wendet eine grundlegende Struktur ethischen Denkens an, welche die ethische Reflexion in einen theologischen Kontext rückt. Die Bestimmung des moralisch Guten bedarf der vorherigen theologischen Bestimmung in Bezug auf die Frage, wer Gott in seinem eigenen Wesen ist und wie Gott in seinem Verhalten agiert. Gott und das Gute sind auf der definitorischen Ebene untrennbar miteinander verbunden. Diese theozentrische Orientierung der ethischen Reflexion wurzelt im Leben des jüdischen Volks im Alten Testament. In seiner umfassenden Studie zu diesem Thema im Alten Testament schreibt Walter C. Kaiser: „Charakter, Wille, Wort und Werk Gottes geben das bestimmende Prinzip und die zentralen organisatorischen Grundsätze der alttestamentlichen Ethik vor.“¹⁴ Dieser fundamentale theozentrische Ansatz zur Ethik wurde durch Jesus, Paulus und andere in das Neue Testament getragen. Somit wurde eine Struktur von „theologischer Indikativ-moralischer Imperativ“ auch im christlichen ethischen Denken vorherrschend. Die Implikationen dieses theozentrischen Ansatzes der Ethik und seine Anwendung auf das alltägliche sittliche Leben laufen wie ein Silberfaden durch den biblischen Kanon: jede theologische Aussage, die Gottes Charakter und mächtige Taten beschreibt, ist zugleich auch ein moralischer Imperativ, der vorschreibt, wie Gottes Volk sein soll und was es tun soll. Wie Gott in seinem Charakter ist, so soll Gottes Volk in seinem Charakter sein; und wie Gott in seinem Verhalten ist und handelt, so soll Gottes Volk in seinem Verhalten sein und handeln. In seiner klassischen Studie zur biblischen Ethik behauptet T. B. Maston, dass dieses Prinzip der *imitatio dei* – die

gelegenheit „das zentrale Problem“ sei, mit dem die Ethik zu kämpfen habe, s. HUDSON, W. D.: *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problems in Moral Philosophy*. London: Macmillan, 1969. Im Kontext der theologischen Ethik, führt der naturalistische Fehlschluss zur Frage, ob es eine notwendige axiomatische Verbindung zwischen theologischen „Sein“-Aussagen über Gott und ethischen „Sollen“-Aussagen über das Gute, das Richtige und das verpflichtend Gebotene gibt. Ist es logisch gültig, ein moralisches Urteil mit dem Appell an eine theologische Wahrheitsbehauptung zu begründen oder basiert eine solche Rechtfertigung auf einer irrigen Beweisführung?

13 S. insbes. CROSSLEY: *Theological Ethics*. Zur Basis eines theologischen definistischen Systems demonstrierte Crossley, in welcher Weise Theologen wie Barth, Brunner und Bonhoeffer der logischen Herausforderung des naturalistischen Fehlschlusses gerecht werden. S. a. die Antworten von PHILLIPS, Dewi Z.: God and Ought. In: RAMSEY, Ian T. (Hg.): *Christian Ethics and Moral Philosophy*. New York: Macmillan, 1966, S. 133–139; RAMSEY, Ian T.: Moral Judgments and God's Commands. In: DERS. (Hg.): *Christian Ethics and Moral Philosophy*. New York: Macmillan, 1966, S. 152–171; STACKHOUSE, Max L.: The Location of the Holy: An Essay on Justification in Ethics. In: *Journal of Religious Ethics* 4, Nr. 1 (1976), S. 63–104; DYCK, Arthur J.: Moral Requiredness: Bridging the Gap Between „Ought“ and „Is“: Part I. In: *Journal of Religious Ethics* 6, Nr. 2 (1978), S. 293–318; DYCK, Arthur J.: Moral Requiredness: Bridging the Gap Between „Ought“ and „Is“: Part II. In: *Journal of Religious Ethics* 9, Nr. 1 (1981), S. 131–150; GAMWELL, FRANKLIN I., Arthur J.: Religion and the Justification of Moral Claims. In: *Journal of Religious Ethics* 11, Nr. 1 (1983), S. 35–61.

14 KAISER, Walter C. Jr.: *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983, S. 38.

Nachahmung Gottes – das einer biblischen Ethik am nächsten kommende einheitliche Thema oder Motiv ist.¹⁵

Diese kurze Charakterisierung des theologischen Definismus bietet ein notwendiges Referenzsystem, innerhalb dessen die moralische Bedeutung der glossolalischen Gott-Mensch-Begegnung in der Geisttaufe analysiert werden kann. Wenn das Wesen der Verbindung zwischen theologischer und moralischer Realität definiert wird, begünstigt die Glossolalie eine besondere Art des theologischen Definismus, die in den existenziellen Realitäten des christlichen Lebens tief verwurzelt ist. Als ein begriffsloser linguistischer Akt führt die Glossolalie den Grund der persönlichen Frömmigkeit und des sittlichen Lebens zurück auf ihre gemeinsame Quelle in der erfahrungsbasierten Begegnung mit der göttlichen Realität. Das fundamentale erfahrungsbasierte Wesen der Geisttaufe und Glossolalie bilden laut J. Rodman Williams den „radikalen“ Anspruch des pfingstlichen Zeugnisses. In der Erfahrung der Geisttaufe, so Williams, behauptet der Pfingstler eine Begegnung mit „der Wurzel (*radix*) einer bestimmten, so erfahrenen Realität.“¹⁶ Die radikale Natur dieser geistlichen Erfahrung wird jedoch nicht in vollem Maße erfasst, solange nicht die Erkenntnis heranreift, dass die göttliche Realität, die in, mit und durch den Heiligen Geist begegnet, in ihrer wesentlichen Verfassung eine moralische Realität ist. Gott, als die göttliche Realität, die einer Person in der Gott-Mensch-Begegnung gegenübersteht, hat ein Wesen, Qualität und Struktur, die im tiefsten und tiefgründigsten Sinne moralisch sind. Denn die mit Gott bezeichnete ontologische Realität selbst wird durch Wertorientierungen konstituiert, welche die heilige Gegenwart von der profanen Welt unterscheiden. Oder anders ausgedrückt: es gibt definitive moralische Qualitäten, welche die essenzielle ontologische Struktur der göttlichen Realität begründen. Die göttliche Gegenwart zu erfahren, heißt darum, eine Realität zu erfahren, die zugleich sowohl der persönliche Grund von allem ist, was ist (Sein), als auch von allem, was sein soll (Wert). Daher ist die Erfahrung der pfingstlichen Glossolalie als einer bestimmten Gestalt der Gott-Mensch-Begegnung (nämlich eine *sprechende Person*, die Worte spricht, wie sie *der Geist gibt* auszusprechen) sowohl eine geistliche Begegnung mit dem Gott, der ist, als auch eine moralische Konfrontation mit dem Gott, der wertschätzt. Glossolalie begründet somit eine Art religiöser Erfahrung, welche „die Einheitsmomente symbolisiert, an denen wir teilhaben, die wir – mit Polanyis Worten gesprochen – nicht durch Beobachtung, sondern durch Verweilen in ihnen kennen.“¹⁷

Aber es bleibt die Frage nach dem Wesen der moralischen Erfahrung, die der Gott-Mensch-Begegnung innewohnt. Was ist der moralische Charakter

15 MASTON, T. B.: *Biblical Ethics*. Waco, TX: Word Books, 1976, S. 282.

16 WILLIAMS, J. Rodman: *The Pentecostal Reality*. Plainfield, NJ: Logos International, 1972, S. 17.

17 BELLAH, Robert N.: *Between Religion and Social Science*. In: DERS.: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970, S. 237–259, hier S. 255. Für seine Paraphrase zitiert Bellah POLANYI, Michael: *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. New York: Harper & Row, 1964, S. xiv.

der göttlichen Realität, die in der Glossolalie erfahren wird und die *per definitionem* zum realitätsbezogenen Fundament für die Grundlegung und nachfolgende Begründung von ethischen Normen und sittlichem Handeln wird? Aus dem Zeugnis des biblischen Berichts, aus der Erfahrung praktizierender Zungenredner und aus einer strukturellen Analyse der Zungenerfahrung, wie sie in sich selbst konstituiert ist, kommt das gemeinsame Zeugnis, dass Gott in der glossolalischen Begegnung der Geisttaufe als „schöpferische Kraft“ erfahren wird. Gläubige Christen, die Glossolalie in diesem Jahrhundert erfahren haben, sind ein Widerhall der Lehre der Schrift,¹⁸ dass die Geisttaufe eine „Bevollmächtigung“ zum Leben als Christ mit sich bringt. J. Rodman Williams – der den einzigartigen Beitrag der frühen Pfingstbewegung in dieser Verbindung von Geisttaufe und Glossolalie erkannte – identifizierte im folgenden Zitat den Empfang einer „dringend benötigten“ Bevollmächtigung mit einem „entscheidenden Durchbruch“, den die Pfingstbewegung verkörperte:

Die pfingstliche Bewegung entstand nicht durch eine hochrangige Konferenz von Theologen, Bibelexperten oder eines ökumenischen Rats, sondern durch einfache Christen, die auf neue Weise eine lang vernachlässigte Frage stellten – eine Frage nicht zur Inkarnation und Sühne, nicht zu Sakramenten, nicht zu dienstlichen Ordnungen oder Ähnlichem, sondern zur Kraft, die sie im neutestamentlichen Zeugnis sahen. Sie spürten, dass diese Kraft in ihrem Leben und ihrer Erfahrung fehlte, oder aber ziemlich gering war. So wurde zur dringenden Frage: Was ist das Geheimnis der Wiederentdeckung jener Kraft? Und was sie im Grunde entdeckten, war der „heiße Draht“ des Neuen Testaments, nämlich das Kommen des Geistes durch Jesus Christus – zu denen, die wahrlich an ihn glaubten – das mit einer solchen Kraft geschieht, dass sie ihre Existenz durchdringt und durchflutet, um bislang unerkannte und unbekannte Kräfte zum Lobpreis Gottes, zum mächtigen Zeugnis mit begleitenden „Zeichen und Wundern“ und zur Errichtung einer pneumatischen Ordnung des ganzen Lebens der christlichen Gemeinschaft freizusetzen.¹⁹

Andere Forscher und Gelehrte – Beteiligte sowie sympathisierende Beobachter der Beteiligten – zeigen an, dass die Erfahrung schöpferischer Kraft, welche die frühe Pfingstbewegung charakterisierte, bei gegenwärtigen Zungenrednern ihre

18 Die Schrift lehrt, dass Glossolalie als Begleiterscheinung der Geisttaufe eine Erfahrung der „Kraft aus der Höhe“ war (Lk 24,49; vgl. Apg 1,8; 2,4.33), dass Glossolalie als Gebetsprache eine neue schöpferische Kraft mit sich brachte, um in Mysterien zu Gott im Geist zu sprechen und somit sich selbst zu erbauen (1Kor 14,2), und dass Glossolalie, wenn in der Gemeinde ausgelegt, eine schöpferische Kraft als ein Zeichen des Gerichts besaß, das einen Außenstehenden dazu bewegen konnte sein „Amen“ zu den dargebrachten Danksagungen zu sprechen und darin erbaut zu werden (1Kor 14,16.17.21–28).

19 WILLIAMS: *The Pentecostal Reality*, S. 50. Wenngleich Williams eine positive Einschätzung der frühen Pfingstbewegung hinsichtlich ihrer Entdeckung der Kraft für das christliche Leben abgibt, meldet er seinen Einspruch gegen die klassische pfingstliche Sicht der Zungenrede als dem „Anfangserweis“ der Geisttaufe an.

Fortsetzung findet. Gerlach und Hine charakterisierten Glossolalie in ihren Forschungen zur amerikanischen Pfingstbewegung nicht nur als eine „hochgradig motivierende Erfahrung“, sondern auch als eine „krafterzeugende Handlung“, die „den Gläubigen in gewisser Weise vom größeren sozialen Kontext absetzt, ihn [oder sie] von vergangenen Verhaltensmustern und manchmal von früheren Verbindungen trennt, ihn [oder sie] mit anderen Teilnehmern der Bewegung identifiziert und eine hohe Motivation für Verhaltensänderung bietet.“²⁰ In ähnlicher Weise beobachteten Stagg, Hinson und Oates: „In fast allen Fällen, haben die Empfänger der Gabe der Zungen von einem ‚Gefühl‘ der Kraft gesprochen, das der Erfahrung vorausgeht.“²¹ Basierend auf seiner zehnjährigen Studie zur neopfungstlichen Glossolalie berichtete John Kildahl: „Eines der Charakteristika, das von den Zungenrednern ohne Unterschied erwähnt wurde, war ein größeres Gefühl der Kraft.“²² Margaret Poloma stimmt auf der Basis ihrer Forschungen zur Glossolalie mit dem Befund von H. Newton Maloney und A. Adams Lovekin überein, dass Zungenrede eine religiöse Erfahrung antreibt, welche die „Transzendenzdeprivation“ überwindet und „die sozialen Strukturen durchbricht“, was eine Ideologie der Opposition sowie die Beteiligung an informellen religiösen Organisationen legitimiert.²³ Frank D. Macchia interpretiert Zungen als Teil der epiphanen Zeichen und Wunder von Gottes mächtiger und freier Selbstoffenbarung, die eine freie Antwort auf Gott signalisiert, welche die menschliche Würde aufrechterhält und zur liebenden Teilnahme an der Befreiung und Erlösung der Welt ermutigt.²⁴ Eldin Villafaña sieht die pfingstliche Geisttaufe als eine Eingliederung der Gläubigen in das historische Projekt der Gottesherrschaft und als Bevollmächtigung der Kirche in ihrer Mission der Befreiung der Unterdrückten.²⁵ Harvey Cox sieht die Zungenrede als Wiederentdeckung einer kraftvollen Spiritualität, die in einer ursprünglichen Sprache, ursprünglichen Frömmigkeit und ursprünglichen Hoffnung verwurzelt ist und die spirituelle Krise des 21. Jahrhunderts – nämlich dessen „Defizit an Ekstase“ – mit einer „Sprache des Herzens“ anspricht.²⁶ Walter Hollenweger argumentiert, dass Glossolalie den Armen und Marginalisierten eine Stimme in einer Basis-

20 GERLACH, Luther P.; HINE, Virginia H.: Five Factors Crucial to the Growth and Spread of Modern Religious Movements. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 7, Nr. 1 (1968), S. 23–40, hier S. 32–33. [Einfügungen M. D.]

21 STAGG, Frank; HINSON, E. Glenn; OATES, Wayne E.: *Glossolalia: Tongue Speaking in Biblical, Historical, and Psychological Processes*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1967, S. 15.

22 KILDAHL, John P.: *The Psychology of Speaking in Tongues*. New York: Harper & Row, 1972, S. 83.

23 POLOMA, Margaret: *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1989, S. 37.

24 MACCHIA, Frank D.: Sighs too Deep for Words: Towards a Theology of Glossolalia. In: *Journal of Pentecostal Theology* 1 (1992), S. 47–73.

25 VILLAFANA, Eldin: *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, S. 163–222.

26 COX, Harvey: *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. London: Cassell, 1995, S. 81–122.

bewegung der sozialen Transformation verleiht.²⁷ Cheryl Bridges Johns legt dar, dass die Zungenrede zur postmodernen dekonstruktiven Agenda passt, indem sie Sprache als Macht demontiert.²⁸

Neben dieser Bezeugung durch Forscher und Gelehrte, die dem Zeugnis des biblischen Berichts Bestätigung verleiht, zeigt die Struktur der glossolalischen Erfahrung selbst an, dass „schöpferische Kraft“ der Begriff für die Beschreibung der in der Zungenrede begegnenden göttlichen Realität ist, der ihr Wesen am besten erfasst. Erstens ist die Zungenrede eine „Kraft“, die aus der existenziellen Begegnung mit Gott hervorgeht. Der Heilige Geist gibt das Aussprechen, so dass die Kraft zur Zungenrede als Antwort auf die göttliche Realität durch den Geist erzeugt wird. Obwohl eine Person ihre eigene Zunge zum Aussprechen der Äußerung benutzt, sind die in der Glossolalie verwendeten Worte und Wendungen durch eine Kraft gegeben, die in der Gott-Mensch-Begegnung als indigenes Moment auftritt. Zweitens ist die Zungenrede eine Erfahrung „schöpferischer“ Kraft, denn eine Person gebraucht Worte und Wendungen in Verbindung mit Sprachmustern, die auf schöpferische und imaginative Weise in der Begegnung mit der göttlichen Gegenwart auftreten. Der Heilige Geist bezwingt weder die Sprache einer Person noch zwingt er ein Individuum in ein göttliches Sprachmuster. Vielmehr erzeugt die Kraft, die auf den Geist einer Person einwirkt, eine dem Individuum ehemals unbekannt Sprache als konstitutiven Teil der Gott-Mensch-Begegnung. Somit definiert „schöpferische Kraft“ am genauesten die Wurzel der göttlichen Realität, die in Glossolalie erfahren wird.

Wenn aber das Modell eines theologischen Definismus zur Grundlegung einer pfingstlichen Individual- und Sozialethik dienen soll, dann muss die Bedeutung von „schöpferischer Kraft“ bestimmt werden. Sobald das Fundament der Ethik auf die als schöpferische Kraft erfahrene Realität Gottes gegründet wird, muss das auf jener existenziellen Erfahrung basierende Konzept der schöpferischen Kraft geklärt werden. Die Definition der schöpferischen Kraft wird es ermöglichen, dass die in der glossolalischen Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Geisttaufe erfahrene Realität der schöpferischen Kraft in den moralischen Diskursen über ethische Rechtfertigung mit konzeptueller Klarheit wirkt.

Auf der Grundlage der glossolalischen Begegnung, würde „Kraft“ die Fähigkeit bedeuten, Absicht in Handeln zu übersetzen. Obgleich die Absichten der in der Zungenrede erfahrenen schöpferischen Kraft nicht in rationaler Gestalt konzipiert und daher auch nicht durch den Zungenredner in kognitiver Weise verstanden werden können, so bleibt doch die Überzeugung – die

27 HOLLENWEGER, Walter J.: *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997, S. 201–227.

28 JOHNS, Cheryl Bridges: Meeting God in the Margins: Ministry Among Modernity's Refugees. In: ZYNIWICZ, Matthew (Hg.): *The Papers of the Henry Luce III Fellows in Theology*, Bd. 3. Atlanta, GA: Scholars Press, 1999, S. 71–31; zitiert nach: Glossolalia. In: FAHLBUSCH, Erwin u. a. (Hg.): *The Encyclopedia of Christianity*, Bd. 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, S. 416.

sowohl von der eigenen Erfahrung als auch vom biblischen Zeugnis her geprägt ist –, dass Gott die in der Glossolie artikulierten Mysterien versteht, und dass der Gläubige durch die Kraft des Geistes betet, wie er „soll“, im Einklang mit dem Willen Gottes (1Kor 14,2; Röm 8,26–27). Auf Basis der glossolalischen Begegnung zwischen Gott und Mensch, würde „schöpferisch“ die Fähigkeit bezeichnen, neue und vorher ungeahnte Möglichkeiten aus existierenden Realitäten hervorzubringen, so dass die neu erzeugte Gestalt der Dinge einen authentisch neuen Charakter verliehen bekommt. In genau diesem gerade definierten Sinne ist Glossolie eine durch den Geist hervorgebrachte „schöpferische“ Sprache. Vor dem Hintergrund des „erlernten Verhaltens“ einer Muttersprache – und vielleicht in einigen Fällen der Kenntnis anderer Sprachen – mit ihren Alphabeten, Silben, Phonemen, Wendungen und anderen linguistischen Paraphernalien, formt der Heilige Geist auf schöpferische Weise eine neue und vorher nicht erdachte Sprache, die in keine der bekannten Strukturen semantischer Systeme auf systematische Weise passt.²⁹ Zusammengefasst meint „schöpferische Kraft“ also die Fähigkeit in

29 Die Forschungen von William J. Samarin sind besonders hilfreich, um die besondere Weise zu ergründen, in der die Zungenrede ein erlerntes Verhalten ist. Anders als die Studien von Felicitas Goodman (*Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972), John Kildahl (*Psychology*) und E. Mansell Patterson (Behavioral Science Research on the Nature of Glossolalia. In: *Journal of the American Scientific Affiliation* 20 (1968), S. 73–86), die betonen, dass Glossolie ein erlerntes Verhalten sei, insofern sie durch einen praktizierenden Zungenredner eintrainiert wird, bzw. ein linguistisches Modell in der charismatischen kulturellen Umgebung besitzt, das imitiert wird, stellt Samarin (*Glossolalia as Learned Behavior*. In: *Canadian Journal of Theology* 15, Nr. 1 (1969), S. 60–64) heraus, dass Glossolie von einem linguistischen Standpunkt aus durch eine schöpferische Umgestaltung des einer Person eigenen Warenlagers gesprochener Klänge erlernt wird. (60) (Freilich kann die Wissenschaft der Linguistik die Quelle dieser schöpferischen Umgestaltung mit der eine neue Sprache erlernt wird – menschlich oder göttlich – nicht eruieren.) Samarins Forschungen spielen daher die Idee der zu imitierenden phonetischen Modelle herunter und verweisen auf „die geringe Bedeutsamkeit wenn nicht gar Irrelevanz von Anweisungen beim Erlernen der Glossolie.“ (62) Obgleich er es als eine empirische Tatsache ansieht, dass die Praxis der Glossolie durch den Kontakt mit der charismatischen Subkultur phonetisch beeinflusst werden kann, behauptet Samarin, dass eine Person nicht durch phonetisches Training oder Nachahmung „lernt, in Zungen zu reden.“ (64) In seiner späteren Studie, *Tongues of Men* verwendet Samarin den Begriff des erlernten Verhaltens um die Idee vorzubringen, dass Glossolie als *linguistisches Phänomen* unabhängig von jedem emotionalen oder psychologischen Zustand des Zungenredners vorkommen kann. Kilian McDonnell bot in seiner eigenen Einschätzung und Zusammenfassung von Forschungen wie denen Samarins folgende ausgewogene Perspektive: „Zungen sind sehr wahrscheinlich erlerntes Verhalten. Das bedeutet nicht, dass ein Zungenredner notwendigerweise ein Muster glossolalischer Äußerungen von jemand anderem erlernt, wenngleich dies möglich ist und in einigen pfingstlich-charismatischen Gruppen passiert. Sie ist in einem viel generelleren Sinne erlerntes Verhalten, nämlich indem von Mustern geprägte Vokalisation ein erlerntes Verhalten ist und Klänge benutzt werden, die bereits im Sprachschatz vorhanden sind [...] Dass Zungenrede erlerntes Verhalten ist, beeinträchtigt nicht ihre Verwendung als Gabe des Geistes. Eine übertriebene übernatürliche Sicht der Gaben sollte vermieden werden. Eine Gabe des Geistes ist nicht notwendigerweise eine völlig neue Begabung, eine neue Fähigkeit außerhalb der zum vollen Menschsein gehörigen. Eine Gabe

Übereinstimmung mit einer Absicht (die Gott bekannt ist) zu handeln (der Geist gibt das Aussprechen), indem neue und vorher ungeahnte Möglichkeiten (glossolalische Äußerungen) aus bereits existierenden Realitäten („erlerntes Verhalten“ einer Muttersprache) hervorgebracht werden, so dass die neu konstituierte Form der Dinge einen authentisch neuen Charakter verliehen bekommt (Geist-getaufte und Geist-begabte christliche Gemeinschaft, beauftragt, Gottes Werk in der Welt zu tun).

Obwohl die besondere Aufgabe der metaethischen Reflexion darin besteht, das Wesen der Realität zu definieren, die zur Grundlegung und nachfolgenden Begründung ethischer Normen dient, impliziert die metaethische Reflexion über Gott als „schöpferische Kraft“ auch wenigstens zwei Merkmale einer pfingstlichen Ethik, die alles nachfolgende Denken über ethische Normen und sittliches Handeln prägen. Erstens impliziert die glossolalische Begegnung zwischen Gott und Mensch, dass die pfingstliche Ethik eine theozentrische Ethik ist.³⁰ Sie ist eine Ethik, die zuallererst durch einen Lebensweg gekennzeichnet ist, der sich aus einer Beziehung mit Gott ergibt, da diese Beziehung von, durch und mit Jesus Christus und dem Heiligen Geist begründet wird. Glossolie als eine Bevollmächtigung durch den Geist, geprägt durch existenzielle Teilhabe am Erlösungereignis Jesu Christi, bewirkt eine radikale Orientierung des Gläubigen am lebendigen Gott. Als eine durch und durch theozentrische Ethik, bekräftigt die pfingstliche Ethik daher die fundamentale Überzeugung, dass Gott und nur Gott die endgültige, unfehlbare Autorität des sittlichen Lebens ist. Glossolie repräsentiert daher in existenzieller Gestalt, was Paul Tillich das protestantische Prinzip nannte – die Erkenntnis, dass „der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch [...] niemals überbrückt werden [kann], er ist identisch mit der Endlichkeit des Menschen“³¹ Das

kann eine natürliche Fähigkeit sein, ausgeübt in der Kraft des Geistes und ausgerichtet auf den Dienst in Christi Reich [...] Diese Sichtweise schmälert in keiner Weise den von vielen Pfingstlern und Charismatikern behaupteten übernatürlichen Charakter der Gabe der Zungen. Der Unterschied in der theologischen Erklärung liegt nicht darin, dass die eine Sicht von einer Gegenwart der Kraft Gottes ausgeht und die andere von deren Abwesenheit. Vielmehr liegt der theologische Unterschied zwischen beiden Sichten in der größeren Frage, wie man die Beziehung von Natur und Gnade versteht“, McDONNELL, Kilian: *Charismatic Renewal and the Churches*. New York: Seabury Press, 1976, S. 154–156 [Auslassungen M. D.]. Die Ansichten McDonnells und Samarins liegen den in diesem Aufsatz vorgebrachten metaethischen Definitionen von schöpferischer Kraft zu Grunde. Glossolie als ein linguistisches Phänomen bestimmt das metaethische Muster für theologische und ethische Normativität, in der Gottes Kraft handelt, um neue und vorher ungeahnte Möglichkeiten aus den konkreten Realitäten der menschlichen Natur, Kultur und Geschichte zu schaffen.

30 Diese Charakterisierung theozentrischer Ethik ist in großen Teilen H. Richard Niebuhrs Analyse der evangelischen Ethik entlehnt, die sich in folgendem Artikel findet: NIEBUHR, H. Richard: *Evangelical and Protestant Ethics*. In: ARNDT, Elmer J. F. (Hg.): *The Heritage of the Reformation: Essays Commemorating the Centennial of Eden Theological Seminary*. New York: Richard R. Smith, 1950, S. 211–229.

31 TILLICH, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. III: Das Leben und der Geist: Die Geschichte und das Reich Gottes. Stuttgart: Evangelisches Verlags-Werk, 1966, S. 275. Freilich hat Tillich selbst

„Gegenüber“ der nicht-empirischen Realität, das in der Glossolie begegnet, markiert diese mit „einem definitiven Beiklang der Transzendenz“.³²

Die Erfahrung der Glossolie heftet ins Bewusstsein des Gläubigen, dass Menschen in der göttlichen Gegenwart eine „unbekannte Zunge“ sprechen. Menschliches Verständnis mit seinen rationalen Kategorien und systematisch-theologischen und ethischen Interpretationen wird transzendiert und in eine Sprache des Geistes transformiert, wenn der Gläubige in direkter Beziehung zum lebendigen Gott steht. „Um die buchstäbliche eindeutige Interpretation der Realität zu durchbrechen, die unsere pseudowissenschaftliche säkulare Kultur verspricht“, bemerkte Robert Bellah, „ist es notwendig, dass Religion eine ungewöhnliche Realität kommuniziert, die in die gewöhnliche Realität einbricht und deren Anmaßungen entlarvt.“³³ Wenn sie von dieser Perspektive her betrachtet wird, führt Glossolie den Geist der prophetischen Kritik in die christliche Gemeinschaft ein, und dies aufgrund des allgegenwärtigen götzdienerischen menschlichen Hangs, das Relative absolut zu setzen, indem die Autorität des menschlichen Verständnisses über Gott für Gott selbst eingesetzt wird. Geschult in einer metaethischen Analyse Gottes als „schöpferische Kraft“ in der glossolialischen Begegnung zwischen Gott und Mensch, blickt die pfingstliche Ethik – mit ihrer radikalen Orientierung auf Gott – mit und durch die Traditionen und die Sakramente der Kirche auf den

zugegeben, dass obwohl das protestantische Prinzip Teil eines theologischen Systems sein muss, das Prinzip allein nicht genügt, um eine angemessene Sicht auf die Kirche und ihre Verantwortung in der Welt zu entwickeln. Er schreibt: „Die Geistgemeinschaft macht Fanatismus unmöglich, denn wo Gott gegenwärtig ist, kann kein Mensch sich rühmen, Gott zu besitzen. [...] In anderem Zusammenhang habe ich diese Wahrheit als das ‚protestantische Prinzip‘ bezeichnet. [...] Das ‚protestantische Prinzip‘ ist Ausdruck für die Überwindung der Religion durch den göttlichen Geist und damit Ausdruck für den Sieg über die Zweideutigkeiten der Religion – ihre Profanisierung und Dämonisierung. [...] Das protestantische Prinzip (das eine Manifestation des prophetischen Geistes ist) ist weder auf die Kirchen der Reformation beschränkt noch auf irgendeine andere Kirche. Als Ausdruck der Geistgemeinschaft transzendiert es jede einzelne Kirche. Es ist von jeder Kirche verleugnet worden, selbst von den Kirchen der Reformation; aber es ist in jeder Kirche wirksam – auch in der Kirche der Gegenreformation – als die Macht, die die völlige Profanisierung und Dämonisierung der christlichen Kirchen verhindert. Das protestantische Prinzip allein genügt jedoch nicht; die katholische Substanz, die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes ist ebenso notwendig, aber sie ist dem Kriterium des protestantischen Prinzips zu unterwerfen. Im protestantischen Prinzip siegt der göttliche Geist über die Religion.“ (S. 281) Karl Barth trägt im Grunde dasselbe Argument vor, ohne dass er es zu einem Prinzip formalisiert, wenn er behauptet, dass die erste Kritik der Theologie Selbstkritik ist, denn Theologie ist menschliches Wort über Gott. BARTH, Karl: *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich: EVZ-Verlag, 1962, S. 27.

32 In seinem Aufsatz „Transcendence in Contemporary Piety“ behauptete Robert Bellah, dass die Erfahrung einer von uns, unseren Gesellschaften oder unseren Kulturen unabhängigen „Realität gegenüber zu stehen“, das ist, was die Idee der Transzendenz in der Struktur gegenwärtigen religiösen Bewusstseins unterscheidet. S. BELLAH, Robert N.: *Transcendence in Contemporary Piety*. In: DERS.: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970, S. 196–208, hier v. a. S. 196–198.

33 BELLAH: *Between Religion*, S. 245.

Herrn der Kirche; sie blickt mit und durch die Bibel auf den Gott der Schrift; sie blickt mit und durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi auf den Gott, der sich selbst in diesem erlösenden Ereignis offenbart; sie schaut mit und durch die Gewissheit der pneumatischen Erfahrung auf den Gott, der in dieser spirituellen Begegnung offenbart wird; sie ist eine Ethik mit dem Zentrum ihrer Loyalität in Gott als dem Einen, der in seinem Charakter, Willen und Handeln die Normen des sittlichen Lebens definiert.

Sicherlich kann Gottes moralischer Charakter als ein absoluter ethischer Standard gesetzt werden, gegen den alle menschlich ersonnenen moralischen Codes relativiert werden. Doch eine nützliche Umsetzung des theologischen Definismus muss auch die moralischen Tugenden in Gottes eigenem ethischen Charakter identifizieren, die Gottes mächtige Taten in der menschlichen Geschichte zur Vollendung seiner erlösenden Absicht prägen. Anders ausgedrückt, damit diese Analyse des theologischen Definismus, die sich auf Gottes „schöpferische Kraft“ konzentriert, zur Identifikation ethischer Normen und Führung des ethischen Lebens hilfreich sein kann, muss weiter herausgearbeitet werden, welche spezifischen moralischen Ziele Gott unter Verwendung seiner schöpferischen Kraft verwirklicht.

Wenn wir die biblische Geschichte durch die Linse der Erlösung betrachten, bemerken wir, dass der Gott, der als schöpferische Kraft im Pfingstereignis handelt, mit jenem Ereignis im lukanischen Erzählschema das letzte Kapitel der Geschichte seiner mächtigen erlösenden Taten schrieb.³⁴ Die Ankunft des Geistes stand im Zentrum der lukanischen Darstellung der Kirche als einer eschatologischen Gemeinschaft, einer Gemeinschaft, die bereits in ihrer *koinonia* ein sichtbares Zeugnis für die zukünftige Erlösungsordnung des Lebens gibt. Jenes sichtbare Zeugnis der Zukunft ereignete sich, als die „Geisttaufe [...] die Kirche in ihrem körperschaftlichen Leben bevollmächtigte, Zeugnis von der moralischen Dynamik des Evangeliums abzulegen, das Menschen verwandelt, tief sitzende Vorurteile verändert und Beziehungen neu strukturiert, so dass die in die glaubende Gemeinschaft eingegliederten Teilnehmer in Christus gleichermaßen wertgeschätzt wurden.“³⁵ Das Kommen des Heiligen Geistes und die Schöpfung einer eschatologischen Gemeinschaft

34 Diese eschatologische Interpretation, die das Pfingstereignis als Zeichen der „letzten Tage“ im Drama der Erlösungsgeschichte sieht, korrespondiert eng mit Donald Gelpis theologischer Deutung der pfingstlichen Erfahrung: „Die pfingstliche Erfahrung ist ein anhaltender historischer Moment innerhalb der kollektiven charismatischen Erfahrung der Menschheit. Sie kennzeichnet das letzte Zeitalter der Erlösung. Die apostolische Kirche erlebte das erste Pfingsten nicht als die erste Ausgießung des Geistes, sondern als die endgültige eschatologische Ausgießung, die vom Propheten Joel vorausgesagt und durch den Tod und die Verherrlichung des Sohnes Gottes vermittelt worden war. Daher schien die apostolische Kirche die pfingstliche Erfahrung als einen Moment in der Geschichte angesehen zu haben, der durch die charismatische Aktivität desselben Geistes Christi vorbereitet worden war, der auch das Volk Israels in das Volk Gottes hatte umwandeln wollen.“ GELPI, Donald: *Pentecostalism: A Theological Viewpoint*. New York: Paulist Press, 1971, S. 102–103. [Hervorhebung D. G.]

35 DEMPSTER: *Church's Moral Witness*, S. 6, Anm. 5.

von Geist-erfüllten Gläubigen wurde später von Johannes dem Offenbarer mit der zukünftigen Vollendung aller Dinge in einem neuen Himmel und einer neuen Erde verbunden. (Apk 1,10; 4,2; 21,1 – 4.10; 22,1 – 5).

Eine Analyse des Pfingstereignisses und der Ereignisse, in denen Gott in schöpferischer Kraft in Kontinuität mit Pfingsten handelte, bietet das notwendige interpretative Bezugssystem, in dem Gottes eigener Charakter und seine mächtigen Taten von einem moralischen Blickpunkt aus definiert werden können, und dient damit als Basis zur Identifizierung der ethischen Normen für die glaubende Gemeinschaft. Vier Epochen im biblischen Drama der Erlösungsgeschichte – der Exodus, das Aufkommen der prophetischen Bewegungen, die Ankunft Jesu Christi und das Pfingstfest – werden durch Ereignisse eingeleitet, in denen Gottes schöpferische Kraft im Hinblick auf spezifische, in Gottes eigenem Charakter und Handeln wurzelnde Erlösungsziele ausgeübt wird. Eine Identifikation der moralischen „Gestalten“ der in diesen Ereignissen zu findenden mächtigen Taten Gottes wird zugleich sowohl die theologische Darstellung von Gottes eigenem Charakter und Handeln genauer bestimmen als auch die ethischen Normen für menschliches Handeln, die mit Gottes Handeln in schöpferischer Kraft übereinstimmen; derselben schöpferischen Kraft, die in der glossolalischen Begegnung zwischen Gott und Mensch erfahren wird.³⁶

In der Exoduserzählung wird Gottes schöpferische Kraft konkret in der moralischen „Gestalt“ der Befreiung der Unterdrückten von religiöser, politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung bekundet.³⁷ Das gemeinsame

36 Diese Methode zur Erkenntnis der normativen Ethik, die mit Gottes Handeln korrespondiert, indem sie die moralischen „Gestalten“ beobachtet, welche Gottes schöpferische Kraft in menschlicher Geschichte annehmen kann, borgt bewusst ein epistemologisches Verfahren von Karl Barth. Im Versuch, seine Dogmatik im Wort Gottes zu begründen, blickte Barth auf die „Gestalten“, in denen das Wort Gottes gehört wird. Indem er die „Gestalten“, in denen sich Gott offenbart, feststellt, versuchte Barth seine Theologie in der Realität dessen zu begründen, was Gott in jenen „Gestalten“ offenbarte. Barth identifizierte Jesus Christus als geoffenbarte „Gestalt“ des Wortes Gottes, die kerygmatische Predigt der Kirche als die verkündigte „Gestalt“ des Wortes Gottes und die Bibel als die geschriebene „Gestalt“ des Wortes Gottes. Diese dreifache Gestalt verwies auf den Ort, an dem das Wort Gottes gehört werden konnte, da sie die „Gestalten“ sind, in denen Gott sich selbst offenbart. Doch Barth betonte, dass es nicht drei verschiedene [sic] Worte Gottes gibt, sondern drei Gestalten des einen Wortes Gottes. BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1: Die Lehre vom Wort Gottes; 1. §§ 1–7. Zürich: Theologischer Verlag, 1986, S. 89–128. [M. D. verwendet die Übersetzung G. T. Thomsons, 1936.] In analoger Weise schlage ich vor, in der Skizzierung einer normativen Ethik, die Gottes schöpferischer Kraft entspricht, die moralischen „Gestalten“ zu identifizieren, die Gottes mächtigem Handeln Form verleihen, wie es sich in der menschlichen Geschichte offenbart. Die moralischen „Gestalten“ von Gottes Handeln bilden eine Basis zur Erkenntnis der ethischen Normen, die mit Gottes schöpferischer Kraft korrespondieren – derselben schöpferischen Kraft, die in der glossolalischen Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Geisttaufe erfahren wird.

37 S. insbes. Ex 2,23; 3,6–10.19–20; 4,2–9; 12,51–13,3; 20,2 für textliche Belege dieser moralischen Beschreibung. Eine Durchsicht durch den wachsenden Korpus der Literatur der Befreiungstheologie wird die Bedeutung des Exoduseignisses als grundlegendes theologisches Paradigma zum Verständnis der politischen Aktivität Gottes aufzeigen. Von besonderer Be-

Zentrum der prophetischen Bewegungen – sowohl die früheren Propheten des 8. Jahrhunderts als auch die späteren Propheten – liegt in der Verkündigung einer sozialen Gerechtigkeit, die im Sozialleben, der politischen Ordnung und den wirtschaftlichen Verteilungsstrukturen Israels aufgerichtet werden soll. Obwohl sie zu verschiedenen Phasen des nationalen Dramas von drohender Gefangenschaft, Exil und des zukünftigen Tags des Herrn sprechen, teilen die Propheten die Überzeugung, dass Gottes schöpferische Kraft die moralische „Gestalt“ eines Eintretens für soziale Gerechtigkeit für die Armen, Bedürftigen und Ausgebeuteten annimmt, und sie glauben an die Errichtung des Schalom.³⁸ In Gottes mächtigen Handeln in Jesus Christus wird seine schöpferische Kraft in der moralischen „Gestalt“ einer bedingungslosen Liebe, die den Bedürfnissen des Nächsten dient, konkret offenbar.³⁹ Zu Pfingsten zeigt sich

deutung aufgrund seiner ethischen Analyse des Konzepts der Befreiung ist DUSSEL, Enrique D.: *Ethics and the Theology of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978. Der theologische Ethiker OGLETREE, Thomas L.: *The Gospel as Power: Explorations in a Theology of Social Change*. In: MARTY, Martin E.; PEERMAN, Dean G. (Hg.): *New Theology No. 8*. New York: Macmillan, 1971, S. 173–209 hat die Sozialethik der Befreiung – wie vor allem in Jesu Reich-Gottes-Lehre zum Ausdruck gebracht – im konkreten Kontext der amerikanischen Studentenbewegung und der Black-Power-Bewegung der späten 1960er und frühen 1970er erörtert. Wenngleich die *Themen* schon ein wenig veraltet scheinen mögen, liegt die Bedeutung von Ogletrees Herangehensweise für diesen Aufsatz darin, dass Ogletree die moralischen Probleme der Macht in gegenwärtigen sozialen und politischen Prozessen unter der Voraussetzung untersucht, dass jene „schöpferische Kraft [...] die primäre Kategorie für die Äußerung der göttlichen Realität“ ist. (175)

38 Diese moralische Charakterisierung soll nicht die erheblichen Differenzen in der prophetischen Beschreibung des Tags Jahwes überdecken. Obwohl Amos und Jesaja zum Beispiel verschiedene Vorstellungen zur Rolle der Heiden in der Welt des zukünftigen Tags des Herrn haben, sehen beide „jeden Tag“ als einen Tag des harmonischen Schalom, ganz gleich ob durch Ausschluss der Heiden (Amos) oder durch ihren Einschluss (Deuterojesaja). Vgl. Am 9,1–15, insbes. 13–15 und Jes 55,1–13; 56,1–8; 65,17–25. Wenn auch Gottes Wille für soziale Gerechtigkeit für Amos am zentralsten ist (2,6–8; 4,1–3; 5,4–7.10–15.21–24; 8,4–10), scheinen die Propheten alle die Perspektive zu teilen, dass das Problem der sozialen Gerechtigkeit im Land ein Schlüssel für das Verständnis von Gottes Gerichtshandeln über der Nation ist (Mi 3,8–12; 6,6–8; Hos 4,1–3; 10,11–15; 12,5–9; Jes [von Jerusalem] 1,16–17.21–23; 4,8–15; 5,7.18–23; 9,1–7; 10,1.f.; 11,1–9; 16,1–5; 25,1–4; 26,7–10; 28,16 f.; 30,18; 32,15–18; 33,15; Jer 4,1 f.; 5,1.26–29; 7,1–7; 9,23 f.; 12,1–4; 21,11 f.; 22,1–5.11–17; 34,8–22; Klgl 3,31–36; Ez 16,44–50; 18,1–23; 22,1–12; 33,10–16; Dan 4,24–27.34–37; [Deutero-]Jes 41,17–20; 42,1–4; 56,1 f.; 58,6–10; 59,1–15; 61,1–9; Joel 3,1–8; Jona 3,4; Hab 1,1–4; 2,6–14; Zef 2,3; 3,5.17–20; Sach 7,9–14; 8,14–17; Mal 2,15–17; 3,4–12). Für eine ausgezeichnete aber knappe ethische Exposition zur prophetischen Literatur, s. WHITE, R. E. O.: *Biblical Ethics*. Atlanta, GA: John Knox Press, 1979, S. 22–29.

39 Diese moralische Charakterisierung wurzelt in mehreren neutestamentlichen Quellen, welche die moralische Bedeutung des Christusereignisses analysieren. Die Evangeliumstradition präsentiert Bruderliebe (Joh 13,3–35), Nächstenliebe (Mt 22,34–40 = Mk 12,38–34 = Lk 10,25–37) und Feindesliebe (Mt 5,43–48) als die kennzeichnenden Merkmale der Jünger Jesu, die Jesu Proklamation von Gottes Königsherrschaft gefolgt waren. In ähnlicher Weise betont die paulinische Tradition Liebe als das moralische Prinzip, das mit dem Glauben an Christus korrespondiert. In Röm und 1Kor sieht Paulus die Nächstenliebe als die Erfüllung des Gesetzes und somit als das letztgültige moralische Prinzip, das jene regiert, die „in Christus“ sind (Röm 13,8–10; 14,1–5; vgl. 1Kor 8,1–13; 13). Im Philipperbrief sieht Paulus die Liebe „in Christus“ (2,1 f.)

Gottes schöpferische Kraft konkret in der moralischen „Gestalt“ der Initiierung einer neuen Menschheit, die durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi möglich wird.⁴⁰ Im Licht dieser vier moralischen Formen von Gottes Handeln im biblischen Zeugnis ist es wichtig, die essenzielle Einheit von Gottes schöpferischer Kraft zu betonen, die in dieser vierfachen Gestalt offenkundig ist. Wenn auch aufgrund der besonderen Erfordernisse und Eventualitäten, welche die Gestalt jeder einzelnen Ära in der Heilsgeschichte bestimmen, Gottes schöpferische Kraft unter bestimmten Blickwinkeln offenbar wird, gibt es keine Handlung schöpferischer Kraft, die etwa in einer bestimmten Zeitspanne soziale Gerechtigkeit befördert und dann von einer anderen Handlung schöpferischer Kraft abgelöst wird, die in einer anderen Zeitspanne wiederum bedingungslose Nächstenliebe demonstriert und so weiter. Stattdessen ist der Gott, der in schöpferischer Kraft handelt, um eine

in seiner Einstellung der Knechtschaft vorgeführt. Im Galaterbrief erkennt Paulus die Liebe als die moralische Gestalt, die mit der Freiheit der Existenz in Christus korrespondiert (Gal 5,1–6.13 f.). Im Brief an die Kolosser sieht er die Liebe als das „Band der Vollkommenheit“, einer Einheit „in Christus“, in der „nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Nichtgriechen, Skythen, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus“ ist (Kol 3,1–14). Jakobus nennt die Liebe das königliche Gesetz, das Gesetz der Freiheit (Jak 2,8–12) und Johannes argumentiert, dass Bruderliebe die sichtbare Form der Gottesliebe sei, die das Bekenntnis des Gläubigen zu Jesus als dem Christus bestätigt (1Joh 3,17 f.; 4,20 f.; 5,1). Für eine umfassende exegetische Studie der moralischen Bedeutsamkeit von Liebe im neuen Testament, s. FURNISH, Victor P.: *The Love Command in the New Testament*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1972. Für eine Studie von der Perspektive der theologischen Ethik, s. ОУТКА, Gene H.: *Agape: An Ethical Analysis*. New Haven, CT: Yale University Press, 1972.

⁴⁰ Diese moralische Beschreibung stützt sich auf die Annahme, dass die Apostelgeschichte die lukanische Apologetik für einen universalen Einfluss des Evangeliums von Jesus Christus durch den Heiligen Geist repräsentiert. Die Zungenrede als sichtbares Zeichen der Ankunft des Heiligen Geistes wird als Organisationsschema für die lukanische Apologetik der universalen Verherrlichung des Sohnes durch den Heiligen Geist verwendet. In Apg 2 sind die Zungen das Zeichen, dass der Heilige Geist über die beim Pfingstfest versammelten Juden ausgegossen wird; in Apg 10,46 zeigt die Zungenrede die Teilhabe der Heiden an der Ausgießung des Geistes an; in Apg 19,6 zeigt sogar die Zungenrede die Teilhabe der fremden Johannes-Jünger in der Ausgießung des Geistes an. Wie Frank Stagg vorgeschlagen hat, „könnte es bedeutsam sein, dass in den drei Kapiteln, in denen Zungen erwähnt werden, das Evangelium zu einer neuen Gruppe durchbricht: Juden, gottesfürchtige Heiden und Nachfolger des Johannes, die nicht Christus gefolgt waren. Dies ist in Übereinstimmung mit Lukas' Anliegen, den Fortschritt des Evangeliums durch Barrieren der Nationalität und Rasse hindurch nachzuzeichnen, in dem Bemühen, ‚ungehindert‘ gepredigt zu werden.“ STAGG, Frank: *Glossolalia in the New Testament*. In: DERS.; HINSON, E. Glenn; OATES, Wayne E.: *Glossolalia: Tongue Speaking in Biblical, Historical, and Psychological Processes*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1967, S. 20–44, hier S. 34. Vgl. STAGG, Frank: *The Book of Acts: The Early Struggle for an Unhindered Gospel*. Nashville, TN: Broadman, 1955, S. 54–56, 120–177. In diesem interpretativen Bezugssystem stellt Pfingsten den Beginn der „neuen Menschheit“ dar, die durch Tod, Auferstehung und Verherrlichung Christi möglich gemacht wurde. Die Apostelgeschichte ist Lukas' Verkündigung der „neuen Menschheit“, einer „neuen Menschheit“, die Paulus in Eph 2,11–3,13 auch als „das Geheimnis Christi“ bezeichnet. Die Betonung liegt bei Lukas darauf, dass der Heilige Geist die handelnde „Kraft“ ist, welche die Zwischenwände von Klasse, Sozialstatus, Rasse, Geschlecht und Religion in der „Schöpfung“ der neuen Menschheit in Christus niederreißt. S. DEMPSTER: *Church's Moral Witness*, Anm. 5.

neue Menschheit zu begründen und zu bevollmächtigen, derselbe Gott schöpferischer Kraft, der in bedingungsloser Liebe handelt, der zu Gunsten sozialer Gerechtigkeit und des Schalom handelt, und der handelt, um die Unterdrückten zu befreien. Daher verweist die Ausgießung des Geistes zu Pfingsten innerhalb des Bezugssystems der „mächtigen Taten Gottes“ auf ein Handeln von Gottes schöpferischer Kraft, das die eschatologische Gemeinschaft der Gläubigen begründet und sie dazu bevollmächtigt, der Brückenkopf einer neuen Menschheit zu sein, die von Freiheit, Gerechtigkeit, Schalom und bedingungsloser Liebe gekennzeichnet ist – ein Thema, das wir im nächsten Abschnitt zur normativen Ethik aufgreifen werden.

Neben ihrer grundlegenden theozentrischen Orientierung legt eine metaethische Analyse der pfingstlichen Glossolalie eine zweite Leitlinie nahe, welche die normative ethische Reflexion prägt. Denn die glossolalische Begegnung impliziert auch, dass sich die pfingstliche Ethik auf das Handeln Gottes konzentriert. In der Erfahrung der Zungenrede handelt der Geist Gottes am Gläubigen, indem er das Aussprechen gibt, und der Gläubige antwortet in einem Sprechakt der Glossolalie, der an Gott gerichtet ist. Demgemäß sollte die pfingstliche Ethik von einer vorrangigen Orientierung des Gläubigen und der gläubigen Gemeinschaft am Handeln Gottes gekennzeichnet sein. Der Gott, der als „schöpferische Kraft“ erlebt wird, ist der Gott, der handelt. Gott handelt, um eine neue Menschheit zu begründen, die in einem neuen Himmel und einer neuen Erde existiert, gekennzeichnet von Freiheit, Gerechtigkeit und bedingungsloser Liebe, und er sendet den Heiligen Geist, um sein Volk dazu zu bevollmächtigen, Mittler des sozialen Wandels in seiner Mission des sozialen Wandels zu werden.

Zwei wichtige Merkmale zum Wesen der pfingstlichen Ethik können in dieser metaethischen Analyse der Glossolalie der Geisttaufe erkannt werden – ihr fundamentaler theozentrischer Charakter und ihre Handlungsorientierung. Es ist die Aufgabe einer normativen Ethik im Licht dieser Metaethik, die ethischen Prinzipien und Ziele menschlichen Handelns zu identifizieren, welche mit Gottes Realität als schöpferischer Kraft korrespondieren.

Geisttaufe und die normative Ethik der symbolischen Veranlassung

Auf der normativen Ebene wirkt sich die in der Geisttaufe geschehende glossolalische Begegnung zwischen Gott und Mensch in zwei wesentlichen Arten auf das ethische Denken aus. Erstens bietet die pfingstliche Glossolalie – wenn sie in einem biblischen Bezugssystem und der ethischen Denkstruktur „theologischer Indikativ-moralischer Imperativ“ interpretiert wird – einen Anhaltspunkt zur Identifizierung ethischer Normen für ein menschliches Handeln, das Gottes schöpferischer Kraft in ihrer moralischen Gestaltwerdung in der Heilsgeschichte entspricht. Zweitens regt die Erfahrung der

Glossolalie eine besondere Denkweise und ein besonderes Verhalten bezüglich der normativen Prinzipien einer pfingstlichen Ethik an.

Zur Identifikation der ersten Bedeutungsdimension der Zungenrede für die normative ethische Reflexion ist es notwendig, die wesentliche ekklesial-eschatologische Funktion zu beachten, welche die Zungenrede nach der biblischen Lehre erfüllt. In der paulinischen Theologie des Geistes hat die Glossolalie – wenngleich sie eine dem einzelnen Gläubigen verliehene Manifestation des Geistes ist – keinen primär individualistischen Zweck oder Funktion.⁴¹ Obwohl die Glossolalie der Erbauung des einzelnen Zungenredners dienen kann (1Kor 14,4), wird dem Zungenredner die Gabe der Zungen als Glied des Leibes Christi gegeben (1Kor 12,4–13,27–31), um sie für das allgemeine Wohl einzusetzen. Wenn sie zur Erbauung der Kirche ausgelegt werden, erfüllen Zungen ihr größeres Werk (1Kor 14,4 f.; 12,13), im Einklang mit ihrem ekklesialen (1Kor 12,7; 14,26–28) und ihrem vorletzten eschatologischen Zweck (1Kor 13,8–10).⁴² Die lukanische Theologie argumentiert ähnlich hinsichtlich des ekklesialen/eschatologischen Zwecks und Funktion der Zungen. In der Pfingsterzählung stellt Lukas die Ankunft des Geistes mit dem begleitenden Zeichen der Zungenrede als Bevollmächtigung der eschatologischen Gemeinschaft dar (Apg 1,8; 2,4; 16,17). Die „Galiläer“ sprechen in wundersamer Weise durch die Kraft des Geistes – wie Lukas es darstellt – in anderen Mundarten und erzählen „von den großen Taten Gottes“ (Apg 2,4–11). Mehr noch, durch die Predigt des Petrus erkennt Lukas in den Pfingstereignissen ein Zeichen „der letzten Tage“ – der Erfüllung der Verheißung Joels (Apg 2,14–21). Wie in der metaethischen Analyse bemerkt, wird daher die vom Phänomen der Rede in anderen Zungen begleitete Ausgießung des

41 Für einen hilfreichen und lesenswerten Überblick zu den besonderen persönlichen und ekklesialen Zwecken der Glossolalie in 1Kor 12.13.14, MACDONALD, William Colt: *Glossolalia in the New Testament*. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1964, S. 12, 13. Die Studie ist ein Wiederabdruck eines Aufsatzes, der ursprünglich auf der Jahrestagung der Evangelical Theological Society am 28. Dezember 1963 in Grand Rapids, Michigan vorgetragen wurde.

42 Wenngleich die vorletzte eschatologische Note in Bezug auf die Charismen in 1 Kor 13,8–10 explizit benannt wird, gibt es auch implizite eschatologische Beiklänge in der Vielfalt/Einheit-Thematik jeder charismatischen Funktion im Leib Christi. An anderen Stellen des Briefs identifiziert Paulus den „Einheits“-Aspekt der Vielfalt/Einheit-Thematik als ein eschatologisches Ereignis. An einer früheren Stelle des Briefs, in der sich Paulus mit den schismatischen Spaltungen in Korinth (Paulus–Apollon–Kephas–Christus) auseinandersetzt, benutzt er diese „Vielfalt“, um auf die Einheit aller Glieder des Leibes Christi in der eschatologischen Zusammenfassung aller Dinge in Gott zu verweisen (1Kor 3,21–23). Später im Brief, als Paulus sich mit der Unterscheidung zwischen den „Entschlafenen“ und den Lebenden beschäftigt, zeigt er, dass diese Unterscheidung in der Einheit überwunden werden wird, wenn alle Dinge eschatologisch in Gott zusammengefasst werden (1Kor 15,17–28). Gleichermaßen verhält es sich mit den Charismen: die Vielfalt der Gaben verweist auf die Zeit der eschatologischen Zusammenfassung aller Dinge, „wenn aber kommen wird das Vollkommene“ (1Kor 13,8–12). Es scheint, als ob Paulus im 1. Korintherbrief die „Geheimnisse Gottes“, deren Haushalter er ist, als das versteckte Schema ansieht, nach dem Gott die gegenwärtige Vielfalt in der eschatologischen Zusammenfassung aller Dinge vereinen wird (1Kor 3,21–4,5).

Geistes als ein bestätigendes Zeichen „der letzten Tage“ von Gottes mächtigen Taten dargestellt, womit das Pfingstereignis explizit mit den vorhergehenden Ereignissen der Heilsgeschichte verbunden wird.

Ganz gleich ob die Metaphern organismisch (Paulus) oder ereignisorientiert (Lukas) sind, wird Glossolalie in beiden Theologien als eine Gabe des Geistes für die gläubige Gemeinschaft gesehen, welche den eschatologischen Zweck und die moralische Mission der Kirche kennzeichnet. Im lukanischen Narrativ fungiert die Glossolalie als Apologie, um anzuzeigen, dass der Heilige Geist im Begriff stand, die Unterteilung der alten Sozialordnung zu zerbrechen und damit eine inklusive neue Lebensordnung in Christus zu schaffen. Als der Geist in Apg 2; 10 und 19 begleitet von Zungen kam:

legte Lukas im Detail dar, wie die apostolische Gemeinschaft bevollmächtigt wurde, die moralischen Vorlieben und sozialen Vorurteile zu überwinden, die in den Wertunterscheidungen der alten Sozialordnung zwischen Mann und Frau, reich und arm, Jude und Heide angelegt waren, ja sogar die mit Unterschieden im religiösen Hintergrund verbundenen Vorurteile in der christlichen Gemeinschaft selbst. Die Kraft des Geistes verwandelte die apostolische Gemeinschaft in eine inklusive Gemeinschaft von Männern, Frauen, Reichen, Armen, Juden, Heiden, Jüngern des Täufers und Jüngern, die Jesus persönlich gefolgt waren. Dass alle Glieder der gläubigen Gemeinschaft als mit gleichem Wert und Geltung ausgestattete gesehen wurden, schrieb Lukas der schöpferischen Kraft des Geistes zu.⁴³

Von einer moralischen Warte aus betrachtet, ist die Gemeinschaft des Glaubens somit durch den Geist mit der schöpferischen Kraft zur Teilhabe am Drama der Heilsgeschichte begabt, indem sie die moralischen Formen der menschlichen Befreiung, sozialen Gerechtigkeit, bedingungslos Liebe und der neuen Menschheit in ihrer eigenen *koinonia* als Zeichen dafür aufnimmt, wie die eschatologische Zukunft aussehen wird. Es ist der theologische Indikativ von Gottes gnädiger Gabe des Geistes, der die in Gottes eigenem Charakter wurzelnden ethischen Normen mit Vollmacht ausstattet, so dass sie in der Gemeinschaft verwirklicht werden können. Doch die Praxis menschlicher Befreiung, sozialer Gerechtigkeit, bedingungsloser Liebe und der Formung einer neuen Menschheit, die Gottes ethischen Charakter und mächtige Taten reflektiert, läuft der menschlichen Natur und den tief verschanzten Werten der alten Sozialordnung zuwider. In der Konsequenz werden diese ethischen Normen als ein „Sollen“ erfahren. Obgleich diese ethischen Normen Gottes Charakter und Handeln beschreiben, schreiben sie auch die Art vor, wie Gottes Volk in Charakter und Verhalten sein soll. Das „Sollen“ des gerecht Seins und Handelns oder des bedingungslos liebend Seins und Handelns und so weiter zu erfahren, heißt nicht, einfach eine moralische Pflicht zu erfahren. Stattdessen ist das „Sollen“ ein Indikator der Gabe des Geistes und des Aufrufs zu einer verwirklichten Jüngerschaft. Es ist eine durch den Geist bevoll-

43 DEMPSTER: *Church's Moral Witness*, S. 5, s. Anm. 5.

mächtigte menschliche Handlung, welche die in Gottes Charakter und Taten reflektierten ethischen Normen in menschliches Handeln übersetzt, das Liebe, Gerechtigkeit, Befreiung und die neue Menschheit in der Welt sichtbar macht. Mehr noch, solche Handlungen und Praktiken bieten ein greifbares Zeugnis für die moralische Authentizität der Glaubensgemeinschaft und dafür, wie die zukünftige Vollendung von Gottes Herrschaft aussehen wird.⁴⁴

Es gibt eine zweite Bedeutung normativer Ethik, die zur Erfahrung der Glossolalie zu gehören scheint. Doch es sollte bereits deutlich geworden sein, dass es nicht darum geht zu beanspruchen, dass die Erfahrung der Glossolalie eine einzigartige Quelle von Normen für eine pfingstliche Ethik bietet. Obwohl Glossolalie einen Anhaltspunkt zur Identifikation von Normen im biblischen Zeugnis bieten mag, die Gottes schöpferischer Kraft entsprechen, muss sich der pfingstliche Gläubige, wie andere Mitchristen auch, der christlichen Tradition und ihren Schriften als Quelle für eine normative Ethik zuwenden. Aber in der ihr eigenen Natur bietet Glossolalie einen klar umrissenen Ansatz für die Weise, in der ein Glaubender über die normative Struktur einer pfingstlichen Ethik nachdenken und sich zu ihr verhalten sollte, und dieser besondere Ansatz zum ethischen Denken begründet eine Schlüsselbedeutung der Glossolalie für normative Ethik.

Durch das ihr eigene Wesen ist Glossolalie ein Vorbild für die Notwendigkeit, rationales Denken in imaginatives Denken zu verwandeln und empirische Sprache mit symbolischer Sprache zu transzendieren, wenn die ethische Welt von der fundamentalen Realität „schöpferischer Kraft“ aus in den Blick genommen wird.⁴⁵ Weil die in der Glossolalie angetroffene göttliche

44 Für eine ausführlichere Behandlung dieser Themen, s. meine Bearbeitung in *Social Concern in the Context of Jesus' Kingdom, Mission and Ministry*. In: *Transformation. An International Dialogue on Mission and Ethics* 16, Nr. 2 (1999), S. 43–53; *Christian Social Concern in Pentecostal Perspective: Reformulating Pentecostal Eschatology*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 2 (1993), S. 51–64; *Evangelism, Social Concern, and the Kingdom of God*. In: DERS.; KLAUS, Byron D.; PETERSEN, Douglas (Hg.): *Called and Empowered. Global Mission in Pentecostal Perspective*. Peabody, MA: Hendrickson, 1991, S. 22–43; *Pentecostal Social Concern and the Biblical Mandate of Social Justice*. In: *Pneuma* 9, Nr. 2 (1997), S. 129–153.

45 In diesem Zusammenhang ist Russell P. Spittlers Kommentar, dass Zungenrede „Sprache der rechten Hemisphäre“ sein könnte, in der Tat provokativ. Spittler bemerkte, dass es auf der Basis der Split-Brain-Forschungen des Nobelpreisträgers Roger Sperry nun „bekannt [ist], dass die dominante zerebrale Hemisphäre (bei 95 Prozent der Bevölkerung die linke Seite) scheinbar auf Denkprozesse spezialisiert ist, die analytisch, linear, logisch, sequentiell, verbal usw. sind. Die rechte Hemisphäre zeigt normalerweise eine Präferenz für Denken, das visuell-räumlich simultan, analog (im Unterschied zu digital) und emotional ist. Während man Sprache von kartierten Sektoren der linken Hemisphäre ausgehen sah, haben Forschungen angezeigt, dass die Kapazitäten zur Sprachformationen breiter über beide Hemisphären verteilt sind, als vorher angenommen.“ SPITTLER, Russell P.: *Bat Mitzvah for Azusa Street: Features, Fractures, and Futures of a Renewal Movement Come of Age*. In: *Theology, News, and Notes* (1983), S. 13–17, hier S. 15. Wenngleich der Vorschlag, dass Glossolalie „Sprache der rechten Hemisphäre“ sei, noch spekulativ ist, ist der in diesem Aufsatz entwickelte symbolische Zugang zu normativer Ethik deutlich von der „rechten Hirnhälfte“ dominiert, da er sich auf Denkprozesse der Bild-

Realität kein Gegenstand der raumzeitlichen Welt ist, der mit rationalen Denkkategorien analysiert und mit empirischer Sprache beschrieben werden kann, ist die glossolalische Begegnung ein Vorbild für die Notwendigkeit imaginativen Denkens und symbolischer Sprache, um auf die transzendente Realität Gottes und die moralischen Formen seines Handelns zu verweisen.⁴⁶ Symbolisches Denken, das die gleichzeitige Reflexion theologischer Grundlagen und ethischer Normen zusammenschließt, repräsentiert den Prozess, durch den die Normen der Befreiung, der sozialen Gerechtigkeit, der bedingungslosen Liebe und der neuen Menschheit in der moralischen Psychologie gläubiger Christen und der glaubenden Gemeinschaft wirksam werden.

Stanley Hauerwas von der Duke University in North Carolina gehört zu den Initiatoren des neueren Interesses theologischen Ethiker an der Erkundung der primären Rolle von Geschichten in der Formung einer christlichen Moralphysikologie.⁴⁷ Hauerwas brachte vor, dass biblische Geschichten als Sym-

erzeugung, imaginativer Erkenntnis und symbolischer Partizipation an der biblischen Geschichte stützt.

46 Aufgrund seiner Ansicht, dass Gott kein Gegenstand der empirischen Welt sei, sondern die Quelle dessen, was „uns unbedingt angeht“, schlug Paul Tillich vor, dass „die Sprache des Glaubens [...] die Sprache des Symbols“ sei. Symbolische Sprache, so Tillich, ist durch sechs Merkmale gekennzeichnet, die auch diesem Abschnitt des Aufsatzes zugrunde liegen: sie weist über sich selbst hinaus auf etwas anderes; sie partizipiert an dem, worauf sie hinweist; sie eröffnet Dimensionen der Wirklichkeit, die sonst verschlossen sind; sie eröffnet Dimensionen der verborgenen Tiefen der Seele, die den Dimensionen der durch das Symbol eröffneten Realität entsprechen; sie lässt sich nicht bewusst produzieren, sondern geht aus dem kollektiven Unbewussten der Gruppe hervor, in der sie wirkt; und sie lebt, wenn sie für die Gruppe funktioniert, aber stirbt wenn veränderte Situationen sie nicht länger funktionieren lassen. S. TIL- LICH, Paul: *Wesen und Wandel des Glaubens*. Frankfurt am Main: Verlag Ullstein, 1961 (Welt- perspektiven 8), S. 53–57. Unter Bezugnahme auf das Werk von R. C. Neville (der sich selbst auf Tillich stützt) denkt Amos Yong über die Rolle der Glossolalie unter den „gebrochenen“ oder endlichen Symbolen der Gemeinschaft nach, die dazu dienen, Gläubige zu heiligen, indem sie auf Gott verwiesen werden und ihnen geholfen wird, die Wahrheit Gottes für ihr Leben zu erkennen. S. a. Macchias Verwendung von Tillich in MACCHIA: *Tongues as a Sign*, S. 62.

47 Für Hauerwas' Hauptwerke in der Ethik, s. *Christian Existence Today: Essays on Church, World and Living In Between*. Durham, NC: Labrynth Press, 1988; *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983 [Dt. Übers.: *Selig sind die Friedfertigen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995 (Evangelium und Ethik 4)]; *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame, IN: Fides, 1974; *Character and the Christian Life: A Study in Theological Essays*. San Antonio, TX: Trinity University Press, 1975; *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977; und *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981. S. außerdem *The Self as Story: Religion and Morality From the Agent's Perspective*. In: *Journal of Religious Ethics* 1, Nr. 2 (1983), S. 73–85; *Story and Theology*. In: *Religion in Life* 45 (1976), S. 339–350; und *Learning to See Red Wheelbarrows: On Vision and Relativism*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 45, Nr. 2 (1977), S. 643–655. Zur Kritik an Hauerwas' narrativer Theologie des sittlichen Lebens, die deren philosophische Adäquatheit prüft, s. ROBBINS, J. Wesley: *Narrative, Morality and Religion*. In: *Journal of Religious Ethics* 8, Nr. 1 (1980), S. 161–176; und ОУТКА, Gene H.: *Character, Vision and Narrative*. In: *Religious Studies Review* 6, Nr. 2 (1980),

bole fungieren, welche die der Glaubensgemeinschaft angemessenen normativen religiösen und moralischen Überzeugungen abbilden. Wenn man sich der „Wahrheit“ [“truthfulness”] dieser Geschichten verpflichtet fühlt, werden die in diesen Erzählungen dargestellten religiösen und moralischen Überzeugungen dazu ermächtigt, den sittlichen Charakter der christlichen Gemeinschaft zu formen. Dadurch, dass sie die basalen moralische Überzeugungen des christlichen Charakters und der christlichen Gemeinschaft formen, erzeugen die biblischen Geschichten einen Sinn für verantwortliches sittliches Handeln, der notwendig ist, um jene Überzeugungen zum Teil der eigenen Lebensführung zu machen.⁴⁸ Als er die notwendige Verbindung zwischen Theologie und Ethik erläuterte, welche die symbolische ethische Funktion von Geschichten erzeugt, schrieb Hauerwas:

eine Geschichte ist eine Methode, uns an den inhärent praktischen Charakter theologischer Überzeugungen zu erinnern. Denn christliche Überzeugungen sollen nicht die Welt abbilden. Sie bieten keine primitive Metaphysik über die Begründung der Welt. Stattdessen bietet dir [...] eine Geschichte [...] eine Art des In-der-Welt-Seins. Geschichten [...] werden nicht erzählt, um so zu erklären, wie Theorie erklärt, sondern um den Handelnden an einer Lebensweise zu beteiligen. Eine Theorie soll dir helfen, die Welt zu kennen, ohne sie oder dich selbst zu verändern, eine Geschichte soll dir helfen, dich mit der Welt auseinanderzusetzen, indem du sie durch Selbstveränderung veränderst. Das ist der Grund dafür [...], dass Ethik nicht von Theologie getrennt werden kann.⁴⁹

Aus Hauerwas' Perspektive dienen Geschichten dazu, sittlich Handelnde zu veranlassen, die Welt so zu verändern wie sie sein sollte, indem Handelnde sich selbst durch persönliche Identifizierung mit den in der Erzählung symbolisierten normativen Überzeugungen verändern.⁵⁰ Als jemand, der aus dem

S. 110–118. Für eine wohlwollendere Kritik, s. OGLETREE, Thomas L.: Character and Narrative: Stanley Hauerwas' Studies of the Christian Life. In: *Religious Studies Review* 6, Nr. 1 (1980), S. 25–30. Ein Artikel, der Hauerwas' Antwort auf einige seiner Kritiker beinhaltet, ist *The Church in a Divided World*. In: *Journal of Religious Ethics* 8, Nr. 1 (1980), S. 55–82.

48 HAUERWAS: *Church in a Divided World*, S. 60–63.

49 HAUERWAS: *Story and Theology*, S. 341.

50 R. B. Braithwaite war einer der ersten zeitgenössischen Moraltheoretiker, die darauf hingewiesen haben, dass ein christliches sittliches Verhalten sich vom sittlichen Benehmen anderer Handlungsträger unterscheidet, weil der propositionale Bestandteil des Verhaltens mit christlichen Geschichten verbunden ist. Christliche Geschichten (Jesu Sterben am Kreuz, der verlorne Sohn) machen die mit moralischen Regeln (du sollst deinen Nächsten bedingungslos lieben) verbundenen Verhaltensmuster lebendig und bieten somit den Handelnden eine kraftvolle motivierende Unterstützung, so dass sie entsprechend handeln. S. An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief. In: RAMSEY, Ian T. (Hg.): *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*. New York: Macmillan, 1966, S. 53–73, hier S. 68. Während Braithwaite behauptete, dass die moralische Funktion dieser Geschichten nicht von ihrem Wahrsein abhängt, geht es Hauerwas um „die Wahrheit“ der biblischen Geschichten. Die notwendige Beziehung zwischen Erzählung und Charakter bietet nach Hauerwas die Mittel, die Wahrheit von Geschichten zu testen. Für Hauerwas kann die Wahrhaftigkeit von Erzählungen durch den

Kontext der christlichen Geschichte heraus spricht, bemerkte Hauerwas, dass „unsere Geschichten und Metaphern den normativen Verpflichtungen Ausdruck verleihen, die wir eingehen müssen, wenn wir unser Leben in einer sittlich angemessenen Art und Weise leben wollen.“⁵¹ Daher bieten für Hauerwas die Geschichten von Israel und Jesus ein narratives Bezugssystem, in dem sittlich Handelnde und Handlungen moralisch bewertet werden können. Die moralische Integrität der eigenen Geschichte der christlichen Gemeinschaft – ihre Vision, ihr Charakter, ihr Handeln – kann durch ihre Treue zu den in den biblischen Geschichten über Israel und Jesus verkörperten normativen Verpflichtungen beurteilt werden.⁵² Kurz, biblische Geschichten funktionieren symbolisch, um etwas herbeizuführen, was Kenneth Burke eine „Konsubstantialität“ zwischen einer „objektiv“ symbolisierten Realität und einer „subjektiv“ erfahrenen Realität genannt hat, die durch die symbolische Konstruktion erfahren wird.⁵³

Durch Hauerwas' narrative Theorie der normativen Ethik kann die Rolle der besonderen biblischen Geschichten bestimmt werden, die mit der glosolalischen Begegnung mit Gott als schöpferischer Kraft verbunden sind. Die

„Anspruch, den sie auf unser Leben legt“ beurteilt werden, sowie durch „die Fülle des von ihnen generierten sittlichen Charakters und Handelns“. Basierend auf der „Wahrheit“ der in der Erzählung verkörperten moralischen Überzeugungen wirkt eine Geschichte, indem sie Tugend und Charakter als notwendige Bedingung für ein verantwortliches sittliches Handeln formt, das der christlichen Gemeinschaft angemessen ist. S. *Church in a Divided World*, S. 60–63.

51 HAUERWAS: *The Self as Story*, S. 76. Diese narrative Theorie des sittlichen Lebens wird somit mit der traditionellen Sicht kontrastiert, dass ethische Prinzipien und sittliche Tugenden die bestimmenden Merkmale auf der normativen Ebene der Ethik seien. „Das sittliche Leben ist nicht einfach eine Entscheidungsfrage, die von öffentlich vertretbaren Prinzipien und Regeln beherrscht wird“; und Hauerwas betont: „Wir können nur in der Welt, die wir sehen, handeln, und das Sehen ist teilweise davon bestimmt, welche Art von Wesen wir durch die Geschichten geworden sind, die wir in unserem Leben gelernt und verkörpert haben“. (74)

52 Hauerwas ist der Meinung, dass Geschichten aufgrund der inhärent narrativen Qualität menschlicher Erfahrung eine derartige formende Rolle in der *Moralpsychologie* der Handelnden bilden. Da jeder Christ seine oder ihre eigene Geschichte hat und jede christliche Gemeinschaft ihre Geschichte hat, fungieren die biblischen Erzählungen als natürlichste Kopplung ihrer heiligen Geschichte – mit ihren normativen Verpflichtungen –, um die alltägliche Geschichte eines Christen und der Gemeinschaft zu prägen und zu formen. S. *The Self as Story*; vgl. CRITES, Stephen: *The Narrative Quality of Experience*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 39, Nr. 3 (1971), S. 291–311.

53 BURKE, Kenneth: *A Rhetoric of Motives*. Berkeley, CA: University of California Press, 1969, S. 21. Burke zeigt an, wie moralische Identität eine symbolische Konstruktion ist, die „Konsubstantialität“ entlang der hier angezeigten Linien hervorbringt. Ausgehend von der Prämisse, dass der „Mensch ein symbolerzeugendes, symbolverwendendes Tier“ ist, beobachtete Burke, dass Symbole eine inhärente „rhetorische“ Funktion haben, die diese zum Motivationsmittel macht. Symbole veranlassen naturgemäß die angesprochene Zuhörerschaft dazu, sich mit der symbolisierten besonderen Sicht der Realität zu „identifizieren“. „Identifizierung“ einer Person oder einer Zuhörerschaft mit den Symbolen einer Gemeinschaft bildet eine Lebensweise heraus, in der es ein „zusammen-handeln“ gibt, „und im zusammen-handeln“, bemerkte Burke, „haben [Menschen] gemeinsame Empfindungen, Konzepte, Bilder, Ideen Einstellungen, die sie *konsubstanziell* macht“ (21, 43–46, Hervorhebung K. B.).

biblischen Geschichten des Exodus, des Exils, der Ankunft Jesu Christi, und des Pfingstfests verkörpern die normativen moralischen Überzeugungen von Befreiung, sozialer Gerechtigkeit, bedingungsloser Liebe und neuer Menschheit. Diese moralischen Überzeugungen prägen die Formung der moralischen Identität der pfingstlichen Gemeinschaft, die sich mit der „Wahrheit“ dieser Geschichten identifiziert. Durch das Bekenntnis ihrer Treue zur „Wahrheit“ dieser Geschichten wird die pfingstliche Gemeinschaft dazu angeregt, ihre eigene Geschichte zu erzählen: vom Befreien der Unterdrückten, vom Eintreten für soziale Gerechtigkeit für die Armen und für Schalom für die Ausgestoßenen, vom Äußern der bedingungslosen Liebe für den Nächsten, und vom Ausweiten der Realität der neuen Menschheit. Das sind die normativen ethischen Implikationen der glossolalischen Begegnung mit Gott als „schöpferischer Kraft“, wenn die Erfahrung innerhalb ihres biblischen Interpretationsrahmens gestellt wird.⁵⁴

Die besondere Aufgabe normativer ethischer Reflexion besteht darin, die normativen Prinzipien und Regeln zu identifizieren, welche die Verpflichtungen und Werte moralischer Verantwortlichkeit bestimmen. Die normative ethische Reflexion über die „moralischen Formen“ des Handelns Gottes impliziert jedoch zumindest zwei Merkmale einer pfingstlichen Ethik, die alles nachfolgende Nachdenken über sittliches Handeln auf der Ebene konkreter sittlicher Existenz prägen sollten. Erstens impliziert die glossolalische Begegnung, in ihrem biblischen Referenzrahmen interpretiert, dass pfingstliche Ethik eine in der Anbetung [worship] verwurzelte Ethik sein sollte. Denn im Akt der glossolalischen Anbetung wird das Bewusstsein verändert und der

54 Katholische Charismatiker, klassische Pfingstler und protestantische Neo-Pfingstler scheinen die Bedeutung der symbolischen Funktion der Schrift für Theologie und Ethik intuitiv zu erfassen. Während alle Teile der Pfingstbewegung die wesentliche Bedeutung der exegetischen Wissenschaft in der Interpretation biblischer Texte betonen würden, wird die symbolische Verwendung der Bibel auch als wesentliche Funktion der Schrift anerkannt. S. das als Anhang angefügte Kapitel von RANAGHAN, Kevin; RANAGHAN, Dorothy: *Toward a Theology of Pentecostalism*. In: DIES.: *Catholic Pentecostals*. Perasmus, NJ: Deus Books, 1969, S. 259–262, in der sie ihren „uneingeschränkten kerygmatischen Zugang“ mit „fundamentalistischem Christentum“ kontrastieren. Gerald Sheppard hat gezeigt, dass die frühen klassischen Pfingstler in den Assemblies of God die Schrift vorrangig dazu benutzen, „eine theologische Interpretation religiöser Erfahrung bereitzustellen.“ s. SHEPPARD, Gerald T.: *Word and Spirit: Scripture and the Pentecostal Tradition, Part One*. In: *Agora: A Magazin of Opinion within the Assemblies of God 1*, Spring 1978 (1978), S. 4–5, 17–22; *Word and Spirit: Scripture and the Pentecostal Tradition, Part Two*. In: *Agora: A Magazin of Opinion within the Assemblies of God 2*, Summer 1978 (1978), S. 14–19. J. Rodman Williams sah die Bibel in *Era of the Spirit*, S. 16, von einem existenziellen Verständnis aus, in dem die Bibel symbolisch fungiert, um Gottes gegenwärtiges Wirken anzuzeigen. Williams eigene symbolische Verwendung der Schrift kann mit dem Abschnitt illustriert werden, in dem er die Kraft beschreibt, welche die Geisttaufe begleitet: „Es ist einmal mehr Apg 1 und 2! Es ist freilich eine andere Besetzung, eine andere Szene, ein anderes Millennium – und Menschen, die offensichtlich nicht in derselben Nähe zum ursprünglichen Ereignis von Christi Tod und Auferstehung leben noch die als originale Zeugen von Gottes mächtigen Taten berufen sind – doch ihnen erschien dieselbe Kraft, die in der frühen christlichen Gemeinschaft ausbrach.“ (S. 28)

pfingstliche Gläubige erfährt eine „Abkehr von der Ebene des Weltlichen, eine Abkehr, die oft einen Sinn für das Unheimliche weckt, für die Gegenwart des *mysterium tremendum*.“⁵⁵ Eine solche Anbetung führt herbei, was Robert Bellah eine „symbolische Neuordnung von Erfahrung“ nannte.⁵⁶ Diese symbolische Neuordnung von Erfahrung führt zu einer Neudefinition des Selbst sowie zu „einer Transformation der Motivation, der Verbindlichkeit und der Wertigkeit, die nicht nur Individuen, sondern die Gesamtheit der Anbetenden aufrüttelt.“⁵⁷

Glossolalie als Akt der Anbetung ruft eine solche symbolische Neuordnung der Erfahrung hervor, indem sie im Gläubigen einen Sinn für die Erfahrungssolidarität oder „Konsubstantialität“ mit jener ursprünglichen pfingstlichen Gemeinschaft hervorbringt, über die der Gott des Pfingstfests seinen Geist ausgegossen hat. Mit dem Zustrom der in der glossolalischen Begegnung erfahrenen schöpferischen Kraft kann das Individuum dazu angeregt werden, eine frische symbolische Identifizierung mit der eschatologischen Gemeinschaft der neuen Menschheit zu erfahren. Wenn ein solcher Solidaritätssinn entfacht wird, werden die weltlichen Formen der Selbstidentifizierung herausgefordert und es erfolgt eine neue symbolische Identifizierung mit dem Gott des Pfingstfests, der auch der in Jesus Christus offenbarte Gott ist, sowie der Gott des Exils und der zukünftigen Hoffnung, und der Gott des Exodus. Die nach der Anbetungserfahrung erfolgende persönliche Reflexion über die glossolalische Begegnung und die in den einschlägigen biblischen Geschichten verkörperten normativen Überzeugungen kann im Gläubigen eine Veränderung von Motivation, Hingabe und Werten bewirken, sowie ein neu belebtes Verständnis der eigenen moralischen Identität. In der auf die Anbetung folgenden imaginativen Rekonstruktion der glossolalischen Erfahrung – vor dem Hintergrund der Heilsgeschichte – kann der Gläubige zur Einsicht gelangen, dass das Reden in Zungen als Antwort auf Gottes schöpferische Kraft bedeutet, sich mit den sittlichen Formen von Gottes Handeln zu identifizieren. In der Dynamik der glossolalischen Anbetung kann der Anbetende zu dem grundlegenden Verständnis gelangen, dass die Symbolisierung der eigenen Identität als Pfingstler die Symbolisierung der ei-

55 BELLAH, Robert N.: *Dynamics of Worship*. In: DERS.: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970, S. 209–215, hier S. 210. S. auch Macchias Verwendung von Bellah, insbesondere in Bezug auf Glossolalie und „eschatologische Transzendenz“, MACCHIA: *Sighs*, S. 58–59.

56 BELLAH: *Dynamics of Worship*, S. 210.

57 Ebd., S. 211. Vgl. Rossi, Philip J.: *Narrative, Worship, and Ethics: Empowering Images für the Shape of Christian Moral Life*. In: *Journal of Religious Ethics* 7, Nr. 2 (1979), S. 239–248. Pater Rossi hält fest, dass „die gemeinsame Vision“ der christlichen Gemeinschaft ihre konkreteste und lebendigste Form in der kirchlichen Tradition der narrativen Bildlichkeit menschlicher Existenz erhält. Wenn diese narrativen Metaphern in der Anbetung verwendet werden, wird der Gläubige dazu bevollmächtigt, seine oder ihre eigene sittliche Handlungsmacht als Antwort und Versprechen für Gott zu formen. Außerdem rufen diese narrativen Metaphern einen Sinn der Teilhabe an „der gemeinsamen Vision“ der Gemeinschaft hervor, der wiederum die moralische Sensibilität, Einstellung und Vorstellungskraft des Anbetenden formt.

genen Solidarität mit der eschatologischen Gemeinschaft bedeuten sollte, deren moralische Identität durch die normativen moralischen Überzeugungen der Befreiung der Unterdrückten, der sozialen Gerechtigkeit für die Armen und Enteigneten, der bedingungslosen Liebe für den Nächsten und der Aufnahme aller Rassen, Klassen und Ethnien in der neuen Menschheit geprägt ist.

Zusätzlich zur Orientierung der normativen pfingstlichen Ethik an der Anbetung, stellt die Analyse der glossolalischen Begegnung ein zweites Merkmal der normativen Ethik heraus, das einen Einfluss auf die nachfolgende Ebene sittlichen Handelns hat. Glossolalie, wenn sie in ihrem biblischen Kontext interpretiert wird, bedeutet auch, dass die pfingstliche Ethik eine Ethik des Strebens [aspiration] sein sollte. Eine Ethik des Strebens ist implizit durch den Akt der symbolischen Identifikation des Gläubigen mit jener ursprünglichen Pfingst-Gemeinschaft strukturiert, mit der er oder sie die moralische Vision einer neuen Menschheit teilt. Die Ausgießung des Geistes zu Pfingsten, welche die neue Menschheit begründet, war nach Lukas die „Erfüllung“ der biblischen Verheißung. Pfingstliche Ethik strebt daher nach der Erfüllung der moralischen Werte, die mit der neuen Menschheit verbunden sind. Glossolalie als ein wesentlicher Bestandteil jener „Erfüllung“ erzeugt also im Gläubigen keinen Sinn einer „moralischen Verpflichtung“, dass er oder sie den ethischen Prinzipien der Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe und Vorurteilslosigkeit gehorchen „sollen“. Die Zungenrede, sowohl im Pfingstereignis als auch danach, ruft keinen Geist herbei, der eine geschlossene Gesellschaft mitsamt den notwendigen Verpflichtungen und Vorschriften legitimiert. Stattdessen symbolisiert Glossolalie die Teilhabe an der eschatologischen Gemeinschaft, einer Gesellschaft, die für die Zukunft offen ist.⁵⁸ Eine Ethik des Strebens ist so strukturiert, dass sie den Gläubigen zur Teilhabe an der moralischen Vision der neuen Menschheit und die Glaubensgemeinschaft zur Verkörperung derselben in ihrem Leben inspiriert – einer Vision der neuen Menschheit, in der die Unterdrückten befreit werden, die Armen das gerechte Maß erhalten, und der Feind durch die Kraft der bedingungslosen Liebe in einen Nächsten verwandelt wird.

Zusammengefasst wurde also die normative ethische Bedeutsamkeit der Glossolalie durch die Interpretation der Zungenrede im Kontext ihrer ekklesialen/eschatologischen Funktion analysiert. Durch die Analyse der Glossolalie in ihrer gemeinschaftlichen Funktion wurde beobachtet, dass die Zungenrede den letzten Tag des mächtigen Handelns Gottes signalisiert und damit das Pfingstereignis explizit mit anderen Ereignissen im Drama der Heilsgeschichte verknüpft. In diesem biblischen Rahmen ließen sich die „moralischen Formen“ (Befreiung,

58 Diese Unterscheidung zwischen einer Ethik der moralischen Verpflichtung und einer Ethik des sittlichen Strebens leitet sich von BERGSON, Henri: *The Two Sources of Morality and Religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1935 her, der „moralische Verpflichtung“ und „statische Religion“ mit der Funktion einer geschlossenen Gesellschaft identifiziert, und „sittliches Streben“ und „dynamische Religion“ mit dem Traum einer offenen Gesellschaft, s. insbes. S. 266 – 315.

soziale Gerechtigkeit, bedingungslose Liebe und die neue Menschheit) identifizieren, die Gottes Selbstoffenbarung in seinen mächtigen Taten der schöpferischen Kraft (Exodus, Exil, Ankunft Jesu Christi, Pfingstfest) entsprechen. In ihrem Wesen fördert Glossolalie einen symbolisch-imaginativen Zugang, um über diese ethischen Normen nachzudenken und sich zu ihnen in Beziehung zu setzen. Der symbolisch-imaginative Zugang betont die Formung des moralischen Charakters als Quelle sittlichen Handelns. Zwei wichtige Merkmale der pfingstlichen normativen Ethik wurden durch diese Analyse der Glossolalie erkannt – ihre motivierende und neu belebende Quelle in der Anbetungserfahrung einer symbolischen Neuordnung und ihre wesentliche Natur als eine Ethik des Strebens, die mit der moralischen Vision einer neuen Menschheit verbunden ist. Angesichts dieser normativen ethischen Analyse und der vorhergehenden metaethischen Analyse, besteht die verbleibende Aufgabe darin, die Natur der konkreten moralischen Existenz zu analysieren, die der theologischen Fundierung und normativen Ethik entspricht, welche in der glossolalischen Begegnung zwischen Gott und Mensch angelegt ist.

Geisttaufe und das sittliche Leben von Ambiguität und Kongruenz

Im Gegenzug zur metaethischen Analyse, die darauf zielt, die Basis für die theologische Begründung ethischer Normen und des sittlichen Lebens in der Wirklichkeit herauszustellen, und im Gegenzug zur normativen ethischen Reflexion, die sich auf die Bestimmung der ethischen Prinzipien und moralischen Regeln konzentriert, welche für das in der theologischen Vision der Realität implizierte sittliche Leben notwendig sind, richten sich die Erwägungen auf der Ebene der Sittlichkeit auf das Wesen des verantwortlichen sittlichen Handelns. Gleich zu Beginn sollten zwei Faktoren identifiziert werden, die definieren, welcher Art der Erwägung diese Ebene des sittlichen Handelns entspricht. Erstens findet sittliches Handeln immer im Kontext des wirklichen Lebens statt, mitsamt seinen konkurrierenden Philosophien und Ideologien, seinen Zentren der politischen Macht und Partikularinteressen, seinem festgelegten Wirtschaftsmuster und seinen von Menschen erzeugten Institutionen. Auf dieser Ebene der Ethik richtet sich die Frage immer darauf, das sittliche Handeln zu identifizieren, das eine situationsbezogene Relevanz für die konkreten Wirklichkeiten historischer Existenz zu gegebener Zeit und Ort hat; das heißt, die Frage lautet: „Was soll ich in dieser Situation *tun*?“ Angesichts der kontextuellen Besonderheit menschlichen Handelns, erfordert eine verantwortliche sittliche Handlungskraft immer die Analyse der verschiedenen situationsbezogenen Variablen, welche „die Realität“ einer bestimmten Situation definieren, so dass die angemessene Form sittlichen Handelns bestimmt werden kann. Doch die Ebene der Sittlichkeit ist erst erreicht, wenn das erforderliche sittliche Handeln wirklich getan ist. Sitt-

lichkeit besteht in der menschlichen Ausübung sittlicher Handlungen, welche die menschliche Situation auf irgendeine Weise verändern.

Zweitens ist sittliches Handeln der greifbare Verhaltensaussdruck der Loyalität des sittlich Handelnden im Hinblick auf die ethischen Normen und theologischen Überzeugungen, die seine oder ihre moralische Identität formen. Daher muss die Frage auf dieser Ebene der Ethik entsprechend erweitert werden: „was soll ich in dieser Situation *tun* als einer, der an den Gott glaubt, der sich in seinen mächtigen Taten in der Geschichte offenbart?“ Dietrich Bonhoeffer hat dieses notwendige Zusammenspiel von empirischen, ethischen und theologischen Faktoren bei der Wesensbestimmung des angemessenen sittlichen Handelns gut ausgedrückt als er schrieb:

daß eben Gott kein allgemeines Prinzip ist, sondern der Lebendige, der mich in ein lebendiges Leben gestellt hat und in ihm meinen Dienst fordert. Wer Gott sagt, darf die gegebene Welt, in der er lebt, nicht einfach durchstreichen; er spräche sonst nicht von dem Gott, der in Jesus Christus in die Welt einging, sondern von irgendeinem metaphysischen Götzen.⁵⁹

Wie Bonhoeffer genau wusste, liegt die Funktion der theologischen ethischen Reflexion darin, der christlichen Gemeinschaft und den sie konstituierenden Individuen zu helfen, die Form des angemessenen sittlichen Handelns für eine verantwortliche Teilhabe am menschlichen Leben zu bestimmen. Die Treue zu theologischen Überzeugungen und ethischen Normen sollte nie an die Stelle der sittlichen Verantwortung zum Handeln gestellt werden. Das Nachdenken über Gottes Gerechtigkeit oder darüber, dass Menschen gerecht handeln sollten, ist solange wertlos, bis diese Überzeugungen in gerechtes Handeln im Konkreten menschlicher Situationen übersetzt werden. Denn sittliches Handeln stellt die *raison d'être* einer theologischen Ethik dar. Die Bedeutung aller Ebenen der ethischen Reflexion liegt in ihrer Kraft, die Christen und das Volk Gottes zu einem Handeln im Einklang mit dem Handeln Gottes und dem Handeln anderer Menschen, Gruppen und Institutionen zu bewegen.

Glossolalie bezieht sich auf die Dimension des konkreten sittlichen Lebens, indem sie eine fundamentale Einsicht in ein grundlegendes Strukturmerkmal menschlicher Existenz gibt: das menschliche Leben vollzieht sich in der existenziellen Dialektik von Ambiguität und Kongruenz. Die glossolalische Erfahrung hat selbst Teil an dieser grundlegenden existenziellen Struktur menschlichen Daseins. Denn in der glossolalischen Begegnung erfährt der Glaubende die Ambiguität des Sprechens in einer Sprache, die keine korrespondierenden „Gedanken“ über Gott kommuniziert, einer Sprache, die etwas „bedeutet“, das der Sprecher jedoch nicht begrifflich versteht, einer Sprache, die ein authentisches Erkennen der göttlichen Präsenz ermöglicht, aber nur eine „stückweise Erkenntnis“ vermittelt. Doch zur selben Zeit und in dersel-

59 BONHOEFFER, Dietrich: *Ethik*, hg.v. Eberhard BETHGE. München: Chr. Kaiser, 1949, S. 283–284.

ben Erfahrung der Begegnung erfährt der Gläubige ein Gefühl von Ganzheit, ein Gefühl von Bezogenheit, ein Gefühl von Stimmigkeit, ein Gefühl von Erfüllung, ein Gefühl von Kongruenz. Somit wird die Glossolalie selbst konkret als ein Handeln in Antwort auf Gottes Handeln erfahren; sie regt die realistische theologische Einsicht an, dass man auf die sittlichen Formen von Gottes Handeln in den Ambiguitäten menschlicher Existenz antworten muss. Zugleich erzeugt die glossolalische Erfahrung auch die realistische theologische Einsicht, dass inmitten der existenziellen Ambiguitäten der menschlichen Erfahrung eine persönliche Wirklichkeit schöpferischer Kraft an „der Wurzel“ aller Dinge liegt, welche den endgültigen Kontext einer kohärenten Bedeutung menschlichen Lebens bildet.⁶⁰

Vor diesem Hintergrund der von Ambiguität und Kongruenz gezeichneten existenziellen Natur menschlichen Lebens verweist die glossolalische Begegnung auf zwei wesentliche Merkmale, welche eine pfingstliche Ethik charakterisieren sollten, die ihre theologischen Überzeugungen und ethische Normen in konkrete sittliche Handlungen überführen will. Erstens sollte eine pfingstliche Ethik als eine Ethik der Verantwortlichkeit verstanden werden. Die Argumentationsstruktur, die in einer Ethik der Verantwortlichkeit – in einem christlichen Bezugsrahmen – inbegriffen ist, besteht in der Angleichung menschlichen sittlichen Handelns an das vorausgehende Handeln Gottes. Der moralische Imperativ, menschliches sittliches Handeln anzugleichen, setzt die Fähigkeit voraus, auf den theologischen Indikativ des vorausgehenden Handelns Gottes zu antworten. In der obigen metaethischen Analyse wurde bemerkt, dass eine pfingstliche Ethik auf das Handeln Gottes fokussieren sollte, um mit der Struktur der glossolalischen Begegnung im Einklang zu stehen. Denn in der glossolalischen Erfahrung ist es Gott, der durch den Heiligen Geist handelt, um zu taufen oder eine Gabe zu verleihen. Es ist auch zu bemerken, dass in der glossolalischen Begegnung eine Person Gott

60 Das mehrdeutige Wesen konkreter sittlicher Existenz erklärt wahrscheinlich zum Teil, warum Pfingstler in der westlichen Welt sich in Diskussionen über die sittliche Verantwortung der Kirche zum Handeln für eine gerechte und verantwortliche Weltgemeinschaft unwohl fühlen. Luther P. Gerlach und Virginia H. Hine haben auf der Basis ihrer empirischen Forschung zur Pfingstbewegung bemerkt, dass ein grundlegendes Merkmal pfingstlicher Ideologie in ihrer Intoleranz für den Bruch von Ideal und Wirklichkeit liegt. Indem sie von einem „geschlossenen kognitiven System“ aus operiert, wirbt die pfingstliche Ideologie mit einer konzeptuellen Gewissheit als Grundlage der Motivation ihrer Mitglieder zur Anwerbung kirchenferner Personen. Daher werden Ambivalenz und Ambiguität als Merkmale der Lebenserfahrung der Kirchenfernen verstanden. Wenn Pfingstler einer notwendigen Entwicklungsveränderung gegenüber stehen, wird Ambiguität („die Dinge sind unklar“) in ihrer Rhetorik dazu gebraucht, sich aktiver Teilhabe zu entziehen und somit indirekt den Status Quo zu unterstützen. Ironischerweise weisen Gerlach und Hine darauf hin, dass die pfingstliche Intoleranz des Bruchs zwischen Ideal und Wirklichkeit in nicht-westlichen Gesellschaften zur Identifikation von Formen sozialer „Heuchelei“ führt, und somit zu Handlungen, die soziale Veränderungen als eine „Manifestation von Engagement“ hervorbringen. S. GERLACH, Luther P.; HINE, Virginia H.: *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1970, S. 159–171.

im Sprechakt der Zungenrede antwortet, wodurch das Strukturmuster gesetzt ist, anhand dessen der pfingstliche Gläubige versuchen soll, mit seinem oder ihrem Handeln auf das Handeln Gottes zu antworten, sogar auf der Ebene des sittlichen Lebens. Diese Indikativ-Imperativ-Struktur zur Verbindung sittlicher Handlung mit theologischen und normativen ethischen Überzeugungen über Gottes Handeln wurde treffend von H. Richard Niebuhr ausgedrückt: „Gott handelt in allen Handlungen an dir, darum antworte auf alle Handlungen an dir, als ob du auf sein Handeln antwortest.“⁶¹ Aus der Perspektive der vorhergehenden normativen ethischen Reflexion, sollte Niebuhrs Aussage folgendermaßen angepasst werden: „Der Gott der schöpferischen Kraft handelt in allen Handlungen an dir, darum antworte auf alle Handlungen an dir so, als ob du auf Gottes Handlungen der Befreiung, der sozialen Gerechtigkeit, der bedingungslosen Liebe und der Aufrichtung der neuen Menschheit antwortest.“

Eine Ethik der Verantwortlichkeit ist besonders geeignet, um inmitten der Ambiguitäten historischer Existenz Kongruenz anzustreben. Denn eine Ethik der Verantwortlichkeit versucht die Ambiguitäten der verschiedenen Handlungen an Personen und der christlichen Gemeinschaft in die Zentriertheit des Handelns Gottes zu integrieren. Inmitten der Ambiguitäten moralischen Handelns, erzeugt durch die Bedingtheiten menschlicher Meinungen, durch den Pluralismus moralischer Auffassungen vom guten Leben und durch die Mannigfaltigkeit politischer und ökonomischer Experimente für eine gerechte Gesellschaft, sucht eine Ethik der Verantwortlichkeit ihre Integrität im Handeln des lebendigen Gottes. Wiederum formuliert es Niebuhr überzeugend:

Wenn meine Welt in zwei Herrschaftsbereiche geteilt ist, den natürlichen und den übernatürlichen oder den physischen und den geistlichen oder den säkularen und den religiösen, in denen verschiedene Mächte am Werk gesehen werden und sich verschiedene Bedeutungen und Handlungsmuster zeigen, dann habe ich ein geteiltes Selbst [two selves]. Doch insofern ich im (Glauben) Vertrauen anerkenne, dass was auch immer an mir handelt, egal in welcher Seinsdimension, Teil oder Teilhaber an

61 NIEBUHR, H. Richard: *The Responsible Self*. New York: Harper & Row, 1963, S. 126. Niebuhr formulierte seine Ethik der Verantwortlichkeit als eine Ethik, die inklusiver als die zwei ethischen Traditionen war, die das Verständnis des sittlichen Lebens in der westlichen Welt dominiert haben, namentlich die teleologische und deontologische Ethik. Teleologische Ethik, mit ihrer Norm „des Guten“, impliziert das gedankliche Bild vom „Mensch als Künstler“, d. h. Männer und Frauen, die ihre Leben im Einklang mit irgendeinem Ideal oder Ziel gestalten und formen. Deontologische Ethik, mit ihrer Norm „des Rechten“, impliziert das gedankliche Bild des „Menschen als Bürger“, d. h. Männer und Frauen, die ihr sittliches Leben als Personen konzipieren, die moralischen Prinzipien und Regeln gehorchen. Im Gegensatz zu diesen beiden Traditionen hat die Verantwortungsethik als Wurzel-Metapher den „Menschen als Antwortgeber“, d. h. Männer und Frauen, die sich am Dialog beteiligen, Personen, die in Reaktion auf Handlungen an ihnen handeln. Die Norm der Ethik der Verantwortlichkeit ist „das passende Handeln, welches zu einer gesamten Interaktion als Antwort und Erwartung weiterer Handlungen passt, als allein dem Guten dienlich und als allein richtig.“ (S. 47–61)

einer letztgültigen Handlung ist, bin ich schon eins. In allen Antworten auf endliche Handlungen auf die letztgültige Handlung zu reagieren, bedeutet, nach einer Selbstintegrität inmitten all der Integritäten wissenschaftlicher, politischer, ökonomischer, bildender und kultureller Aktivitäten zu streben; es bedeutet, ein antwortendes Selbst inmitten all der Antworten der gespielten Rollen zu sein, denn dem Selbst ist der *eine* Andere gegenwärtig, der alle endlichen System von Natur und Gesellschaft übersteigt.⁶²

Wenngleich die vereinheitlichende Struktur von Niebuhrs Ethik der Verantwortlichkeit zur Analyse der glossolalischen Begegnung passt, sollte der Kontext eher Transformation als Anpassung bewirken, indem die *eine* Handlung inmitten aller anderer Handlungen als eine Handlung von Befreiung und Liebe, von Gerechtigkeit und Schalom, und von der Aufrichtung einer neuen Menschheit erkannt wird.

Eine pfingstliche Ethik sollte nicht nur eine Ethik der Verantwortlichkeit sein, sondern auf Grundlage der Wirklichkeit der glossolalischen Erfahrung sollte sie auch eine Ethik der Imagination sein. In der vorangehenden Diskussion der ethischen Normen, die Gottes schöpferischer Kraft entsprechen, wurde darauf hingewiesen, dass die Zungenrede eine Art der Bezugnahme auf Normen ermöglichte, die symbolische Sprache und imaginatives Denken befördern. Auf der normativen ethischen Ebene liegt der Schwerpunkt vorrangig auf der symbolischen Sprache, insbesondere in der symbolischen Verwendung von Geschichten. Auf der moralischen Ebene, liegt der Schwerpunkt eher auf imaginativem Denken als eine Möglichkeit, die Geschichten über Gottes mächtige Taten auf menschliches sittliches Handeln zu beziehen. Die symbolische Repräsentation der Welt durch biblische Geschichten, die Gottes schöpferischer Kraft entsprechen, setzt die Vorstellungskraft der Kirche in einer neuen Dimension frei, so dass sie den gebrochenen, bruchstückhaften und geteilten Charakter der Welt erkennt [discern]. Diese Geschichten dienen als Paradigmen, welche die Vorstellungskraft zur Erkenntnis führen, dass die moralisch zwiespältige und geteilte Welt von heute noch immer von mächtigen Pharaonen und menschlicher Gebundenheit, von Basankühen, von mit der Macht Roms zusammenarbeitenden religiösen Führern und von tiefen Rissen zwischen Juden und Heiden bestimmt wird.

Im Schreien der Hungrigen und Unterdrückten der Zwei-Drittel-Welt, im Nachgang der ethnischen Säuberungen auf dem Balkan, in den Überfahrten haitianischer Flüchtlinge oder im institutionalisierten Opferstatus der erwerbslosen Arbeiter in den amerikanischen Innenstädten erkennt die Kirche die gegenwärtigen politischen und ökonomischen Formen „menschlicher Gebundenheit“. In der persönliche Gewinnstreiberi von Slumlords, die von Ratten befallene menschliche Behausungen in den abgebrannten Teilen des urbanen Amerikas verwalten, oder in den Handlungen korrupter Beamter in

62 Ebd., S. 122–123.

von Armut geplagten Ländern, die empfangene finanzielle Hilfen von den Unterprivilegierten und Unterernährten für die Interessen des status quo abzuweigen, sieht die Kirche durch ihre symbolischen Paradigmen die „Basanskühe“ einer gegenwärtigen Welt ohne Gewissen. In der Notlage des Obdachlosen, der einen Einkaufswagen mit all seinen weltlichen Habseligkeiten vor sich herschiebt, oder in der verzweifelten Stille der hungernden Kinder in Indien und El Salvador erkennt die Kirche durch ihre symbolischen Paradigmen die Figur jenes „einen Menschen“ am Straßenrand, der den Nächsten in Not repräsentiert. In den Klassenunterschieden zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen, in diskriminierenden Haltungen und Praktiken zwischen verschiedenen Rassen, in wert-beladenen Unterscheidungen zwischen Mann und Frau erkennt die Kirche die gegenwärtige „Zwischenwand der Umzäunung“, die Juden und Heiden trennt. Somit identifiziert die Symbolisierung der moralischen Welt durch biblische Geschichten nicht nur die moralischen Formen von Gottes schöpferischer Kraft, sondern richtet die Vorstellungskraft darauf, die tragischen und mehrdeutigen Elemente einer geteilten Welt zu erkennen, in der menschliches sittliches Handeln ausgeübt werden muss. Durch ihre symbolischen Bilder wird die eschatologische Gemeinschaft energisch darauf hingewiesen, dass „es die Aufgabe der Kirche ist, der Geschichte Gottes treu zu bleiben, die den geteilten Charakter der Welt fassbar macht.“⁶³

Doch dieselben Erzählungen und Bilder, welche das mehrdeutige Wesen des sittlichen Lebens in einer geteilten Welt offenbaren, fungieren auch als Antrieb der Vorstellungskraft hin zu immer weiteren Horizonten der Inklusivität, bis sie die transzendente Realität erkennt, welche die ethische Norm in sich enthält. Daher bilden die biblischen Geschichten die menschliche Existenz zugleich als gebrochen, fehlerhaft und gespalten in einer Welt von menschengemachten Philosophien und machtorientierten Institutionen ab, und zugleich als eine befreite, gerechte, liebende und versöhnte Existenz, die auf Gottes „schöpferische Kraft“ antwortet. Am gegenwärtigen Ort der „menschlichen Gebundenheit“ regt die Exoduserzählung die Vorstellungskraft der Kirche hin zu einer Handlung als Antwort auf den Einen an, der den Befreiungsmarsch anführt. Wo die gegenwärtigen „Basanskühe“ die Schwachen und Armen ausbeuten, regt dieses Bild des Propheten Amos die Vorstellung der Gläubigen zu einem antwortenden Handeln auf den Gott an, der uneingeschränkt auf der Seite der Unterdrückten steht. Genau dort, wo die Hungrigen, die Durstigen und die Gefangenen Not leiden, bringt Jesu Geschichte die Vorstellungskraft dazu, zu sehen, dass ein Handeln als Antwort auf „die Geringsten unter ihnen“ eine versteckte Antwort auf den in Jesus Christus offenbarten Gott ist. Wo die gegenwärtigen Gräben zwischen Juden und Heiden institutionalisiert werden, provoziert das Pfingstfest die Vorstellungskraft der Kirche hin zu Handlungen als Antwort auf den Gott der

63 HAUERWAS: Church in a Divided World, S. 58.

neuen Menschheit, der die von Menschen errichteten Zwischenwände niederreißt.

Die Kraft dieser Geschichten von Gottes mächtigen Taten liegt in der im Denken freigesetzten Energie, sich die Welt in ihrem geteilten Zustand lediglich als Präludium göttlichen Handelns vorzustellen. Anders als ein ethisches Prinzip oder eine moralische Regel, die lediglich zum Handeln verpflichtet, haben die biblischen Geschichten eine interpretative Kraft, welche die Gebrochenheit der Welt in überwältigenden Bildern fassbar machen und zugleich die Vorstellungskraft dazu anregen, das herannahende Handeln Gottes am Horizont des menschlichen Lebens zu erkennen. Inmitten der in einer biblischen Geschichte enthaltenen imaginativen Gegenüberstellung steht die vermittelnde Kraft verantwortungsbewusster moralischer Handlungsmacht – ein Moses, ein Amos, ein Jesus, eine eschatologische Gemeinschaft – deren Handeln dem Handeln Gottes eine berührbare, sichtbare Präsenz inmitten der Mehrdeutigkeiten der menschlichen Situation verleiht. Die metaethische Analyse schöpferischer Kraft und die normative ethische Reflexion der biblischen Geschichten über Gottes schöpferische Kraft haben nur dann einen Nutzen für die Sittlichkeit, wenn „die imaginative Aussage über die Wahrheit der Totalität der menschlichen Erfahrung“,⁶⁴ die aus jener ethischen Studie erwächst, die Kirche dazu ermächtigt, durch ihre Symbole die konkrete Natur und Form ihres moralischen Handelns als verantwortungsbewusste Teilhaberin am menschlichen Leben zu verstehen, zu verdeutlichen, zu erkennen und zu lenken.

Was zur Förderung menschlichen Handelns in einer geteilten Welt am stärksten benötigt wird, ist Vorstellungskraft. Ohne eine Symbolisierung, die das Denken dazu anregt, sich die Möglichkeit einer anderen Welt vorzustellen, fehlt die treibende Kraft, um der Absicht eines moralischen Handlungsträgers zur moralischen Transformation einer geteilten Welt Antrieb zu verleihen. Doch durch ihre Symbolisierung der mächtigen Taten Gottes wird die Kirche zum Glauben daran bevollmächtigt, dass die Welt nicht notwendigerweise so sein muss, wie sie jetzt ist. Wenn einmal postuliert wird, dass die Welt radikal verändert werden kann, dann fungiert das durch biblische Geschichten an-

64 BELLAH: Between Religion, S. 244. Bellah meint, dass letzte Symbole der Transzendenz als integrative Symbole fungieren, die ein Bild der Wirklichkeit als Ganzes abgeben. In der Besprechung der integrativen Kraft von Symbolen wie Gott, Sein, Nichts und Leben sagt Bellah, dass „diese Symbole aus individuellen, sozialen und geschichtlichen Erfahrungen erwachsen können, aber nicht mit diesen identisch sind. Sie sind keine Symbole für empirische Wirklichkeiten in einem wissenschaftlich verifizierbaren Sinne [...] Doch diese großen Gesamtsymbole, welche auf die Totalität des Seins, auf die transzendente Dimension der Wirklichkeit und auf die differenzierten Terminologien, die um sie gewachsen sind, verweisen, können nicht als ‚subjektiv‘ abgetan werden, nur weil sie nicht in einem einfachen Sinne ‚objektiv‘ in ihrem Verweis sind. Sie sind weder objektiv noch subjektiv, weder kosmologisch noch psychologisch. Stattdessen sind sie relationale Symbole, die genau solche Dichotomien gewöhnlicher Konzeptualisierung überwinden sollen und die Kohärenz der ganzen Erfahrung zusammenbringen sollen.“ BELLAH: Transcendence in Contemporary Piety, S. 202.

geregte imaginative Denken in fast derselben Weise wie das symbolische Handeln des „Narrenfests“ im Mittelalter.

Im Mittelalter blühte in Teilen Europas ein Feiertag auf, der als Narrenfest bekannt war. Zu diesem bunten Anlass, der meist am ersten Januar gefeiert wurde, trugen sogar gewöhnliche Priester und ernste Stadtbürger obszöne Masken, sangen abscheuliche Liedchen und hielten ganz allgemein die Welt mit ihrer Ausgelassenheit und Satire im Atem. Kleinere Geistliche bemalten ihre Gesichter, stolzierten in den Gewändern ihrer Übergeordneten herum und machten sich über die herrschaftlichen Rituale der Kirche und des Hofes lustig. Manchmal wurde ein „König Hofnarr“, ein Spottkönig oder ein Kinderbischof gewählt, der den Ereignissen vorstand. Mancherorts zelebrierte der Kinderbischof sogar eine Parodie der Messe. Während des Narrenfests waren kein Brauch und keine Sitte vor Verspottungen gefeit, und sogar die höchsten Persönlichkeiten des Reichs konnten damit rechnen, verhöhnt zu werden. [...]

Die Chronisten der westlichen Geschichte beklagen nur selten das Ableben des Narrenfests. [...] Dennoch, sein Sterben war ein Verlust. Das Narrenfest hatte demonstriert, dass sich eine Kultur über ihre heiligsten königlichen und religiösen Praktiken amüsieren konnte. Sie konnte sich eine ganz andere Art der Welt vorstellen, wenigstens hin und wieder, eine Welt, in der die Letzten die Ersten waren, in der anerkannte Werte invertiert waren, in der Narren Könige wurden und Chorknaben Prälaten [...]. Das Narrenfest hatte damit eine implizit radikale Dimension. Es deckte das arbiträre Wesen sozialer Ränge auf und ermöglichte es den Menschen zu sehen, dass die Dinge nicht für immer so sein müssten, wie sie sind.⁶⁵

Dieses Zitat von Harvey Cox' Analyse des Narrenfests verweist in analoger Weise auf die Kraft der Imagination, welche in der symbolischen Repräsentation des sittlichen Lebens liegt, wie sie in biblischen Geschichten zu finden ist. Denn die sittliche Vorstellungskraft, die von diesen Geschichten erzeugt wird, erkennt den fiktionalen und arbiträren Charakter der gegenwärtigen Institutionen der sozialen Welt.⁶⁶ Politische, ökonomische und kulturelle Ordnungen sind nicht in Stein gemeißelt, sondern der Veränderung durch die kreative Imagination unterworfen, welche die verantwortlichen sittlichen Akteure zum Handeln anregt.

Das Narrenfest verweist auf ein weiteres wichtiges Merkmal einer Ethik der Imagination – ihre Fähigkeit, konkretes symbolisches Handeln anzuregen. Eine Ethik der Imagination erfordert, dass die in den biblischen Geschichten offenbarten moralischen Werte in einer sichtbaren Verkörperung symboli-

65 Cox, Harvey: *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. New York: Harper & Row, 1969, S. 3 – 5.

66 Für die soziologische Begründung dieser Sicht, dass alle „Realität“ eine gesellschaftliche Konstruktion ist, die durch menschliche Symbolisierung ermöglicht wird, s. BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1969, S. 21 – 48.

siert werden. Wie Hauerwas so pointiert bemerkte, „beginnt die christliche Sozialethik [...] nicht mit Versuchen, Strategien zu entwickeln, um die Welt ‚gerechter‘ zu machen, sondern in der Gründung einer Gesellschaft, die durch den wahren Charakter Gottes, den wir in den Geschichten von Israel und Jesus geoffenbart finden, geprägt und ihrer Schuld überführt ist.“⁶⁷ Die Kirche muss jene Gesellschaft sein, die der neuen Menschheit von moralischer Imagination und theologischer Überzeugung eine sichtbare und greifbare Verkörperung verleiht. Denn die Kirche ist beauftragt, der sichtbare Wegweiser der neuen Menschheit zu sein, in der die Spaltungen von Rasse, Nationalität, ökonomischem Status und Geschlechterunterscheidung versöhnt sind, in der die Unterdrückten befreit sind, in der die Not leidenden Gerechtigkeit erfahren und in der die bedingungslose Liebe keine Feinde kennt. Folglich sollte sich die Kirche nicht einfach nur als ein freiwilliger Verein von Individuen verstehen, die atomistisch modellieren wollen, wie das Evangelium jeden von ihnen persönlich beeinflusst hat. Ein bedeutungsvolles Zeugnis der Kirche muss die Form der sozialen Demonstration einer neuen Gesellschaft annehmen, die im eigenen Leben der Kirche inmitten der Ambiguitäten der historischen Existenz Form annimmt. Als ein sichtbarer Ausdruck der neuen Menschheit muss sich die Kirche selbst als Beauftragte Gottes für soziale Veränderung verstehen, denn wie John Yoder sagte: „[d]ie primäre soziale Struktur, durch die das Evangelium die Änderung anderer Strukturen herbeiführt, [ist] die christliche Gemeinschaft.“⁶⁸

Da es eine grundlegende sittliche Aufgaben der Kirche ist, die Sozialethik des biblischen Zeugnisses in ihrem eigenen Leben zu verkörpern, hat Paul Lehmann argumentiert, dass die Kirche die Charakteristika einer experimentellen Gemeinschaft annehmen müsste.

Die empirische Kirche verletzt auf vielerlei Weise die ethische Wirklichkeit, die der eigentliche Anlaß für ihre Existenz ist und ohne die sie nicht Kirche sein kann. Trotzdem, trotz ihrer Zweideutigkeit weist die empirische Kirche auf die Tatsache hin, daß es in der Welt ein „Laboratorium des lebendigen Wortes“ gibt [...] nämlich die christliche *koinonia*. In der *koinonia* vollzieht sich fortwährend ein Experiment mit der konkreten Wirklichkeit und Möglichkeit menschlicher Wechselbeziehung und der Offenheit für den Menschen.⁶⁹

67 HAUERWAS: *Church in a Divided World*, S. 58 [Auslassungen i. Orig.].

68 YODER, John H.: *Die Politik Jesu: Der Weg des Kreuzes*. Maxdorf: Agape, 1981, S. 141. Für eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Kirche als Gegengesellschaft, s. MOTT, Stephen: *Biblical Ethics and Social Change*. 2. Aufl. New York: Oxford University Press, 1982; WALLIS, Jim: *Agenda for Biblical People*. New York: Harper & Row, 1976.

69 LEHMANN, Paul L.: *Ethik als Antwort*. München: Chr. Kaiser, 1966, S. 123. Für eine ausgezeichnete Abhandlung zu Lehmanns kontextueller Ethik und ihren Einfluss auf eine Pfingstliche Sozialethik sozialen Engagements, s. VILLAFANE, Eldin: *The Politics of the Spirit: Reflections on a Theology of Social Transformation for the Twenty-First Century*. In: *Pneuma* 18, Nr. 2 (1996), S. 161 – 170.

Weil die Verkörperung der sozialen Bezeugung des Handelns Gottes in den Gezeiten der historischen Existenz von experimenteller Natur ist, muss die moralische Imagination der Kirche von einer Ethik der Verantwortlichkeit geprägt sein; das heißt, von einer Ethik die innerhalb einer dialogischen Gemeinschaft des sittlichen Diskurses geformt wird.⁷⁰ Denn in einer mehrdeutigen, sich ständig verändernden Welt ist die konkrete Gestalt des Handelns der christlichen Gemeinschaft in Antwort auf Gottes Handeln eine Frage des ernsthaften Dialogs. Daher, wie Hauerwas argumentiert hat, „erfordert schon das Wesen der Geschichten über Gott ein Volk, das auf jeden Fall bereit sein muss, sein eigenes Verständnis dieser Geschichte dadurch herausgefordert zu sehen, wie und was die anderen, in ihrem Versuch, treu zu jenen Traditionen zu leben, als das von ihnen Geforderte entdeckt haben.“⁷¹

Zusammenfassend zeigt die Glossolie als Teil der ureigenen Erfahrung der Geisttaufe und der Geistbegabung auf der Ebene der Sittlichkeit an, dass Mehrdeutigkeit ein Wesensmerkmal menschlicher Existenz ist. Das Streben nach Kongruenz und Integrität im sittlichen Leben muss innerhalb der Mehrdeutigkeiten einer geteilten Welt erfolgen. Zwei Merkmale einer pfingstlichen Ethik auf der Ebene des sittlichen Handelns helfen bei der Suche nach Kongruenz inmitten der existenziellen Ambiguität des menschlichen Lebens. Erstens sollte eine pfingstliche Ethik eine Ethik der Verantwortlichkeit sein. Im theologischen Zusammenhang mit Gottes schöpferischer Kraft und den Normen der zu ihr gehörenden besonderen biblischen Geschichten, stellt eine Ethik der Verantwortlichkeit moralische Handlungsträger konkret vor die Aufgabe, auf alles Handeln so zu antworten, als ob es das Handeln Gottes sei. Zweitens sollte eine pfingstliche Ethik eine Ethik der Imagination sein. In einem Netzwerk von wert-geladenen Beziehungen und Aktivitäten regt eine Ethik der Imagination moralische Handlungsträger in ihrer Antwort auf Gottes Handeln dazu an, die menschlichen Handlungen von Befreiung, Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung durch eine tiefe Identifikation mit den theologischen Überzeugungen und ethischen Normen der mit Gottes schöpferischer Kraft verbundenen biblischen Geschichten wieder in Kraft zu setzen. Eine Ethik der Imagination zielt nicht nur auf die Wiederaufführung ihrer Geschichten, sondern auch auf die Verkörperung ihrer Geschichten in der Errichtung der Kirche als neuer Gesellschaft.

70 Für eine anregende Diskussion der Themen: Kirche als Gestalterin christlicher sittlicher Identität, Kirche als Trägerin sittlicher Tradition und Kirche als Gemeinschaft sittlicher Erziehung, s. BIRCH, Bruce C.: *Bible & Ethics in the Christian Life*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1976, S. 25 – 141. In der überarbeiteten Version fehlt diese Diskussion.

71 HAUERWAS: *Church in a Divided World*, S. 58.

Eine abschließende Bemerkung

Dieser Aufsatz war kein Versuch, eine umfassende christliche Ethik aus der Erfahrung pfingstlicher Glossolie heraus zu entwickeln. Ein solcher Versuch wäre vergeblich und fehlgeleitet. Denn eine christliche Ethik muss im Rahmen des gesamten Texts der Schrift, des theologischen Verständnisses der Glaubensgemeinschaft und der Geschichte des Nachdenkens der Kirche über persönliche und soziale Ethik entwickelt werden. Dieser Aufsatz war jedoch ein Versuch, die sittliche „Bedeutung“ der glossolischen Begegnung mit Gott auszuloten. Doch selbst im Hinblick auf dieses begrenzte Ziel kann der Einwand erhoben werden, dass das Solo der Kantate einer zweiten Stimme zugewiesen wurde. Es ist richtig, dass vieles von dem, was hier als sittliche Bedeutung der Glossolie entwickelt wurde, auch im Kontext einer Theologie der Geisttaufe hätte entwickelt werden können, und vielleicht hätte die Verwendung eines solchen Ansatzes den Anschein erweckt, dass die theologischen Überlegungen zur Ethik auf einer festeren Grundlage ruhen würden.

Doch nicht alles, was in diesem Aufsatz über das sittliche Leben gesagt wurde, wäre ohne die Fokussierung auf die Glossolie als indigenen Bestandteil der Geisttaufe und der Geistbegabung möglich gewesen. Denn es ist von der glossolischen Begegnung mit Gott her, dass die sittlich bedeutsamen Themen der prophetischen Kritik, des symbolischen Antriebs und Neuordnung und des imaginativen Denkens als eine authentische Gabe des Geistes für die pfingstliche Gemeinschaft erkannt werden können. Diese Bestandteile fehlen allzu oft in einem pfingstlichen Verständnis des sittlichen Lebens. Und genau diese Bestandteile sind für das weitere Wachstum des pfingstlichen gesellschaftspolitischen Bewusstseins entscheidend, insbesondere im Licht der Einsichten von McDonnell und Quebedeaux, die am Anfang dieser Erörterung standen. Die pfingstliche sittliche Bildung muss weiter an einer symbolischen Repräsentation des sittlichen Lebens arbeiten, die eine freudige Antwort auf den Gott der Befreiung, den Gott der sozialen Gerechtigkeit und des Schalom, den Gott der bedingungslosen Liebe und den Gott der neuen Menschheit anregt. Damit wird gewährleistet, dass die pfingstlichen Menschen- und Engelszungen nicht wie tönend Erz oder eine schallende Zimbel klingen.

James K.A. Smith

Zungen als „Widerstandsdiskurs“

Eine philosophische Perspektive*

Einleitung

In der Sprachphilosophie, die nun einmal (wenigstens in anglo-analytischen Kreisen) von einer Wertschätzung der „Philosophie der normalen Sprache“ dominiert wurde, gab es bisher wenig Raum für die Betrachtung eines eigenartigen, ziemlich außergewöhnlichen Phänomens wie der Glossolalie. Als eine Art Rede oder Diskurs der an den Rändern der Sprache überhaupt schwebt, widersteht die Zungenrede in einem grundlegenden Sinn der philosophischen Analyse oder der konzeptuellen Beschreibung. In diesem Aufsatz möchte ich jedoch darlegen, dass eben diese widerständige Natur der Zungenrede das philosophisch Interessante ist – dass es also zur Natur der Zungenrede selbst gehört, im doppelten Sinne einen Diskurs des Widerstands darzustellen: Zum einen ist sie eine Art Rede (oder ein Sprechakt, wie ich es später nennen werde), die den gegenwärtig auf der Hand liegenden Kategorien der Sprachphilosophie widersteht; andererseits will ich auch darlegen, dass die Zungenrede eine Art Diskurs ist, der aus dem Widerstand gegen bestehende kulturelle Normen und Institutionen entsteht. Mit anderen Worten: Man könnte sagen, dass Zungenrede die Sprache bestimmter Widerstandsgemeinschaften ist, welche die „bestehenden Mächte“ herausfordern wollen. Die Zungenrede als Widerstandsdiskurs zu bezeichnen, bedeutet daher, sowohl einen *konzeptuellen* als auch einen *ethischen* Aspekt in den Blick zu nehmen. Folglich möchte ich in dieser philosophischen Analyse der Zungenrede eine weiter gefasste Perspektive einnehmen, die diesen Gegenstand nicht nur von der Sprachphilosophie, sondern auch, in gebotener Kürze, von der Ethik und der Sozialphilosophie her betrachtet.¹

Im ersten Hauptteil meines Aufsatzes (Abschnitt 2) biete ich eine Darstellung der Zungenrede durch die Linse der Sprachphilosophie; spezifischer

* Originalveröffentlichung: SMITH, James K. A.: Tongues as 'Resistance Discourse': A Philosophical Perspective. In: CARTLEDGE, Mark J. (Hg.): *Speaking in Tongues: Multi-Disciplinary Perspectives*. Bletchley: Paternoster Press, 2006 (Studies in Pentecostal and Charismatic Issues), S. 81–110. Übersetzung und Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Paternoster-Verlags; alle Rechte vorbehalten.

1 Ich hoffe, mit diesem Essay die Konturen eines Forschungsprogramms aufleuchten zu lassen, das ich in SMITH, James K. A.: Advice to Pentecostal Philosophers. In: *Journal of Pentecostal Theology* 11, Nr. 2 (2003), S. 235–247 vorgebracht habe.

ausgedrückt: Ich betrachte Glossolalie im Lichte dreier gegenwärtiger Ansätze der sprachphilosophischen Analyse: (1) der Phänomenologie unter besonderer Aufnahme von Husserl und Derrida, (2) der philosophische Hermeneutik im Rückgriff auf Heidegger und Gadamer und (3) der Sprechakttheorie im Gefolge Austins und Searles. Im dritten Hauptteil, (dem am stärksten „experimentellen“ Teil des Aufsatzes), wende ich mich den ethischen und sozialen Implikationen der Zungenrede zu, aus einer Sicht, die verschiedentlich mit den Bezeichnungen kritische Theorie, Sozialismus oder „neue Linke“ beschrieben werden kann.

Zuvor möchte ich jedoch eine einleitende methodologische Anmerkung vorausschicken: Im Folgenden sind spezifisch theologische Fragestellungen bezüglich der Glossolalie größtenteils ausgeklammert worden. So bezieht meine Analyse zum Beispiel keine Stellung zur Frage, ob Zungenrede den „anfänglichen physischen Erweis der Geisttaufe“ darstellt (wie es von „klassischen“ Pfingstlern vertreten wird) oder ob sie lediglich eine der charismatischen Gaben darstellt, die der *ekklēsia* nach wie vor zugänglich ist.² Ebenso positioniere ich mich hier nicht dazu, ob Glossolalie die Äußerung existierender, dem Sprecher ehemals unbekannter Sprachen darstellt (*Xenolalie*) oder ob es sich bei Zungenrede einfach um eine ekstatische Rede handelt, die durch die Kraft des Geistes zum Ausdruck kommt (wenngleich die weiter unten angeführten Analysen es erfordern, die Implikationen solcher Darstellungen in Betracht zu ziehen).³ Da meine Untersuchung, soviel möchte ich hoffen, keine lediglich vergangenheitsbezogene oder historische ist, bleibt einzig die theologische Annahme von Bedeutung, dass Zungenrede ein brauchbarer und authentischer Diskursmodus für die Gemeinschaft der Gläubigen ist, welche die christliche *ekklēsia* ist.⁴ Wer allerdings diese theologische Prämisse nicht teilt und dennoch meint, dass die Zungenrede zumindest in der Vergangenheit ein brauchbarer Modus eines Geist-geleiteten Diskurses war (wie es beispielsweise auf einen Cessationisten zutreffen

2 Das bedeutet jedoch nicht, dass ich keine eigene Meinung zu dieser Frage habe. Als ein „charismatischer“ und nicht [klassisch] pfingstlicher Christ, weise ich den Anspruch zurück, dass Zungen der anfängliche und einzige physische Erweis der Geisttaufe seien (und möchte aus philosophischer Sicht nahelegen, dass eine solche „Erweis“-Sprache mit einer problematischen, modernistischen und fundamentalistischen Epistemologie verknüpft ist – auch wenn ich dies hier nicht ausführen kann). Doch für den Zweck dieses Aufsatzes sind diese Fragen irrelevant. Folglich werde ich durch den gesamten Aufsatz hindurch tendenziell eher den Begriff „charismatisch“ verwenden, um das zu beschreiben, was spezifischer gefasst sowohl charismatische als auch [klassisch] pfingstliche Praktiken und Glaubensüberzeugungen sind.

3 In den unten aufgeführten Analysen werde ich dazu neigen, Zungen als ekstatische Rede in den Blick zu nehmen. Das liegt daran, dass Beispiele von Zungen als *Xenolalie* völlig problemlos unter bereits bestehende sprachphilosophische Kategorien subsumiert werden könnten. Mein Interesse gilt jenen Fällen, die sich den gegenwärtig verfügbaren Kategorien widersetzen.

4 Obwohl ich auch hier – soweit wie möglich – theologische Bewertungen in Bezug auf die Frage, ob das, was gegenwärtig in pfingstlich/charismatischen Versammlungen praktiziert wird, als authentische Zungenrede gilt, größtenteils ausklammern werde. Darauf werden wir im Abschnitt 2 zurückkommen.

würde), wird meiner Analyse zumindest historische Bedeutung entnehmen können. Jedenfalls hoffe ich, dass die Zungenrede als eine Art „Grenzfall“ dient, der bestimmte Fragestellungen und Probleme der Sprachphilosophie erhellt – das heißt, als Fall bzw. Beispiel für eine Äußerungsform, welche die aktuellen konzeptuellen Kategorien der Sprachphilosophie herausfordert und uns somit dazu drängen könnte, über die Grenzen dieser Kategorien hinauszugehen. Daher könnte es sogar möglich sein, dass jemand, der die Zungenrede theologisch nicht befürwortet, in dieser Auffassung dennoch ein produktives „Gedankenexperiment“ für die Sprachphilosophie erkennt.

Eine letzte methodologische Vorbemerkung: Meine Analyse der Zungenrede wird eine Art der Phänomenologie der Glossolalie bilden. Damit möchte ich sowohl die normativen Darstellungen der Praxis im Neuen Testament ernst nehmen, aber auch betrachten, wie die Zungenrede in charismatischen Gemeinschaften gegenwärtig praktiziert wird. An einigen Punkten ist es schwer, die gegenwärtige Praxis auf die normativen neutestamentlichen Darstellungen abzubilden, und die Versuche, die gegenwärtige Praxis zu rechtfertigen, beruhen oftmals auf einer gewissen interpretativen Ungerechtigkeit gegenüber den neutestamentlichen Texten. Doch wenn die Zungenrede einen erhellenden „Grenzfall“ für die Philosophie darstellt, dann sollten sich solche Beispiele, die Widerstand beleuchten, auch in der aktuellen Praxis finden lassen.

Zum Widerstand gegen (und zur Produktion von) Konzepten: Zungen und Sprachphilosophie

Wenngleich ich darlegen will, dass die Zungenrede den in der Sprachphilosophie gegenwärtig gebräuchlichen Kategorien widersteht, möchte ich vorbringen, dass dieser Widerstand gegen vorgegebene Kategorien in der Tat ein philosophisch *produktiver* ist;⁵ das heißt: Weil Zungenrede einen „Grenzfall“ für gängige philosophische Analysemodi darstellt, bietet sie eine Möglichkeit, diese philosophischen Methodologien und Konzeptlexika zu überdenken, zu erweitern und zu revidieren. Die Tatsache, dass sich Glossolalie nicht einfach in die existierende Kategorien „fügt“, kann eine Möglichkeit bieten, diese Kategorien zu überdenken und das vorherrschende Paradigma in Frage zu stellen (obwohl es zugegebenermaßen auch eine Gelegenheit sein kann, die Glossolalie komplett unbeachtet zu lassen).⁶ Die Widerständigkeit der Zun-

5 Gilles Deleuze und Felix Guattari bringen vor, dass das Wesen des philosophischen Projektes die Produktion von Konzepten ist. S. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *Was ist Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

6 An dieser Stelle darf an Thomas Kuhns Abhandlung erinnert werden, wie vorherrschende Paradigmen dazu tendieren, einfach das zu ignorieren, was sich nicht den Erwartungen der Paradigmen fügt (in KUHN, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 2., über-

genrede gegen einen analytischen Zugriff bietet also möglicherweise eine Gelegenheit, wichtige Aspekte neu zu erhellen.

In diesem Abschnitt werde ich die Zungenrede von drei prominenten Analysemodi der Sprachphilosophie her in der Reihenfolge ihres jeweiligen historischen Auftretens beleuchten.⁷ Diese Analysemodi stellen jeweils eine wichtige Anfrage an die Zungenrede; und das Phänomen Zungenrede stellt für die konzeptuellen Kategorien dieser philosophischen Analysen eine Herausforderung dar. Husserls phänomenologische Analyse bringt möglicherweise die grundlegendste Frage auf: *Was ist Zungenrede?* Was bedeutet es, in Zungen zu „sprechen“? Die Hermeneutik wirft die Frage nach der Interpretation bzw. der Bedeutung auf: *Wie wird Zungenrede „verstanden“?* Was wird in Zungen „ausgesagt“? Die Sprechakttheorie wiederum bringt eine Frage in Bezug auf die *Handlung* hervor: *Was wird in der Zungenrede „getan“?* Was *bewirkt* Glossolalie?

Diese drei Modi der philosophischen Analyse ergänzen sich, sind aber auch voneinander unterschieden. Somit versucht jeder Abschnitt eine Darstellung der Zungenrede zu bieten, die aus einem bestimmten „Lager“ der gegenwärtigen Sprachphilosophie erfolgt. Ich halte es für wichtig, alle drei Ansätze zu operationalisieren, weil jeder Ansatz eine einzigartige Perspektive auf die Zungen bietet, sie aber zusammengenommen eine kohärente philosophische Abhandlung bilden.⁸

Phänomenologie

(Zungen sind zum Zeichen – 1Kor 14,22)

Die längste und reichhaltigste Tradition der philosophischen Reflexion der Sprache ist das, was wir heute mit „Semiotik“ umschreiben würden – eine Darstellung der Sprache in Bezug auf *Zeichen* (*semeia*). Während der Semiotikbegriff meist mit Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts, etwa Ferdinand de

arb. und um das Postskript von 1969 erg. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989). Die „normale Wissenschaft“ (das, was Kuhn als vorherrschende „Orthodoxie“ in einer Disziplin beschreibt) innerhalb der Sprachphilosophie würde zusammen mit dem allgemeinen Vorurteil gegenüber speziellen (und zugegebenermaßen befremdlichen) religiösen Phänomenen wie die Zungenrede beinahe garantieren, dass Glossolalie nicht als Forschungsgegenstand erwogen wird. Hoffentlich kann der vorliegende Aufsatz dieser Tendenz ein Stück weit widerstehen.

7 Man könnte Zungenrede in Anlehnung an Studien zu Oralität und Literalität betrachten, wie sie beispielsweise von Walter Ong und anderen ausgearbeitet wurden. Ich werde dieser Fragerichtung hier nicht folgen – eine Skizze davon findet sich allerdings in SMITH, James K. A.: *The Closing of the Book: Pentecostals, Evangelicals, and the Sacred Writings*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 5, Nr. 11 (1997), S. 49–71.

8 Dies bedeutet jedoch nicht, dass damit eine vollständige Darstellung geboten wird. Weitere Forschungen sollten Zungen aus der Perspektive von C. S. Peirce' pragmatischer Semiotik und Wittgensteins Konzept der „Sprachspiele“ behandeln, was in diesem Rahmen allerdings nicht möglich ist.

Saussure oder C. S. Peirce in Verbindung gebracht wird, hat diese Denktradition eine lange Ahnenreihe, die bis zu Augustin und den Stoikern zurückreicht.⁹ Eine der stärksten und einflussreichsten Neuformulierungen derartiger Sprachanalysen wurde von Edmund Husserl vorgelegt, insbesondere in seinem früheren Werk, den *Logischen Untersuchungen*, und in einem späteren Beitrag mit dem Titel *Der Ursprung der Geometrie*.¹⁰ Da Husserls Phänomenologie der Sprache so grundlegend für sämtliche Arbeiten gewesen ist, die im 20. Jahrhundert folgen sollten, und weil sie der erste Anstoß für mich gewesen ist, mich mit Zungenrede und Sprachphilosophie zu befassen, möchte ich seinen philosophischen Bezugsrahmen etwas genauer betrachten.¹¹

In der ersten der *Logischen Untersuchungen* („Ausdruck und Bedeutung“) versucht Husserl, die unterschiedlichen Ausdrucks- und Redeweisen zu kartieren, indem er eine Anzahl an Unterscheidungen darlegt. Für Husserl ist die übergreifende Kategorie die der *Zeichen*, demnach erhalten wir aus der Ersten Untersuchung weniger eine Darstellung seines Sprachverständnisses, sondern genau betrachtet (obgleich weiter gefasst) seine Zeichentheorie – von der die Sprache eine Untereinheit ist. Innerhalb der weiten Kategorie der Zeichen (die mit dem Verb „zeigen“ umschrieben werden), stellt Husserl eine erste fundamentale Unterscheidung fest, zwischen den Zeichen, die etwas *ausdrücken* – einem „Ausdruck“ – und jenen Zeichen, die nichts ausdrücken bzw. „bedeuten“ und die er „Anzeichen“ nennt. Ausdrücke sind „bedeutungsvoll“ insofern sie etwas „bedeuten“, wohingegen Anzeichen bloß „anzeigen“ und eben nur als Hinweis dienen (LU, S. 23 f.). Allerdings darf diese Unterscheidung zwischen „Ausdruck“ und „Anzeichen“ nicht überbewertet werden. Beide

9 Zu einer Darstellung augustinuscher Semiotik (samt relevanten Literaturverweisen), s. SMITH, James K. A.: *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*. London: Routledge, 2002 (Radical Orthodoxy Series), S. 4. Für eine nüchterne Einleitung in die semiotische Theorie in einem Kontext, der an Zungenrede grenzt, s. HUGHES, Graham: *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003 (Cambridge Studies in Christian Doctrine 10), insbes. Kap. 3.

10 HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2. umgearb. Aufl. Halle: Max Niemeyer, 1913, im Folgenden abgekürzt LU; und HUSSERL, Edmund: *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*. In: BOEHM, Rudolf; IJSSELING, Samuel; SMID, Reinhold N. (Hg.): *Husserliana: Gesammelte Werke*, Bd. 29: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass, 1934–1937. Dordrecht: Nijhoff, 1993, S. 365–386. Diese beiden Werke haben die Aufmerksamkeit des jungen Jacques Derrida auf sich gezogen. Zu den *Logischen Untersuchungen*, s. *Die Stimme und das Phänomen: Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*, übers. v. Jochen HÖRISCH. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979 (Edition Suhrkamp 945). Derrida war der Übersetzer von *Der Ursprung der Geometrie* ins Französische (1962) und seine umfangreiche „Einleitung“ zur Übersetzung war Derridas erste größere Publikation, s. DERRIDA, Jacques: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie: Ein Kommentar zur Beilage III der Krisis*, übers. v. Rüdiger HENTSCHEL; und Andreas KNOP. München: Fink, 1987 (Übergänge 17).

11 Auch andere haben über Zungen als „Zeichen“ nachgedacht, allerdings nicht in einem explizit semiotischen Kontext. S. z. B. MACCHIA, Frank D.: *Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience*. In: *Pneuma* 15, Nr. 1 (1993), S. 61–76.

schließen sich beispielsweise nicht gegenseitig aus: Es ist möglich, so Husserl, dass Zeichen anzeigend fungieren, sie aber daneben auch „noch eine Bedeutungsfunktion erfüllen“. Darüber hinaus darf die Unterscheidung zwischen Ausdruck und Anzeichen nicht im Sinne des Verhältnisses von Art und Gattung missverstanden werden; es ist nicht so, dass das Bedeuten eine Art der Anzeige ist.¹² In der Tat ist Husserls überraschendste (und umstrittenste) Behauptung, dass es Ausdrucksweisen geben kann, die keinen Aspekt von Anzeige einschließen; in anderen Worten: es gibt eine Sphäre, die Husserl das „einsame Seelenleben“ nennt, in der es Bedeutung ohne Anzeige gibt.¹³

Anzeichen sind Hinweise, die für etwas anderes stehen; in diesem Sinne, bemerkt Husserl, „ist das Stigma Zeichen für den Sklaven, die Flagge Zeichen der Nation“ (LU, S. 24) – die Anzeichen helfen uns, etwas zu erkennen, mit dem das Zeichen zusammenhängt. In manchen Fällen ist dieser Zusammenhang zufällig, sogar willkürlich (wie es beim Stigma oder der Flagge der Fall ist); andere Zusammenhänge zwischen Zeichen und dem jeweils von ihnen Bezeichneten sind hingegen eher „natürlich“; in diesem Sinn können wir beispielsweise sagen, dass „Marskanäle Zeichen für die Existenz intelligenter Marsbewohner“ sind oder „fossile Knochen für die Existenz vorsintflutlicher Tiere“. (LU, S. 24). Kurz gesagt: Rauch ist ein Zeichen für Feuer in dem Sinne, dass es ein *Anzeichen* ist. Das Verhältnis zwischen dem anzeigenden Zeichen und seinem Referenten ist *motiviert*: Das *gegebene* (das Anzeichen) motiviert mich, das in Betracht zu ziehen, was nicht gegeben, sondern nur in seiner Abwesenheit angezeigt ist: den Referenten. Die Flagge der Vereinigten Staaten auf einem Siegerpodest in Griechenland motiviert mich dazu, einen anderen Nationalstaat auf der anderen Seite des Globus in Betracht zu ziehen und so weiter. Wesentlich für die Natur der Anzeige ist daher eine *Abwesenheit* des Referenten; Anzeige operiert auf der Grundlage eines bestimmten Mangels.¹⁴

Anzeichen sind von *Ausdrücken* zu unterscheiden, die „bedeutsame Zeichen“ sind (LU, S. 30). Daher möchte Husserl den Terminus „Ausdruck“ für

12 „In Wahrheit stehen also die beiden Zeichenbegriffe gar nicht im Verhältnis des weiteren und engeren Begriffs.“ (LU, S. 24)

* Die englische Husserl-Übersetzung spricht hier von „interior mental life“. Die Übersetzer folgen jedoch Husserls eigener Sprache, die an den entsprechenden Stellen durchweg den Terminus „Seelenleben“ gebraucht (und nicht etwa „inneres Geistesleben“, „inneres Gedankenleben“, o. ä.).

13 Genau diese zentrale Aussage wird in Derridas *Die Stimme und das Phänomen* einer restlosen Kritik unterzogen. In der Tat, besagt die Kernthese von *Die Stimme und das Phänomen*, dass eine essenzielle Verflechtung zwischen Ausdruck und Anzeige existiert. Ich habe Derridas Kritik in SMITH, James K. A.: *A Principle of Incarnation in Derrida's (Theologische?) Jugendschriften: Towards a Confessional Theology*. In: *Modern Theology* 18, Nr. 2 (2002), S. 217–230 im Detail behandelt. Husserl zufolge ist das Bedeuten nur in der *mitteilenden* Rede immer mit Anzeigensein verflochten (LU, S. 23 f.). Wie wir später sehen werden, ist dies für die Zungenrede folgenreich.

14 Dies ist freilich ein zentrales Thema in Derridas Kritik (und gibt dazu Anlass, was er als „Metaphysik der Anwesenheit“ beschreiben wird).

einen spezifischen Fall von Signifikation reservieren, indem er das, was wir in der Alltagssprache als Anzeige beschreiben würden, auf drastische Weise einengt. Wir sprechen beispielsweise oftmals von „Gesichtsausdrücken“ [„Mienenspiel“], doch in Husserls Begrifflichkeit stellen diese keine Ausdrücke im engeren Sinne dar, weil sie seiner Ansicht nach, „unser Reden unwillkürlich und jedenfalls nicht in mitteilender Absicht begleiten“ (LU, S. 31).¹⁵ In solchen Äußerungen, so fährt er fort,

teilt der eine dem anderen nichts mit, es fehlt ihm bei ihrer Äußerung die Intention, irgendwelche „Gedanken“ in ausdrücklicher Weise hinzustellen, sei es für andere, sei es auch für sich selbst [d. h. wenn jemand eine körperliche Geste macht], wofür er mit sich allein ist. Kurz, derartige „Ausdrücke“ haben *eigentlich keine Bedeutung*. (LU, S. 31 [Hervorhebung im Original, Einfügung J. S.])

Mit anderen Worten: Sie sind eigentlich überhaupt keine „Ausdrücke“, weil sie nicht mitteilend sind. Die Frage ist: Sind diese körperlichen Gesten dennoch eine Modus von *Sprache*? Könnte es einen Fall von nicht-mitteilender, nicht-ausdrückender *Sprache* geben? Was könnte das sein? Wir werden weiter unten darauf zurückkommen.

Wenn Husserl den Begriff des Ausdrucks erörtert, liegt sein Fokus auf der *Rede*, weil es in der Rede ist, wo wir *Intention* finden: Ein Redner meint einem Hörer mittels Zeichen etwas mitzuteilen. Die Verknüpfung zwischen Zeichen und Referenten ist im Hinblick auf den Ausdruck sozusagen „enger“ als dies beim Anzeichen der Fall ist. In Husserls Formulierung: In der Rede sind die gegebenen Zeichen (die „Ausdrücke“) „im Bewusstsein des sich Äußernden mit den geäußerten Erlebnissen phänomenal eins“ (LU, S. 31). Es gibt quasi einen Sinn, in dem der Referent dem ausdrückenden Zeichen auf eine Art einwohnt, wie es im anzeigenden Zeichen nicht der Fall ist. In der Tat fährt er fort, einen Ausdruck als „sinnbelebte[n] Wortlaut“ bzw. Wortlaut, dem Bedeutung *eingegossen* ist, zu beschreiben (LU, S. 38). Somit privilegiert Husserl die Rede als Ort des Ausdrucks.

Allerdings finden wir hier eine interessante Wendung (die auch der Angelpunkt von Derridas Kritik ist). Die Rede ist Husserl zufolge das beste Beispiel für Ausdruck, doch nicht alle Rede ist seiner Ansicht nach mitteilend. In der Tat steht die Rede, insofern sie *mitteilend* ist (d. h. insofern sie den intersubjektiven Austausch von Ausdrücken beinhaltet), notwendigerweise mit Anzeige im Zusammenhang. „Alle Ausdrücke in der *kommunikativen* Rede [fungieren] als *Anzeichen*“ (LU, S. 33). Der Grund dafür ist, dass es eine Art wesentliche *Abwesenheit* in der intersubjektiven Beziehung zwischen Redner und Hörer gibt. In der Rede dienen Ausdrücke „dem Hörenden als

¹⁵ Es sollte angemerkt werden, dass Husserl keinen Sinn für das „Unbewusste“ oder das „Unterbewusstsein“ hat, das wir in einem post-Freudschen psychoanalytischen Klima beinahe voraussetzen. Für Husserl sind der Freudsche Versprecher oder die Körpersprache bedeutungslos (wohingegen sie für Freud der indirekte Zugang zu dem sind, was jemand *wirklich* meint).

Zeichen für die ‚Gedanken‘ des Redenden [...] sowie für die sonstigen psychischen Erlebnisse, welche zur mitteilenden Intention gehören“ (LU, S. 33 [Auslassung J. S.]). Die Wort-Zeichen, die ich äußere, werden dem Hörer gegeben und sind folglich dem Hörer *gegenwärtig*, doch sie dienen dazu, das *anzuzeigen*, was der anderen Person niemals gegenwärtig sein kann, etwa meine inneren Gedanken, oder mein psychisches Bewusstsein. Nichtsdestoweniger zählen diese Äußerungen als Ausdruck, sofern ich sie mit Absicht von mir gegeben habe, um etwas mitzuteilen oder eine Bedeutung auszudrücken. Kommunikative Rede schließt die Verflechtung von beiden ein – Ausdruck und Anzeichen.

Doch welche andere Art von Rede könnte es geben? Wenn intersubjektive Kommunikation immer Anzeichen einschließt, könnte es dann eine Art Ausdruck geben, der nicht immer bereits mit Anzeige *verflochten* ist? Könnte es eine Art „reinen Ausdruck“ geben? Für Husserl lautet die Antwort ja – und wir finden dies im „einsamen Seelenleben“, im einsamen Sprechen des Bewusstseins (LU, S. 35 f.). Streng genommen, sprechen wir laut Husserl (der – das müssen wir uns vor Augen halten – keinerlei Unbewusstheit zulässt), in unserem Seelenleben gar nicht zu uns selbst;¹⁶ wir brauchen keine Zeichen (als Anzeichen) für unsere eigenen inneren Erfahrungen einzusetzen. Das liegt daran, dass das Seelenleben seiner Ansicht nach durch eine Art unmittelbare Selbstgegenwart charakterisiert ist, die keinerlei Abwesenheit oder Mangel zulässt. Es gibt keine geheimen Teile des Bewusstseins für Husserl; ich bin Herr meiner eigenen Gedanken und Absichten. Insofern also Anzeichen eine Art von Zeichen sind, die *gegeben* werden, um auf etwas hinzuweisen, das *abwesend* ist, wären solche Zeichen im inneren Bewusstsein überflüssig. Das Hauptargument ist, dass Husserl dieses einsame Sprechen des Bewusstseins als den Ort „reinen“ Ausdrucks betrachtet (LU, S. 35–37). In Abbildung 1 habe ich versucht so etwas wie eine Landkarte von Husserls Zeichentheorie zu bereitzustellen.

Während für Derrida der interessanteste (und problematischste) Teil von Husserls Darstellung der Vorschlag des „reinen Ausdrucks“ ist (den Derrida bestreitet), bin ich für unsere Untersuchung der Glossolie am meisten an einem instabilen Quadranten in dieser Karte interessiert. In Husserls Darstellung gibt es Anzeichen, die nicht-ausdrückend sind (z. B. körperliche Gesten); auf der anderen Seite gibt es Ausdrücke, die nicht-anzeigend sind (z. B. das einsame Sprechen im Seelenleben); es gibt auch eine dritte intermediäre Kategorie, die das Gros dessen ausmacht, was wir als „Kommunikation“ oder Sprechen betrachten – intersubjektive Kommunikation –, die sowohl Ausdruck als auch Anzeige einschließt. Wenn wir dies zugleich mit einer Erörterung der Rede im Besonderen betrachten, dann würde Husserl behaupten, dass Rede wesentlich kommunikativ und folglich wesentlich an-

¹⁶ Husserl räumt ein, dass man sehr vage betrachtet von einem „zu sich selbst sprechen“ reden könnte, doch dies wäre lediglich metaphorisch und *per analogiam* (LU, S. 35 f.).

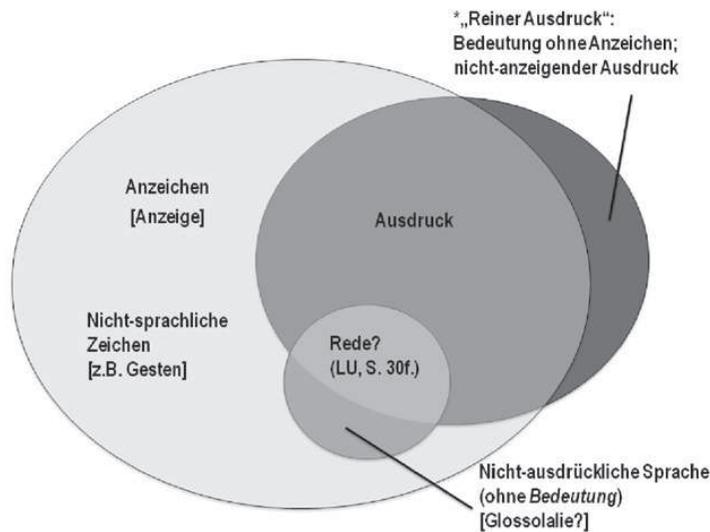


Abbildung : Husserls Zeichentheorie in den Logischen Untersuchungen 2/1

zeigend ist (LU, S. 32 f.); für die monologische Rede des einsamen Seelenlebens aber gilt: „[I]m eigentlichen, kommunikativen Sinne spricht man in solchen Fällen nicht“ (LU, S. 36).

Doch Husserls präzise Unterscheidungen werden an diesem Punkt auf zwei Ebenen instabil. *Erstens* bleibt die „Rede“ ziemlich undefiniert, obwohl sie eindeutig eine wichtige Kategorie in seiner Darstellung ist. So scheint er die Rede mit *verbalen Äußerungen* zu verbinden, obwohl er diese deutlich als verbale Äußerung mit *Bedeutung* spezifizieren will (d. h. bedeutungs-„belebt“ bzw. Äußerungen, denen Bedeutung eingegossen ist). Die Frage ist, ob Husserl damit bekommt, was er will. Muss sich „Rede“ als stimmliche Äußerung immer an die Muster einer erkennbaren Sprache anpassen um *als* Rede zu gelten? Husserl schreibt fest:

Zum gesprochenen *Wort*, zur mitteilenden Rede überhaupt wird die artikulierte Lautkomplexion (bzw. das hingeschriebene Schriftzeichen u. dgl.) erst dadurch, daß der Redende sie in der Absicht erzeugt, „sich“ dadurch „über etwas zu äußern“. (LU, S. 32 [Hervorhebung J. S.]

Was aber zählt als ein Wort? Muss die Bedeutung einer stimmlichen Äußerung mit „Absicht erzeugt“ sein – und ausschließlich die Intention verfolgen, einen „Gedanken“ mitzuteilen – um als „Wort“ zu zählen? Könnte eine stimmliche Äußerung etwas *bedeuten*, ohne dass der Referent dieser Bedeutung ein „Gedanke“ im (intentionalen) Bewusstsein desjenigen ist, der sich äußert?

Zweitens basiert Husserls Darstellung auf einer höchst fragwürdigen Ablehnung von Gesichtsausdrücken und körperlichen Gesten als „ausdrückend“; sie sind für ihn Bedeutungslos, weil sie nichts mitteilen (LU, S. 30 f.). Während man dies durch ein Infragestellen der dahinter stehenden Theorie eines sich selbst gegenwärtigen Bewusstseins bestreiten könnte,¹⁷ können wir auch einfach Gegenbeispiele zitieren. Als beispielsweise G. H. Bush in den Präsidentschaftsdebatten von 1992 während einer Sendung einen bloßen Seitenblick auf seine Uhr warf, hatte dies der amerikanischen Öffentlichkeit „etwas gesagt“ (die Geste wurde oft zitiert, nachdem Clinton die Wahl gewonnen hatte). Diese Geste war, obwohl sie möglicherweise nicht „mit Absicht“ erfolgt war, dennoch eine ausdrückende Geste. Damit ist nicht gemeint, dass alle körperlichen Bewegungen etwas „bedeuten“. Freilich „bedeuten“ ein nervöser Tick oder das Greifen nach einem Glas Milch nicht auf diese Weise etwas. Doch die Frage ist, ob es legitim ist, dass Husserl alle körperlichen Gesten in die fernen Regionen bloßer Anzeichen verbannt.

Wo könnten wir die Zungenrede in diesem Schema abbilden? Könnte Glossolalie möglicherweise einen Fall darstellen, der uns helfen würde, Husserls Schema entlang der oben genannten Andeutungen zu revidieren? Kann sie als „Rede“ im eigentlichen Sinne verstanden werden? Ist sie ein Ausdrucksmodus, der mit Anzeige verbunden ist (wie die Alltagssprache)? Insofern sie Vokalisierung einschließt, können wir sicher sein, dass sie nicht als „reiner Ausdruck“ gefasst werden kann, der für das Sprechen des einsamen Seelenlebens charakteristisch ist.¹⁸ Um einen Schritt weiter zu gehen, sollten wir eine theologische Frage wieder hervorholen, die wir zuvor ausgeklammert hatten: Wenn wir Zungenrede als Xenolalie betrachten (die Äußerung einer identifizierbaren Sprache durch jemanden, der zuvor keine Kenntnis von ihr hatte), dann wäre Zungenrede ein Beispiel für kommunikative Sprache. Dies ist bei der Begebenheit der pfingstlichen Ausgießung von Apg 2 eindeutig der Fall. In der Tat wird im Fall der pfingstlichen Zeugen deutlich, dass der pri-

17 Das ist ein Hauptaspekt der Kritik Derridas an Husserl in *Die Stimme und das Phänomen*. Zusätzlich könnte man sagen, dass Derrida damit ansetzt zu zeigen, dass alle „Worte“ als „Gesten“ fungieren, was somit die hierarchische Unterscheidung aufhebt, die Husserl macht, s. DERRIDA: *Stimme und das Phänomen*, S. 89–92.

18 Ich werde hier jegliche Erörterung der Frage ausklammern, ob man „zu sich selbst“ oder „in eigenen Gedanken“ in Zungen sprechen kann. Es ist mir nicht bekannt, dass dies eine allgemeine geistliche Praxis unter charismatischen Christen ist. Selbstverständlich gibt es eine Praxis des für-sich-in-Zungen-Betens (und einige, die das Konzept der Zungenrede als „private Gebetsprache“ befürworten), doch *Gebet* ist, sofern es an Gott gerichtet ist, wesentlich kommunikativ. (Selbst, wenn jemand *im Stillen* in Zungen beten würde, wäre dies – sofern es Gebet ist – mitteilend.) Vor dem Hintergrund der Husserlschen Begrifflichkeiten stellt das Gebet in Zungen einen weiteren interessanten Grenzfall dar. Auf der einen Seite sind meine Gedanken gemäß der theologischen Grundannahmen des charismatischen Gebets Gott vollkommen gegenwärtig (ebenso wie Husserl meint, dass meine eigenen Gedanken mir selbst vollkommen gegenwärtig sind). In dieser Hinsicht könnte das Gebet in Zungen in eigenartiger Weise ein Beispiel von „reinem Ausdruck“ sein. Auf der anderen Seite bleibt sie allerdings stimmlich, wodurch sie mit Anzeichen „behaftet“ bleibt.

märe Grund für das Wunder der Glossolie darin bestand, das Evangelium in Begriffen zu bezeugen, die umstandslos von den Hörern empfangen und verstanden werden konnten. „Wie hören wir denn ein jeglicher seine Sprache, darin wir geboren sind?“ fragten die Hörer (Apg 2,8). Als *Xenolie* ist *Glossolie* eindeutig ein Fall von kommunikativer Sprache.

Die Fälle, die in den Paulusbriefen an die Korinther angedeutet werden, sind ein wenig komplizierter. Einerseits scheint Paulus die Korinther für eine Praxis der Zungenrede zu rügen, die keine *Bedeutung* im eigentlichen Sinn kommuniziert: „Es ist mancherlei Art der Sprache in der Welt, und nichts ist ohne Sprache“, beobachtet Paulus. „Wenn ich nun nicht weiß der Sprache Bedeutung, werde ich den nicht verstehen, der da redet, und der da redet, wird mich nicht verstehen.“ (1Kor 14,10 f.) Darum verlangt Paulus, dass die Zungenrede von Auslegung (bzw. Übersetzung 1Kor 14,13.27) begleitet wird. Somit ist der Zweck der Zungenrede hier kommunikativ, weshalb sie in diesem Fall wiederum auf Husserls Schema abgebildet werden kann. Andererseits gibt es in dieser Korinther-Korrespondenz auch Andeutungen für ein anderes Verständnis von Zungenrede, wonach diese nicht als primär kommunikativ, sondern als Zeugnis aufgefasst wird, das im eigentlichen Sinne betrachtet nicht „intentional“ ist, aber nicht weniger ausdrücklich. Erstens legt Paulus nahe, dass „wer in Zungen redet, der redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand versteht ihn, vielmehr redet er [...] Geheimnisse [...] Wer in Zungen redet, der erbaut sich selbst.“ (1Kor 14,2.4) Hier deutet Paulus eine Art privaten Gebrauch von Zungenrede an, die nicht notwendigerweise mit existierenden natürlichen Sprachen verbunden, sondern in gewisser Hinsicht mit ekstatischer religiöser Rede verwandt ist.¹⁹ In diesem Fall geht es bei der Zungenrede scheinbar nicht primär um Mitteilen. Zweitens sagt Paulus später im Brief, sind „Zungen [...] zum Zeichen“ (1Kor 14,22) in derselben Weise, wie die „Zeichen und Wunder“ der Apostel ein Zeugnis der göttlichen Autorität ihrer Botschaft waren. In diesem Fall verfolgen wunderhafte Phänomene, wie etwa Zungenrede, nicht lediglich (oder gar primär) das vorletzte Ziel, irgendetwas zu kommunizieren (oder eine Person zu heilen), sondern das letztendliche Ziel, die Gegenwart und das Handeln des Geistes innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen anzuzeigen. In der Tat ist die Kategorie der „Zeichen und Wunder“ für unsere semiotische Diskussion erhellend: Sowohl in den Evangelien als auch in der Apostelgeschichte werden die wunderhaften Werke Jesu und der Apostel – in der Regel körperliche Heilungen – durchweg als *Zeichen* beschrieben.²⁰ Die „Zeichen und Wunder“ waren ein Modus der

19 In der charismatischen Rechtfertigung dieser Praxis wird diese oftmals (und wie ich meine zu Unrecht) mit Paulus' hyperbolischer Rede von „Engelzungen“ verbunden, die zuvor im Brief begegnet (1Kor 13,1).

20 Das ist ein zentrales Thema des Johannesevangeliums, s. Joh 2,11; 3,2; 4,54; 6,2–30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18; 20,30. In Joh 9 wirken diese Zeichen in Jesu *Abwesenheit*, der im Großteil der Erzählung abwesend ist und nur in den eröffnenden und abschließenden „Szenen“ auftritt. Er

Bezeugung, bei dem es weniger darum ging, eine „Idee“ aus dem Bewusstsein „desjenigen, der sie äußert“ zu kommunizieren, in dem aber nichtsdestoweniger etwas *ausgedrückt* wurde – und zwar die Macht und Gnade des Gottes Jesu Christi, der im Evangelium bezeugt wird. Darum fungierten die Zeichen als Ausdrucksweise ohne mit einer Art autorenhafter Absicht verknüpft zu sein.

Mir scheint, dass der Fall Zungenrede als Zeichen genauso operiert und Husserls ordentliche Unterscheidungen destabilisiert. Im Falle der Zungenrede als ekstatischer Äußerung (möglicherweise ohne Auslegung), „sagt“ die *Tatsache* dieser Art von Äußerung trotzdem etwas, obwohl sie nicht „mitteilt“, weil sie keine erkennbare Sprache ist – sie bezeugt eine göttliche Wirklichkeit (z. B. die Gegenwart des Geistes in der Gemeinschaft). In dieser Hinsicht könnten wir sagen, dass Zungenrede eine Art Rede ist, die als *Geste* fungiert, allerdings die Art von Geste, die Husserls Ausschluss der Gesten aus dem Bereich des Ausdrucks infrage stellt.²¹ Glossolie (hier als ekstatische religiöse Rede verstanden) ist sozusagen eine Redeweise, die keine *Worte* (im Sinne Husserls) einsetzt, aber nichtsdestoweniger als Ausdruck fungiert. Wenn das Phänomen der Zungenrede die Grenzen des Husserlschen phänomenologischen Schemas anzeigt, könnte es uns auch auf einen anderen Modus der linguistischen Analyse verweisen. Ich werde später vorschlagen, dass ein Konzept von „Sprechakten“ uns einige konzeptuelle Werkzeuge bietet, um das von der Zungenrede in diesen Fällen verrichtete Werk zu betrachten, so dass die Sprechakttheorie als eine Art Ergänzung zu Husserls phänomenologischer Semiotik betrachtet werden könnte.

Es verbleibt noch ein weiterer Modus der aktuellen Praxis der Zungenrede, den ich noch nicht in Betracht gezogen habe. Ich habe mich oben größtenteils auf das *öffentliche* Ausüben der Zungenrede im Rahmen der kirchlichen Versammlung konzentriert. Doch in der aktuellen Praxis wenden viele charismatische Christen die Zungenrede im *privaten* Gebet (als „Gebetsprache“) an. Über das Zitieren von 1Kor 14 hinaus, rekurriert diese Praxis oft auf eine Lesart vom Werk des Geistes, das in Röm 8 berichtet wird. Darin, so stellt Paulus fest, „hilft der Geist unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen.“ (Röm 8,26). Dies ist eine Gebetspraxis, in der die Christin „in Zungen betet“, wenn ihr die Worte fehlen, ihre Sehnsüchte, Ängste oder Wünsche richtig auszudrücken. Diese Praxis ist zutiefst

behauptet allerdings, dass das Wunder, das die Sehkraft des Blinden geheilt hat, vollbracht wurde, auf dass „die Werke Gottes offenbar werden an ihm“ (Joh 9,3).

21 Es ist interessant zu bemerken, dass einige sogar eine Art gestischer Zungen bezeugt haben, bzw. etwas, das bisweilen als händische Glossolie beschrieben wird, bei welcher der Äußernde in Handzeichen „spricht“. Zu einer Diskussion s. SMITH, James K. A.: *Glossolalia, Manual*. In: BURGESS, Stanley M.; VAN DER MAAS, Eduard M. (Hg.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. erw. u. überarb. Aufl. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002, S. 677–678.

kathartisch und stellt eine Art geistliche Disziplin dar. Innerhalb des Husserlschen Schemas, das wir entfaltet haben, könnte man vorbringen, dass eine solche Praxis insofern kommunikativ ist, als dass das Gebet an Gott als „Hörer“ gerichtet ist. Doch die Vokalisierung ist nicht nötig, damit ein Gebet erhört wird. Daher würde ich vorschlagen, dass eine solche Praxis ein Beispiel ist, das zu der Randkategorie gehört, die durch Husserls Unterscheidungen erzeugt wird; soll heißen, dass diese Praxis ein Beispiel für nicht-ausdrückende Rede wäre.

Hermeneutik

(Wer also in Zungen redet, der bete,
dass er's auch auslegen könne – 1Kor 14,13)

Was als Hermeneutik – oder spezifischer als philosophische Hermeneutik bzw. hermeneutische Philosophie – bekannt ist, geht aus der phänomenologischen Tradition durch Husserls wichtigsten Schüler, Martin Heidegger, und einem Schüler Heideggers, Hans-Georg Gadamer, hervor.²² Die von diesen beiden maßgeblich geprägte hermeneutische Tradition ist eine der bedeutendsten Entwicklungen in der Sprachphilosophie des letzten Jahrhunderts gewesen (wenn nicht gar *die* bedeutendste). Ihren Einfluss spürt man vielleicht am deutlichsten, wenn in den Blick genommen wird, was sich unter der Bezeichnung „linguistic turn“ bzw. „sprachkritische Wende“ eingebürgert hat: die starke Behauptung (und mittlerweile allgemeingültige Position), dass unser In-der-Welt-sein grundlegend durch die Sprache oder zumindest durch einen interpretativen Modus konstituiert ist.²³ Mit anderen Worten: Es gibt keinen naiven, einfachen, reinen „Zugang“ zur „Art und Weise, wie die Dinge sind“, der unabhängig von einem gewissen Deuten [construing] der Welt durch eine Art semiotische Linse wäre (obwohl die Rede von einer „Linse“ immer noch fälschlich suggeriert, dass diese dem Menschsein extrinsisch ist).²⁴ Dies wurde zuerst von Heidegger herausgearbeitet, der beobachtete, dass wir als auslegende Geschöpfe in der Welt wohnen. Wir begegnen den

22 Paul Ricoeur ist hier eine weitere wichtige Figur, auf seine Arbeiten werde ich im vorliegenden Aufsatz jedoch nicht zurückgreifen. Eine hilfreiche Einführung in die Hermeneutik findet sich in den beiden neueren Arbeiten: GRONDIN, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (Die Philosophie) und ZIMMERMANN, Jens: *Theologische Hermeneutik: Ein trinitarisch-christologischer Entwurf*. Freiburg: Herder, 2008.

23 S. RORTY, Richard: *The Linguistic Turn*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992 und RORTY, Richard: *Der Spiegel der Natur*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

24 Dies geht abermals auf Derridas Kritik an Husserl in *Die Stimme und das Phänomen* zurück: In den *Logischen Untersuchungen* behauptet Husserl einen Bereich reinen, unbedingten Bewusstseins; die Pointe von Derridas Kritik besteht gerade darin, zu sagen, dass Zeichen radikaler zu verstehen sind: Bewusstsein, so könnte man es formulieren, ist semiotisch bedingt. Es ist weder ein „unbeschriebenes Blatt“ noch ein reiner Zugang.

Dingen in der Welt nicht als Dinge „an sich“, sondern als Dinge, die wir *gebrauchen*, als Dinge „für“ etwas. Weil Seiendes in der Welt als Ding „für“ etwas begegnet, begegnen wir ihnen auch immer „als“ etwas. Das ist so etwas wie das Grundaxiom der Hermeneutik: die *als*-Struktur unseres In-der-Welt-seins.²⁵ Unsere Deutung der Welt als Etwas ist durch die Welt bzw. Umwelt, in der wir wohnen, (in-)formiert, insofern die Umwelt den Horizont konstituiert, innerhalb dessen diese Deutungen stattfinden. „Die Auslegung von Etwas als Etwas“ bemerkt Heidegger, „wird wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen.“²⁶ Die Welt, in der ich immer schon wohne, konstituiert den Horizont der Möglichkeiten meines Verstehens und meiner Deutung der Welt.

Heidegger, und nach ihm Gadamer, haben den hermeneutischen Charakter der Existenz begründet: dass wir mit der Welt von einer Reihe Voraussetzungen (oder *Vorhabe*) aus in Beziehung treten, die uns in gewisser Weise *hin zur Welt* orientieren. Beide waren hervorragende Philosophen der Endlichkeit, die die Situationsbezogenheit unseres Wissens erkannten.²⁷ Ein weiteres verwandtes Zentralthema der Hermeneutik ist die Rolle der *Tradition* in der Konstitution dieser Welt: Die Umwelt, welche die Bedingungen der Möglichkeit für das Verstehen der Welt bereitstellt, wird mir von der Tradition (sprachliche, kulturelle, religiöse Tradition usw.) überliefert. Anstatt also ahistorische, körperlose Egos zu sein, die der Welt als „unbeschriebenes Blatt“ begegnen, komme ich *traditioniert* zur bzw. in die Welt – d. h. der Tradition (bzw. der Pluralität von Traditionen) verpflichtet, die mich vorbereitet, der Welt mit bestimmten Deutungsmustern zu begegnen.²⁸ Selbst jene Gemeinschaften, die Traditionen vermeiden (etwa „primitivistische“ pfingstlich/charismatische Gemeinschaften) haben eine Tradition, die Tradition abzulehnen (genau wie dies bei dem Vorurteil der Aufklärung gegen die Vorurteile der Fall ist, wie Gadamer andeutet²⁹).

Schließlich behauptet die Hermeneutik, zusätzlich zur Situationalität und Traditionalität des menschlichen In-der-Welt-seins (das, was Heidegger die *Ausgelegtheit* des Daseins nannte³⁰), die Ubiquität der Auslegung. Auslegung

25 S. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer, 1927, S. 149–151. Ich habe Heideggers Theorie der Hermeneutik detaillierter aufgearbeitet in SMITH, James K. A.: *The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, S. 87–113.

26 HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, S. 150.

27 S. z. B. GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4., unveränd. Nachdruck d. 3. erw. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975, S. 258–295.

28 S. Ebd., S. 260–269.

29 Ebd., S. 255–258.

30 HEIDEGGER, Martin: Anhang III: Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Fakultät (Herbst 1922). In: NEUMANN, Günther (Hg.): *Gesamtausgabe*, Bd. 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik: Ausarbeitung für

ist keine spezialisierte Beschäftigung, die wir aufnehmen, wenn wir Texte lesen, juristische Abhandlungen analysieren oder ein Kunstwerk betrachten. Auslegung steht synonym für In-der-Welt-sein. „Erfahrung“ ist deutend. Als solche ist Auslegung ein fundamentaler, vortheoretischer Aspekt des menschlichen Seins. „Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden [Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeugs. ...] Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden.“³¹ Menschsein bedeutet auszulegen; die Welt zu erfahren bedeutet, die Welt zu auszulegen.³²

Hermeneutik steht in einer komplexen Beziehung zur Sprachphilosophie. Auf der einen Seite greift sie eindeutig auf bestimmte Sprachkonzepte zurück, weil Auslegung seit je her mit sprachlichen Phänomenen (geschriebenen oder gesprochenen) verbunden ist. Auf der anderen Seite versucht die Hermeneutik unser Verständnis der Auslegung *über* den Bereich bloßer sprachlicher Phänomene (Bücher, Äußerungen, usw.) *hinaus* auf das gesamte Spektrum der Dinge, denen wir in der Welt begegnen, zu erweitern. Trotz dieser Erweiterung bleibt jedoch die Verbindung zur Sprache gegeben, sofern die Hermeneutik infolgedessen dazu neigt, die Welt als eine Art Makrokontext zu betrachten.³³

In welcher Weise könnte die Hermeneutik nun ein Bezugssystem bieten, um über Glossolalie nachzudenken? Die Beziehung zwischen Interpretation und Zungenrede ist faszinierend. Auf der einen Seite ist die Glossolalie, selbst im neutestamentlichen Zeugnis, mit der Frage der Auslegung verbunden. Paulus' Ausführungen zu diesem Thema stellen ein reichhaltiges Feld für die hermeneutische Reflexion dar, zumal die Hermeneutik ein ausgeprägtes Interesse am *Verstehen* hat:

[W]er in Zungen redet, der redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand versteht [oder hört] ihn, vielmehr redet er im Geist von Geheimnissen. Wer aber prophetisch redet, der redet den Menschen zur Erbauung und zur Ermahnung und zur Tröstung. Wer in Zungen redet, der erbaut sich selbst; wer aber prophetisch redet, der erbaut die Gemeinde. Ich wollte, dass ihr alle in Zungen reden könntet; aber noch viel mehr, dass ihr prophetisch reden könntet. Denn wer prophetisch redet, ist größer als der, der in Zungen redet; *es sei denn, er legt es auch aus*, damit die Gemeinde dadurch erbaut werde. Nun aber, liebe Brüder, wenn ich zu euch käme und redete in Zungen, was würde ich euch nützen, wenn ich nicht mit euch redete in

die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922). Frankfurt am Main: Klostermann, 2005, S. 343–400, hier S. 355.

31 HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, S. 157.

32 Zu einer ausführlicheren Betrachtung dieser Kernthemen der Hermeneutik, s. SMITH: *The Fall of Interpretation*, S. 149–159.

33 Dieser letzte Schritt ist für die Hermeneutik zwar nicht wesentlich, gewöhnlich jedoch mit ihr verbunden.

Worten der Offenbarung oder der Erkenntnis oder der Prophetie oder der Lehre? Verhält sich's doch auch so mit leblosen Dingen, die Töne hervorbringen, es sei eine Flöte oder eine Harfe: wenn sie nicht unterschiedliche Töne von sich geben, wie kann man erkennen, was auf der Flöte oder auf der Harfe gespielt wird? [...] So auch ihr: wenn ihr in Zungen redet und nicht mit deutlichen Worten, wie kann man wissen, was gemeint ist? Ihr werdet in den Wind reden. Es gibt so viele Arten von Sprache in der Welt und nichts ist ohne Sprache. Wenn ich nun die Bedeutung der Sprache nicht kenne, werde ich den nicht verstehen, der redet, und der redet, wird mich nicht verstehen. [...] Wer also in Zungen redet, der bete, dass er's auch auslegen könne. (1Kor 14,2–13) [Auslassungen und Hinzufügung J. S.]

Zungen sind in diesem Exkurs notwendig mit Auslegung verknüpft. Die primäre Sorge gilt hier dem *Verstehen* – eine durch die Äußerung vermittelte Verbindung zwischen demjenigen, der sich äußert, und dem Hörer, welche die Auslegung der Äußerung in Begriffen verlangt, die vom Hörer empfangen werden können.³⁴ Im Hinblick auf Zungen als *kommunikative Rede* (um auf eine Husserlsche Kategorie zurückzugreifen), ist das *telos* einer solchen Rede das Verstehen, das erfordert, dass die Äußerung durch Strukturen der Auslegung vermittelt wird. In dieser Hinsicht lässt Paulus' Anliegen, dass die Zungenreden auf ein Verstehen zielen soll, und seine Erkenntnis, dass dies Auslegung erfordert, seine Ausführungen zu einer Art Proto-Hermeneutik werden. Sein Bejahen des übernatürlichen Handelns des Geistes in der kirchlichen Gemeinschaft hat ihn nicht dazu geführt, eine Art magischen (oder gnostischen) Zugang zu geheimem Wissen zu postulieren. Vielmehr heben seine Ausführungen die Weise hervor, in der selbst das Wunderhafte nach den Bedingungen der Endlichkeit wirkt, welche die menschliche Gemeinschaft charakterisieren – selbst jene besondere Gemeinschaft des Geistes, welche die *ekklēsia* ist.³⁵

Auf der anderen Seite begegnet in der aktuellen charismatischen Praxis und dem Verständnis charismatischer Christen allerdings häufig eine Auffassung, derzufolge Zungen (und prophetische Rede) unmittelbare Beschickungen des Göttlichen sind, die jegliche Mediation und Übersetzung ausschließen. Mit anderen Worten: in der landläufigen Vorstellung wird Glossolalie häufig als ein vollkommen unvermittelter, göttlich gegebener, ekstatischer Diskurs betrachtet, der die Bedingungen der Interpretation umgeht – eine Art reiner Leitungskanal, der von Gott ausgeht, ohne die statische oder vermutete Ver-

34 Es ist nicht illegitim zu sagen, dass alle Interpretation eine Art Übersetzung konstituiert, wobei eine Äußerung, eine Aussage oder ein Text in solche Termini „übersetzt“ werden, die vom endlichen Hörer oder Leser „empfangen“ werden können, und somit das ermöglicht, was Gadamer das „Wunder des Verstehens“ nennt (GADAMER: *Wahrheit und Methode*, S. 276). Eine weiterführende Untersuchung über die Bedingungen des Empfangens durch endliche Ausleger, s. SMITH: *The Fall of Interpretation*, S. 153–176.

35 In *Speech and Theology* vertrete ich die These, dass dieser Modus göttlicher Akkomodation an die Endlichkeit *par excellence* in der Inkarnation exemplifiziert wird, und dass dies das Modell für alle Modi der Offenbarung und Kommunikation bietet.

zerrung durch semiotische Vermittlung.³⁶ Eine Würdigung der Ergebnisse der Hermeneutik muss solche Behauptungen abschwächen: Offenbarung ist niemals unvermittelt. Gegenteilige Auffassungen würden eine Art Neognostizismus bedeuten, den Paulus anhand der in 1Kor 14 erwähnten hermeneutischen Bedingungen entschieden ablehnt.

Es gibt aber meines Erachtens noch eine weitere hermeneutische Frage- richtung, die für das Thema Zungenrede relevant ist. Zentral für die hermeneutische Philosophie ist die Würdigung der Art und Weise, wie unsere Umwelt und Tradition die Bedingungen der Möglichkeiten unserer Interpretationsweise bieten – sie begründen den Horizont unserer *als*-Deutungen. Das ist nicht als Beschränkung oder als Behinderung zu verstehen, sondern als die Bedingung der Möglichkeit, eine Erfahrungswelt zu eröffnen. Als solche bedingen unsere Voraussetzungen oder unsere „Vorhabe“, die wir in unsere Erfahrungen hineinbringen, allerdings unser in-Beziehung-treten mit der Welt. Mir scheint, dass eine Gemeinschaft, die für die Möglichkeit authentischer Zungenrede offen ist – sowohl als Stimme des Geistes, als auch als Zeichen für Gottes Gegenwart – eine bestimmte Reihe von Voraussetzungen mitbringt, die es ermöglichen, die Erfahrungswelt auf eine bestimmte Art zu eröffnen. Anders formuliert, die Rolle, welche die Zungenrede in einer Gemeinschaft einnimmt, schiene dann notwendigerweise mit einer „Weltanschauung“ verbunden zu sein, die einen reduktionistischen Naturalismus vermeiden und der Welt als einer Art „offenes System“ begegnen würde – als einem Ort für das Hereinbrechen des Göttlichen.³⁷ Dies schiene dann zu implizieren, dass die Art, wie die charismatische Gemeinschaft in ihrer Welt wohnt, sich von der anderer unterscheidet. Ich hoffe, die Natur dieser Differenz im letzten Teil des Abschnitts zu erkunden.

Sprechakttheorie

(Lasst es alles geschehen zur Erbauung – 1Kor 14,26)

Die für eine Reflexion der Glossolalie wohl fruchtbarste Entwicklung innerhalb der Sprachphilosophie ist die Sprechakttheorie, die von J. L. Austin und John Searle entwickelt worden ist.³⁸ Dieses Werk geht aus den bahnbrechenden

36 Zugegebenermaßen tendieren diejenigen, die diese Art von Zungenauffassung haben, dazu, in gleicher Weise von der Bibel zu denken – trotz der offensichtlicher Textualität und dem offensichtlichen semiotischen Charakter der Bibel. Zu einer Kritik eines solchen Unmittelbarkeitsmodells der Interpretation, s. SMITH: *The Fall of Interpretation*, S. 37 – 60.

37 Zu frühen Vorschlägen, die aus der pfingstlichen Tradition heraus auf dieser Linie argumentieren, s. ERVIN, Howard M.: *Hermeneutics: A Pentecostal Option*. In: *Pneuma* 3, Nr. 2 (1981), S. 11 – 25.

38 S. AUSTIN, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam, 1976 (Universal-Bibliothek 9396); SEARLE, John R.: *Sprechakte: Ein Sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 458) und SEARLE, John R.: *Ausdruck*

Theorien des späten Wittgenstein (den *Philosophischen Untersuchungen*) hervor.³⁹ Seine eigene frühere Darstellung der Sprache als eine Art gegenständliches „Bild“ der Welt (vom *Tractatus*) ablehnend, begann Wittgenstein anzuerkennen, dass es in der Sprache nicht immer – und möglicherweise noch nicht einmal primär – um „Bezugnahme“ oder Darstellung einer Sachlage geht. Vielmehr ist Sprache ein Mittel der *Handlung*: Wenn Worte in unterschiedlichen Weisen gebraucht werden, *tun* sie unterschiedliche Dinge. Ein Satz oder eine Äußerung kann „Dinge bewirken“ bzw. „Dinge geschehen lassen“ – und derselbe Satz oder dieselbe Äußerung kann andere Dinge geschehen lassen, wenn sich der Kontext ändert (oder die „Regeln des [Sprach-] Spiels“).⁴⁰

Es ist dieses Verbindungsglied zwischen Sprache und *Handlung*, das für die Sprechakttheorie von Austin und Searle charakteristisch ist. In Searles Formulierung, ist „eine Sprachtheorie [...] Teil einer Handlungstheorie, und zwar einfach deshalb, weil Sprechen eine regelgeleitete Form von Verhalten ist“.⁴¹ Ein hilfreicher Baustein der Sprechakttheorie ist folglich ihre Würdigung der Sprache als *soziales* Phänomen, das von Regeln geleitet wird, die von einer Gemeinschaft festgelegt werden. Als solche erkennt die Sprechakttheorie die *konventionale* Natur des Sprachgebrauchs. Es ist die soziale Gemeinschaft, welche die Regeln des „Sprachspiels“ festlegt.⁴²

Austins Entfaltung der Sprechakte betont die *performative* Natur der Äußerungen. Äußerungen haben eine größere Ähnlichkeit mit dramatischen Aussagen auf einer Bühne als mit abstrakten Punkten in der Geometrie; soll heißen: Sprecher sind *Akteure*, die sprechen, um etwas geschehen zu lassen. Und was ihr Sprechen für sie tun soll, besteht nicht immer darin, Gedanken auszudrücken (wie Husserl zu denken scheint); sondern wir sprechen manchmal, um etwas geschehen zu lassen bzw. eine Sachlage zu bewirken. Wenn ich zu meiner Frau „Ich liebe dich“ sage, besteht die primäre Motivation meiner Äußerung meistens nicht darin, ein Stück Wissen zu kommunizieren, sondern die Aussage ist ein Zeugnis, das Trost oder Intimität bewirken soll. Wenn ich in solchen Kontexten „Ich liebe dich“ sage, dann ist meine Äußerung

und Bedeutung: *Untersuchungen zur Sprechakttheorie*. [Nachdr.] 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 349).

39 Ein hilfreicher und zugänglicher Überblick zur Entstehung der Sprechakttheorie, s. VANHOOPER, Kevin J.: *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998, S. 207 – 214.

40 In der Sprechakttheorie zeichnet sich die Tendenz ab, den *Satz* (und nicht das *Wort*) als elementarste Einheit der Sprache zu betrachten. (Sprechakttheoretiker kritisieren an der Semiotik, dass diese das Wort als Grundelement betrachtet und es somit verkenne.) Ich werde in der kurzen Analyse weiter unten vorschlagen, dass die Zungenrede eine Gelegenheit sein sollte, diese Aufwertung des *Satzes* als die Einheit der Sprache, welche Dinge sozusagen „tut“, infrage zu stellen.

41 SEARLE: *Sprechakte*, S. 31.

42 Zu „Sprachspielen“ s. WITTEGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1963.

nicht der Ausdruck einer Idee; sie ist dazu intendiert etwas anderes zu tun. In dieser Hinsicht könnten wir sagen, dass das Bild, das wir von Husserls Semiotik bekommen, dazu neigt, eher rationalistisch zu sein, d. h. es neigt dazu, reduktionistisch zu sein, weil es lediglich die Vorstellung enthält, dass die Sprache ein Gedankenkanal ist. Die Sprechakttheorie operiert im Gegensatz dazu mit einem reichhaltigeren Verständnis von Sprache und Rede, das anerkennt, dass Sprache *mehr* tut bzw. verrichtet, als lediglich Ideen von einem Verstand zum anderen zu befördern. In dieser Hinsicht und angesichts ihrer Würdigung von Gemeinschaft, scheint mir die Sprechakttheorie eher mit einer an der Inkarnation orientierten Ontologie und Anthropologie im Einklang zu stehen, die menschliche Wesen als vielseitige Geschöpfe – und nicht bloß als quasi-kartesische „denkende Dinge“ – begreift.⁴³ Und dies steht mit den Elementen einer pfingstlichen Weltanschauung im Einklang, die den Reduktionismus des Rationalismus meidet und die vielseitigen Aspekte gemeinschaftlicher Leiblichkeit bzw. Verkörperung bejaht.⁴⁴ Mit anderen Worten: Ich denke, dass die besondere pfingstliche Betonung einer affektiven Epistemologie und einer Bejahung der Körperlichkeit (wie sie in der Hervorhebung der physischen Heilung und eines körperbetonten Gottesdienstes, einschließlich der Zungen beobachtbar ist) pfingstlich/charismatische Theoretiker dazu bringen sollte, einen nützlichen Verbündeten in der Sprechakttheorie zu finden, insofern diese die vielseitigen, körperbetonten, gemeinschaftlichen und performativen Sprachelemente erkannt hat.⁴⁵

Die Sprechakttheorie bietet demnach eine Darstellung dessen, was die Sprache tut. Genauer gesagt, Austin und Searle unterscheiden drei verschiedene Akte:⁴⁶ (1) der *lokutionäre* Akt, der die vokale Äußerung von Phonemen und/oder Sätzen einschließt; (2) der *illokutionäre* Akt, der das bezeichnet, was jemand in seiner

43 Aus Platzgründen kann das hier nicht in aller Ausführlichkeit entfaltet werden; mehr zu einer an der Inkarnation orientierten Ontologie und Anthropologie findet sich in SMITH, James K. A.: *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 2004, Kap. 6.

44 In SMITH, James K. A.: *What Hath Cambridge to Do with Azusa Street? Radical Orthodoxy and Pentecostal Theology in Conversation*. In: *Pneuma* 25, Nr. 1 (2003), S. 97–114, habe ich vorgeschlagen, dass zu den Kernelementen einer pfingstlichen „Weltanschauung“ eine affektive Epistemologie gehört, die dem Rationalismus (der menschliche Geschöpfe auf denkende Dinge reduziert) widersteht, der die Philosophiegeschichte von Platon bis Husserl beherrscht hat. In diesem Sinne sollten pfingstliche Philosophen ein besonderes Interesse daran haben, jenen Gegenstimmen – Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Edwards, Kierkegaard – wieder Gehör zu verschaffen, die ebenfalls durch die Tradition hindurch einem solchen Rationalismus widerstanden haben.

45 Auch andere haben im Rückgriff auf die Sprechakttheorie charismatische Themen und Gemeinschaften behandelt. S. z. B. WENK, Matthias: *Community Forming Power: The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 19) und YONG, Amos: *The Truth of Tongues Speech: A Rejoinder to Frank Macchia*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 13, Nr. 2 (1998), S. 107–115.

46 Searle merkt allerdings an, dass er Austins Unterscheidung zwischen *lokutionären* und *illokutionären* Akten nicht akzeptiert, s. SEARLE: *Sprechakte*, S. 40, Anm. 1.

Äußerung „geschehen lassen“ will (z. B. versprechen, befehlen, behaupten usw.); und (3) der *perlokutionäre* Akt, der sich auf die Wirkung der Äußerung (und des illokutionären Aktes) auf den/die Hörer bezieht.⁴⁷ Diese Akte können sich oftmals im selben Sprechakt überlagern. Wenn ich beispielsweise meine Lippen und meine Zunge bewege, um gegenüber meinen Sohn das Phonem „Stopp!“ zu äußern, äußere ich in diesem Ausruf ein Wort (ein lokutionärer Akt), ich gebe einen Befehl (ein illokutionärer Akt) und bewirke (hoffentlich) eine Änderung im Verhalten meines Sohnes (ein perlokutionärer Akt). Es besteht aber keine notwendige Identität zwischen diesen dreien. Dieselbe phonemische Äußerung (z. B. „Sam raucht gewohnheitsmäßig“) kann in der Tat unterschiedlichen illokutionäre Akte darstellen, je nach Haltung des Sprechers. Wenn ich beispielsweise meine Stimme am Ende der Äußerung hebe, dann wird der illokutionäre Akt eine Frage sein: „Sam raucht gewohnheitsmäßig?“. Andernfalls ist der illokutionäre Akt eine Feststellung, „Sam raucht gewohnheitsmäßig.“⁴⁸ Darüber hinaus bemerkt Searle, „daß man einen Äußerungsakt vollziehen kann, ohne überhaupt einen propositionalen oder illokutionären Akt auszuführen. (Man kann Worte äußern, ohne etwas zu sagen).“⁴⁹ Nicht jeder Laut aus einem menschlichen Mund ist ein Sprechakt.

Es ist wichtig, hierbei zu beachten, dass der perlokutionäre Effekt eines Sprechaktes auch gänzlich losgelöst vom propositionalen Inhalt einer Äußerung sein kann. Was durch einen lokutionären Akt „geschieht“ ist nicht notwendigerweise mit dem, was „gesagt“ wird, verbunden. Searle bietet ein interessantes Beispiel:

Nehmen wir einmal an, ich sei ein amerikanischer Soldat im Zweiten Weltkrieg und von italienischen Truppen gefangen genommen worden. Und nehmen wir außerdem an, dass ich diese Truppen glauben machen möchte, ich sei ein deutscher Soldat, damit sie mich freilassen. Ich würde ihnen also gern auf Deutsch oder Italienisch sagen, daß ich ein deutscher Soldat bin. Aber nehmen wir einmal an, dass ich dafür nicht genügend Deutsch oder Italienisch kann. Also versuche ich ihnen vorzuspielen, ich würde ihnen sagen, daß ich ein deutscher Soldat sei, und zwar dadurch, daß ich das bißchen Deutsch vortrage, das ich kenne, in der Hoffnung, daß sie nicht genü-

47 Für diese dreifache Unterscheidung, s. ebd., S. 38–43 und AUSTIN: *Zur Theorie der Sprechakte*, Vorlesungen 8–10.

48 SEARLE: *Sprechakte*, S. 41 f.

49 Ebd., S. 41. Weiter unten werde ich die Frage stellen, ob es legitim für Searle ist, Sprechakte so auf *etwas sagen* zu begrenzen, wie er es hier zu tun scheint. Könnte es nicht sein, dass Rede, sofern sie performativ ist – sofern sie also Dinge *tut* – Dinge tut, die über das *Sagen* hinausgehen? Freilich denke auch ich, dass wir Sprechakte nach wie vor von einer bloßen Geräuscherzeugung unterscheiden müssen; ich denke nur, dass diese Unterscheidung schwerer zu treffen ist, und dass vieles, was wie ein Geräusch erscheinen könnte (aufgrund der Bevorzugung des Satzes durch die Sprechakttheorie) als Sprechakt gelten könnte. Sofern die Sprechakttheorie aber daran interessiert ist, Geräusch von Sprechakten zu unterscheiden, könnte sie ein hilfreiches kritisches Bezugssystem bieten, um die authentische Praxis der Glossolalie für die kirchliche Gemeinschaft zu begründen.

gend Deutsch können, um meinen Plan zu durchschauen. Nehmen wir an, ich erinnere mich nur an eine Zeile eines deutschen Gedichts, das ich im Deutschunterricht auf der höheren Schule auswendig lernen musste. Also rede ich, ein gefangener Amerikaner, die Italiener, die mich gefangen genommen haben, mit den folgenden Worten an: „*Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?*“⁵⁰

Wie Searle bemerkt, habe ich, wenn ich *Kennst du das Land* ... sage, nicht die Intention, den Hörer zu fragen, ob er das Land kennt, „wo die Zitronen blühen“; sondern meine Absicht ist es, etwas im Hörer zu *bewirken*, und zwar die Überzeugung, dass ich ein deutscher Soldat bin. Der Inhalt meines Äußerungsaktes ist in diesem Fall für den beabsichtigten perlokutionären Effekt völlig irrelevant. Was in Wirklichkeit viel wichtiger werden wird sind die gutturalen Aspekte der konkreten Phoneme, die ich äußere, was ich zweifellos mit allem germanischem Enthusiasmus tun werde, den ich aufbringen kann. Die Sprechakttheorie bietet eine einzigartige Darstellung der Art und Weise, wie Sprache *wirkt* – oder spezifischer formuliert, der Tatsache, dass die Sprache ein Handlungsbereich ist, der sehr wohl über den engen Aufgabenbereich der Übermittlung von Ideen von einem Verstand zum anderen hinaus wirkt. Als solche wird sie der mannigfaltigen Weise gerecht, in der die Sprache innerhalb unterschiedlicher Kontexte und im Dienst unterschiedlicher Interessen funktioniert. Wie Kevin Vanhoozer resümiert: „Jeder Lebensbereich, in dem Sprache verwendet wird, entwickelt seine je eigenen relativ stabilen Verwendungstypen.“⁵¹

Wie kann die Sprechakttheorie nun dazu dienen, eine Erörterung der Zungenrede zu erhellen? Um dies zu betrachten, möchte ich Xenolie ausklammern, da Zungenrede, die eindeutig die Äußerung einer bekannten Sprache einschließt (obgleich ohne vorherige Kenntnis des Äußernden), gemäß der existierenden Regeln der entsprechenden Sprache funktionieren würde und daher problemlos unter die herkömmlichen Sprechaktanalyse subsumiert werden könnte. Stattdessen möchte ich den „harten“ Fall der ekstatischen religiösen Rede in den Blick nehmen, die nicht als bekannte Sprache identifiziert werden kann und sich nicht an die Konventionen einer bestehenden Sprache hält.⁵² Um dies zu tun, möchte ich ein gewöhnliches Szenario gegenwärtiger charismatischer Gemeinschaften betrachten: Gebete,

50 Ebd., S. 70.

51 VANHOOZER: *Is There a Meaning*, S. 210.

52 Man beachte allerdings, dass sich selbst ekstatische Zungenrede nachweislich an eine bestimmte Art von Konvention bzw. Gewohnheit phonemischer Artikulation hält, s. PATTISON, E. Mansell: Behavioral Science Research on the Nature of Glossolalia. In: *Journal of the American Scientific Affiliation* 20 (1968), S. 73–86. Wenn der Modus der Zungenrede als „ekstatisch“ bezeichnet wird, soll damit nicht abgestritten werden, dass sie konventionell ist, sondern lediglich, dass sie sich nicht an die Konventionen einer bestehenden, bekannten Sprache angleicht. In der Tat, wäre Zungenrede nicht in irgendeiner Weise konventionell, könnte sie nicht als Sprechakt gelten, da ein Sprechakt definitionsgemäß eine Äußerung ist, die (auf irgendeine Weise) regelgeleitet ist.

die durch Zungenrede während eines „Altarrufs“ geäußert werden. Dazu dient das folgende Beispiel:

Am Ende eines Anbetungsgottesdienstes, der physische Heilung zum Thema hatte, lädt der Pastor die gesamte Gemeinde zu einer Gebetszeit im vorderen Bereich des Gottesdienstraums – „am Altar“ – ein. Diejenigen, die ein besonderes Anliegen der physischen Heilung haben, werden als erste eingeladen, zum Altar zu kommen, als eine Art Bekundung ihres Glaubens und ein Ersuchen um Heilung von Gott. Sodann werden andere in der Versammlung eingeladen, sich denjenigen, die vorne stehen, anzuschließen, einen Kreis um jeden einzelnen zu bilden, ihnen die Hände aufzulegen, sich nach dem speziellen Gebetsanliegen zu erkundigen und so mit ihnen für Heilung zu beten. Sieben Leute sind zum Altar gekommen um zu beten, und fünf oder sechs Männer und Frauen haben sich jeweils um sie versammelt, die nun für jeden Einzelnen Fürbitte leisten. In einigen Gruppen beginnen die Fürbittenden „in Zungen“ zu reden – in einer Art ekstatischer religiöser Rede, die keiner bekannten Sprache entspricht: „*hack shukuna ash tuu kononai; mee upsukuna shill adonai*“.⁵³

Kann uns die Sprechakttheorie dabei helfen zu verstehen, was hier vorgeht? Ich denke ja. Die Frage, die wir stellen sollten, ist nicht „Was *bedeutet* dieses Gebet?“, sondern „Was *tut* dieses Gebet?“ Was ist die illokutionäre Haltung des Sprechers, und welchen perlokutionären Effekt hat es auf die Hörer, insbesondere auf die Heilung suchende Person? Die Intention des Gebets besteht weniger darin, etwas zu *sagen*, sondern etwas zu *tun*. Wir wollen zunächst die illokutionäre Haltung des Sprechers in Betracht ziehen. Was ist die Intention des Beters? Es lassen sich meines Erachtens mindestens zwei linguistische Akte andeuten, die eine solche Äußerung in diesem Kontext begleiten.⁵⁴ Erstens ein illokutionärer Akt des *Betens* oder *Anflehens*.⁵⁵ Die in Zungen betende Person tut in erster Linie und vor allem schlichtweg dies – *beten*, und zwar zu *Gott* beten; sie versucht daher einen Wunsch an Gott „in unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8,26, Elberfelder) auszudrücken. Solch ein Gebet ist nicht dazu intendiert einen propositionalen Inhalt zu kommunizieren, sondern stattdessen die Tiefe eines Verlangens, wenn wir „[nicht

53 Ich werde auch die normative theologische Erörterung der Frage ausklammern, ob eine solche Praxis durch das Neue Testament rechtfertigbar ist.

54 Der Kontext ist ein wesentlicher Aspekt der Sprechakttheorie; was ein Sprechakt tut oder bewirkt verschiebt sich je nach Kontext. Dasselbe gilt für die Äußerung der phonetischen Sequenz „*hack shukuna ash tuu kononai; mee upsukuna shill adonai*“. Tatsächlich könnte es sein, dass diese phonetische Sequenz im sakramentalen Kontext des Gebetsgottesdienstes als Sprechakt „zählt“, dies jedoch nicht der Fall wäre, wenn etwas Ähnliches von einem Kleinkind geäußert würde. (Allerdings ist nicht einmal letzteres unbestreitbar, da – wie Augustinus im ersten Buch seiner *Bekennnisse* nahelegt – die unkenntlichen phonemischen Sequenzen und Seufzer eines Säuglings dazu bestimmt sind, perlokutionäre Effekte zu haben (die Beschaffung einer Flasche, das Zurückerlangen eines Spielzeugs etc.).

55 Unter den illokutionären Akten, die Searle als Beispiele anführt, sind die Begriffe „fragen“ und „ersuchen“ (SEARLE: *Sprechakte*, S. 40). Das Gebet ist eindeutig eine Form des Fragens (wenn nicht gar des Ersuchens).

wissen,] was wir beten sollen, wie es sich gebührt“ (Röm 8,26). Solch ein glossolalisches Gebet drückt eine tiefe Abhängigkeit von Gott aus und somit auch eine besondere Demut vor dem Göttlichen. Es drückt insbesondere auch eine Abhängigkeit vom Heiligen Geist aus, da der Geist hier als derjenige gedacht wird, der durch solche Seufzer, die sich nicht an die Konventionen bestehender Sprachen halten, fürbittend vertritt (Röm 8,26). Man könnte sagen, dass ein derartiges Gebet in einem derartigen Kontext eine Art sakramentale Übung der Selbstentleerung ist, in der das Scheitern der gewöhnlichen Sprache, diesem Austausch gerecht zu werden, anerkannt wird. Glossolalisches Gebet ist ein Mittel, sich selbst für das Wirken des Geistes empfänglich und zu seinem Vermittlungskanal zu machen.

Zweitens hat das glossolalische Gebet eine *perlokutionäre* Dimension für die Hörer, und zwar im doppelten Sinn: (1) Da es sich um ein Gebet handelt, ist einer der Hörer Gott und der *erwünschte* perlokutionäre Effekt ist, dass Gott heilend handelt. Zu den Hörern der Äußerung gehören aber (2) auch die Heilung suchende Person und andere, die für diese Person Fürbitte tun. Mir scheint, dass die glossolalische Äußerung ebenso den perlokutionären Effekt hat, den Glauben in den anderen (menschlichen) Hörern zu befördern und sie zu ermutigen, sich dem Wunderhaften zu öffnen. Mit anderen Worten bewirkt die Person, die den Sprechakt äußert, gerade in der Äußerung eines Sprechaktes, der keiner „normalen“ oder natürlichen Sprache folgt, auf der sprachlichen Ebene das, was auf einer physischen bzw. körperlichen Ebene ersucht wird: eine bestimmte „Unterbrechung“ des „Normalen“, welche die Heilung erwirken soll. Das Gebet hat demnach häufig den perlokutionären Effekt zu Folge, eine Offenheit für derartige Unterbrechungen anzuregen.⁵⁶

Man beachte, dass diese beiden illokutionären und perlokutionären Akte durch Äußerungen entstehen, deren Inhalt grundsätzlich irrelevant ist. Wie der Amerikaner der *Kennst du das Land ...* äußert, um seine Identifikation als deutscher Soldat zu bewirken, äußert derjenige, der in Zungen redet, Phänomene, die keine wesentliche Verbindung zu den illokutionären oder perlokutionären Akte besitzen. Tatsächlich sind die Äußerungen überhaupt keine Proposition irgendeiner Art.

Somit stellt Zungenrede eine Art Sprechakt dar, der anhand von Kategorien der Sprechakttheorie erhellt werden kann, zugleich aber einer, der Grundannahmen der Sprechakttheorie widersteht und daher zu einer Revision drängt. In der Tat, damit Zungenrede überhaupt zu Sprechakten „gezählt“ werden kann, ist es erforderlich, einige Grundannahmen von Austin und Searle zu modifizieren. Wie bereits angemerkt, lautet eines der Grundaxiome

56 Es sind freilich eine ganze Heerschar perlokutionärer Effekte des glossolalischen Gebets denkbar, wovon nicht alle gut sind. Z. B. könnte jemand, der ein solches Gebet äußert, dies tun, um einen perlokutionären Effekt zu erwirken, der ihm einen überlegenen Status in der religiösen Gemeinschaft sichert, oder um für die ihn umgebenden Menschen „geistlich zu erscheinen“. Diese perlokutionären Effekte sind wahrscheinlich ebenso (oder weiter) verbreitet, wie jene, die ich oben beschrieben habe.

der Sprechakttheorie, dass *Sätze* die Grundeinheit der Sprache sind. Mit anderen Worten: Damit eine Äußerung zu Sprechakten „gezählt“ werden kann, muss sie sich für Austin an die Regeln dessen halten, was als *Satz* zählt.⁵⁷ In dieser Darstellung zählt das Gebet in Zungen also nicht. Unsere Sprechaktanalyse war philosophisch allerdings bereits fruchtbar; warum sollten wir also, gleich Searle, annehmen, dass nur Sätze etwas *tun*, wenn sie geäußert werden? Von einer anderen Richtung her betrachtet: Searle bietet eine Grundhypothese, die schließlich wie folgt „erhärtert“ wird: „{A} [E]ine Sprache sprechen [stellt] eine regelgeleitete Form des Verhaltens [dar ...]. Um es deutlicher auszudrücken: {A'} Sprechen bedeutet, in Übereinstimmung mit Regeln Akte zu vollziehen.“ Searle sieht A' einfach als eine („flottere“) Neuformulierung von A an. Dies ist jedoch nicht notwendigerweise wahr. Wäre nicht der Fall denkbar, dass es eine Art von „sprechen“ (Rede) gibt, die regelgeleitet ist, deren Regeln jedoch nicht als Regeln einer erkennbaren *Sprache* identifizierbar sind? Es scheint, als könne man A' bejahen, A jedoch ablehnen. Wenn man dies korrekt neu formulieren würde, also sozusagen A' in den Begriffen von A ausdrücken, dann würde man lediglich sagen, dass „sprechen eine regelgeleitete Form des Verhaltens darstellt“. Die Forderung, dass eine *Sprache* gesprochen werden muss (worunter Searle eine identifizierbare natürliche Sprache zu meinen scheint), ist unberechtigt.⁵⁸ Zugegeben, Searles Anliegen besteht darin, vokalisierte Äußerungen, die als Sprechakt zählen, von Artikulationen, die bloßes „Geräusch“ sind, zu unterscheiden. Was die beiden unterscheidet, ist genau jener regelgeleitete Charakter der Ersteren. Doch es ist keineswegs selbstverständlich, dass die einzige Möglichkeit, re-

57 Illokutionäre und propositionale Akte bestehen charakteristischerweise darin, dass Wörter im Satzzusammenhang in bestimmten Kontexten, unter bestimmten Bedingungen und mit bestimmten Intentionen geäußert werden (SEARLE, John R.: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press, 1969, S. 24 f.). Ich werde mir die von Searle vorgenommene Näherbestimmung des „charakteristischerweise“ als eine offene Tür zunutze machen, um vorzuschlagen, dass es auch anders sein könnte, selbst wenn wir einräumen, dass dies *zum größten Teil* zutrifft. [Etwas anders die Übersetzung von Wiggershaus: „Illokutionäre und propositionale Akte sind [...] dadurch charakterisiert, daß Wörter im Satzzusammenhang in bestimmten Kontexten unter bestimmten Bedingungen und mit bestimmten Intentionen geäußert werden“, (SEARLE: *Sprechakte*, S. 41 f.)]

58 Dies wirft faszinierende Fragen auf, denen hier nicht vollständig nachgegangen werden kann. Doch unmittelbar nach der obigen Hypothese, sagt Searle, dass sein Ziel darin bestehe, „einige Regeln anzugeben, denen *wir* beim Reden folgen“ (SEARLE: *Sprechakte*, S. 38, Hervorhebung J. S.). Wer aber ist „*wir*“? Eine spätere Erörterung deutet darauf hin, dass Searle diesbezüglich eine Art verborgener Strukturalist ist. Als er das Verhältnis von Sprachen zu Sprechakten diskutiert, sagt er: „verschiedene menschliche Sprachen können in dem Maße, in dem sie untereinander übersetzbar sind, als verschiedene auf Konventionen beruhende Realisierung der gleichen zu Grunde liegenden Regeln betrachtet werden“ (ebd., S. 63 f.). Auf diese Weise sind der Sprechakt *je promet* im Französischen und der Sprechakt „I promise“ im Englischen gemäß der Äußerungskonventionen verschieden, im Bezug auf die angeblichen universalen „Regeln“ des Versprechens jedoch das gleiche. Obwohl Searle also von Konventionen spricht, hält er dies nicht konsequent bis zum Schluss durch. Searles „*wir*“ scheint eine Art universale Menschheit zu bezeichnen – eine Idee, die meines Erachtens legitimerweise infrage gestellt werden könnte.

gelgeleitete Äußerungen mit Sicherheit als solche anzuerkennen, in der Forderung besteht, dass diese sich den Regeln bestehender Sprachen unterwerfen müssen.⁵⁹ Es ist unschwer möglich, sich Äußerungen vorzustellen, die von Regeln geleitet sind, diese jedoch Regeln sind, die sich nicht auf bestehende Sprachen abbilden lassen. Beispielsweise könnten Jäger oder Soldaten auf einer Erkundungsmission ein System verschiedener „Rufe“ konzipieren – vokale Äußerungen – die eine Richtungsänderung, eine nahende Gefahr und so weiter mitteilen. Als solche müssen sie zu den illokutionären und perlokutionären Akten gezählt werden. Der oben untersuchte Fall von Zungenrede legt dasselbe nahe und verweist zugleich auf eine andere Möglichkeit, wie diese Eigenart der Zungenrede, bestehenden philosophischen Kategorien zu widerstehen, dennoch konstruktiv sein kann.

Die Politik der Zungenrede: Eine Sprache des Widerstands

Im ersten Teil haben wir die Möglichkeit erörtert, wie Zungenrede anhand von drei sprachphilosophischen Ansätzen erhellt werden könnte, und wie ihre Eigenart, bestehenden Kategorien zu widerstehen, einen Forschungsausblick für Sprachphilosophie darstellt. Als eine Art stimmlicher Äußerung an den Rändern der Sprache fungiert die Zungenrede als aufschlussreicher „Grenzfall“ für die Sprachphilosophie. Doch die Sprachphilosophie sollte nicht der einzige Modus philosophischer Analyse sein, für den die Zungenrede ein interessantes Thema sein dürfte. In diesem letzten Abschnitt möchte ich noch eine weitere Möglichkeit in Betracht ziehen, wie die Zungenrede eine Sprache des Widerstands ist, die einen weiteren Bereich der Philosophie erhellt und von diesem erhellt wird – ich denke dabei an die Sozialphilosophie und an die politische Philosophie. Die Sprechakttheorie bietet sich uns als Übergang zu dieser zweiten Betrachtung der Zungenrede als Widerstandsdiskurs an. Als *Handlung* besteht eines der Dinge, welche die Zungenrede *tut*, darin, eine Art sozialen Widerstand gegen die bestehenden Mächte zu erwirken. Oder wir sollten vielleicht sagen, dass die Zungenrede die Sprache der Glaubensgemeinschaften ist, welche durch die bestehenden Mächte marginalisiert werden, und dass eine solche Sprache eine Art eschatologischen Widerstand gegen die Mächte anzeigt.⁶⁰ Wir könnten sagen, dass das Proletariat in Zungen spricht.

Diese These ließe sich historisch untermauern (siehe zum Beispiel Steve

59 Freilich ist diese Forderung, in Bezug auf die Zungenrede, einfach erfüllt, wenn Glossolalie als Xenolalie aufgefasst wird. Sofern aber ein legitimer Raum für die Glossolalie als ekstatische Rede, die nicht an bekannte Sprachen geknüpft ist, zurückbleiben soll, dann muss die Darstellung des Sprechaktes revidiert werden.

60 Zum Thema „Mächte“ s. YODER, John H.: *Die Politik Jesu: Der Weg des Kreuzes*. Maxdorf: Agape, 1981, Kap. 8, und DAWN, Marva J.: *Powers, Weakness, and the Tabernacling of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.

Land et al. zu den Gemeinschaften der frühen Pfingstbewegung). Ich möchte dies aber aus einer zeitgenössischen Perspektive betrachten, indem ich einige Einsichten der Sozialwissenschaften aufnehme, die mit der kritischen Theorie Herbert Marcuses und den Arbeiten der Neomarxisten Michael Hardt und Antonio Negri verbunden werden sollen. Als Ergebnis werden wir dabei – so meine These – eine gewisse Konvergenz zwischen „Marx und de[m] Heiligen Geist“⁶¹ finden.

In seiner neueren Analyse zum beinahe exponentiellen Wachstum der städtischen Armut, die sich auf die Slums konzentriert, die auf parasitäre Weise an den Rändern der weltweit größten Megastädte erwachsen, dokumentiert Davis in welcher Weise die erstere ein Ergebnis des globalen Kapitalismus ist. Was wir sehen, so gibt er zu bedenken, ist, dass die spätkapitalistische „Selektierung der Menschheit“ einen globalen Restbestand „an Menschen erfasst, [...] denen die strategisch-ökonomische Macht gesellschaftlicher Arbeit fehlt. Menschen, zusammengedrängt in einer Welt aus Hüttensiedlungen, die die befestigten Enklaven der Reichen in den Städten umzingeln.“⁶² Doch das Ausmaß an Entmachtung hindert die urbanen Armen bereits daran, eine bedeutsame „Klasse an sich“ zu bilden – geschweige denn eine potentiell aktive „Klasse für sich“.⁶³ Marxistische Rede von „historischer Handlungsmacht“ scheint deplaziert und illusionär.

Doch hier stellt Davis eine bedeutsame Verschiebung fest: „Marx [habe] die Bühne der Geschichte [...] dem Heiligen Geist überlassen“.⁶⁴ Genauer gesagt legt er nahe, dass die Pfingstbewegung, insbesondere in Lateinamerika und im subsaharischen Afrika, „den gesellschaftlichen Raum ein[nimmt], den zu Beginn des 20. Jahrhunderts Sozialismus und Anarchismus besetzt hatten.“⁶⁵ Diesbezüglich greift er auf die (obgleich umstrittene) soziologische Analyse Robert Mapes Andersons zurück, der die These vertrat, dass die „unbewussten Ziele“ der Pfingstbewegung „revolutionär“ waren.⁶⁶ Als „die

61 So lautet die Überschrift des letzten Abschnitts von Mike Davis' Essay Planet of Slums: Urban Involvement and the Informal Proletariat [deutsche Version]. In: *New Left Review* 26, Nr. Mar-Apr (2004), S. 73–99, hier S. 89.

62 Ebd., S. 89. Als Grundlage dienen Davis die Ergebnisse der UN-Habitat-Berichts, *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements*, 2003. London: Earthscan/UN-Habitat, 2003 (UN Habitat's Report).

63 DAVIS: Planet of Slums, S. 90. Der Grund dafür besteht für ihn darin, dass „entwurzelte Landarbeiter und informelle Arbeitskräfte weitgehend ihrer vermarktbareren Arbeitskraft beraubt worden sind oder, weil sie zur Hausarbeit bei reichen Leuten genötigt sind, [...] diese] kaum einen Zugang zur Kultur des Arbeits- oder Klassenkampfes [haben].“ (ebd.)

64 Ebd. Durch den gesamten Artikel deutet er eine Parallelität zur Rolle des „populistischen Islam“ an, den ich hier nicht behandeln werde.

65 Ebd., S. 92

66 ANDERSON, Robert M.: *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Oxford: Oxford University Press, 1979, S. 222. Vgl. WACKER, Grant: *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. S. a. COMAROFF, Jean: *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985.

erste größere Weltreligion [...], die fast vollständig den städtischen Slums der Moderne entstammt [... ist die Pfingstbewegung ...] zur weltweit größten, selbst organisierten Bewegung der armen Stadtbewohner geworden“.⁶⁷ Darum sieht Davis in der Pfingstbewegung, so ziemlich entgegen dem, was man auf der Grundlage „marxistischer Begriffe“ erwarten würde, einen revolutionären Zug radikalen Widerstands: „Aber da die Linke in den Slums kaum präsent ist, verwirft die Eschatologie der Pfingstbewegung auf bewundernswerte Weise das unmenschliche Schicksal der Städte der ‚Dritten Welt‘, vor welchem der UN-Report warnt.“⁶⁸

Was aber hat dies mit Zungenrede zu tun? Während die Glossolalie lediglich eines der vielen Erkennungszeichen des pfingstlichen Glaubens und der pfingstlichen Praxis ist, stellt sie ein zentrales und besonders symbolisches Erkennungszeichen dar. Ich möchte die These vorbringen, dass die Zungenrede die Sprache der Enteigneten – bzw. die Sprache der „Multitude“⁶⁹ ist – eben aus dem Grund, weil sie ein Sprachmodus ist, der den Mächten und Strukturen des globalen Kapitalismus und der ungerechten Besitzverteilung widersteht. Mit anderen Worten: die Zungenrede ist ein Diskurs, der symbolisch für ein tieferes und breiteres Verlangen steht, den bestehenden ökonomischen und politischen Strukturen zu widerstehen und sie infrage zu stellen. Sie ist die Sprache einer gegenkulturellen Gemeinschaft mit „Exilidentität“.⁷⁰

Die Kategorien, um dies gedanklich genauer zu fassen, liefert uns meines Erachtens Marcuse. In seiner Darstellung der spätkapitalistischen (nun globalisierten) Gesellschaft, beschreibt Marcuse die Weise, in der das „Realitätsprinzip“ – und die entsprechenden Regeln der Rationalität – die Form des „Leistungsprinzips [performance principle]“ annehmen: „unter seiner Herrschaft ist die Gesellschaft entsprechend der konkurrierenden ökonomischen Leistung ihrer Mitglieder geschichtet“.⁷¹ Die Folge ist, dass Menschen instrumentalisiert und von ihrer Arbeitsleistung entfremdet werden (die Negation des Lustprinzips).⁷² Selbst die Freizeit, die für die Lust intendiert ist, wird durch die Arbeit kolonisiert und gebiert eine „Unterhaltungsindustrie“.⁷³ Was als „rational“ gilt, wird somit von materiellen Interessen einer industriellen kapitalistischen Gesellschaft be-

67 DAVIS: Planet of Slums, S. 92 f.

68 Ebd., S. 94.

69 Die „Multitude“ ist Hardts und Negris Terminus für den „Kreis aller Ausgebeuteten und Unterdrückten, eine Menge, die dem Empire direkt, ohne vermittelnde Instanz, gegenüber steht.“ (HARDT, Michael; NEGRI, Antonio: *Empire: Die neue Weltordnung*, übers. v. Thomas ATZERT; und Andreas WIRTHENSOHN. Frankfurt am Main: Campus, 2002, S. 401).

70 DAVIS: Planet of Slums, S. 94.

71 MARCUSE, Herbert: *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, übers. v. Marianne von ECKARDT-JAFFE. Stuttgart: Klett, 1967 (Bibliothek Suhrkamp 158), S. 49.

72 Ebd., S. 49 f. Marcuse schlägt in der Tat die Möglichkeit einer „libidinösen Arbeit“ vor, die mit dem Genussprinzip im Einklang steht, s. ebd., S. 51, Anm. 45.

73 Ebd., S. 52.

herrscht; tatsächlich ist es dieses „Leistungsprinzip“, das bestimmt, was als „real“ gilt. Marcuse weist aber auch auf eine Schwachstelle in der Rüstung des Realitätsprinzips hin: die Rolle der Imagination bzw. Vorstellungskraft oder „Phantasie“ und ihre Fähigkeit den Zwängen des Leistungsprinzips zu widerstehen. Die „seelischen Kräfte [mental forces]“ der Imagination und Phantasie bleiben „im Wesentlichen vom Realitätsprinzip verschont“ und sind daher frei, sich die Welt anders vorzustellen.⁷⁴ Weil dies durch die Imagination zum Ausdruck kommt, meinte Marcuse, diese Art von widerständigen und revolutionären Andeutungen im Bereich der Kunst, und spezifischer im Surrealismus, zu erblicken.⁷⁵

Könnten wir nicht sagen, dass Zungenrede eine Art linguistischer Surrealismus ist? Wenn pfingstlich/charismatisches Christentum die Religion der urbanen Armen (der „Multitude“) ist, dann deshalb, weil sie den ungerechten Strukturen des globalen Kapitalismus widersteht; und die Glossolalie ist die Sprache dieses Widerstands – ein Sprachmodus der „essenziell frei vom Realitätsprinzip der spätkapitalistischen Logik ist (und aus diesem Grund auch als „verrückt“ bezeichnet wird).⁷⁶ Sie ist die Sprache einer eschatologischen Imagination, die sich die Zukunft anders vorstellt.

74 Ebd., S. 138 f. Wie bei Marx, finden wir auch bei Marcuse eine Art Quasi-Eschatologie, die sich eine „nicht-unterdrückende Kultur [non-repressive civilization]“ vorstellt (und auf diese hofft). Diese ist dezidiert *nicht* „utopisch“. Tatsächlich bestand seine Kritik am Realitätsprinzip darin, dass es diese Hoffnung in eine unmögliche Utopie abdrängt (ebd., S. 143).

75 MARCUSE: *Triebstruktur und Gesellschaft*, S. 143 – 145.

76 Ich möchte eine Hypothese wagen, die zugegebenermaßen anekdotisch ist: Während pfingstliche Denominationen (wie etwa die in den USA) auf der sozialen Leiter aufgestiegen sind (John Ashcroft, ehemaliger Justizminister und Generalbundesanwalt der Bush-Administration ist ein Assemblies of God Mitglied), nimmt die Praxis der Zungenrede im Kontext der gottesdienstlichen Versammlung ab. Der Grund dafür liegt genau darin, so mein Vorschlag, dass solch ein „befremdliches“ Phänomen nicht mit der Rationalität (Realitätsprinzip) der kapitalistischen Logik konform ist, und dass daher aufstrebende Versammlungen, die mit einer kapitalistischen Logik voranzukommen suchen, die Sprache des Widerstands meiden.

Ethik und soziale Gerechtigkeit

ism, the global church, the theological academy, and even broader cultural concerns. Authors in PENTECOSTAL MANIFESTOS will be writing to and addressing not only their own movements but also those outside of Pentecostal! charismatic circles, offering a manifesto for a uniquely Pentecostal perspective on various themes. These will be "manifestos" in the sense that they will be bold statements of a distinctly Pentecostal interjection into contemporary discussions and debates, undergirded by rigorous scholarship.

Under this general rubric of bold, programmatic "manifestos," the series will include both shorter, crisply argued volumes that articulate a bold vision within a field as well as longer scholarly monographs, more fully developed and meticulously documented, with the same goal of engaging wider conversations. Such PENTECOSTAL MANIFESTOS are offered as intrepid contributions with the hope of serving the global church and advancing wider conversations.

PUBLISHED

James K. A. Smith, *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy* (2010)

Frank D. Macchia, *Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God* (2010)

Wolfgang Vondey, *Beyond Pentecostalism: The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda* (2010)

Amos Yong, *The Spirit of Creation: Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination* (2011)

Nimi Wariboko, *The Pentecostal Principle: Ethical Methodology in New Spirit* (2011)

The Pentecostal Principle

Ethical Methodology in New Spirit

Nimi Wariboko



WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY
GRAND RAPIDS, MICHIGAN / CAMBRIDGE, U.K.

47 56 24

To my wife, Paemi: Ibierebo, Deinbo, Ibakam!

© 2012 Nimi Wariboko

All rights reserved

Published 2012 by

Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505 /

P.O. Box 163, Cambridge CB3 9PU U.K.

Printed in the United States of America

17 16 15 14 13 12 7 6 5 4 3 2 1

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Wariboko, Nimi, 1962-

The pentecostal principle: ethical methodology in new spirit / Nimi Wariboko.

p. cm. — (Pentecostal manifestos)

Includes bibliographical references.

ISBN 978-0-8028-6697-4 (pbk.: alk. paper)

I. Pentecostalism. I. Title.

BR1644.W37 2011

270.8'2 — dC23

2011029918

Contents

<i>Preface</i>	viii
<i>Introduction</i>	
1. The Pentecostal Principle	4 ²
2. Emergence and Ethics: The Ethos of Pneumatological Methodology	7 ¹
3. Many Tongues of Pentecost: Ethical Methodology as a Paradigm of Pluralism	107
4. The Pentecostal Spirit: Way of Being for the Pentecostal Principle	13 ^o
5. The Promise of the Pentecostal Principle: Religion as Play	161
Epilogue: The End Which Is to Come	196
<i>Bibliography</i>	215
<i>Acknowledgments</i>	224
<i>Intlex</i>	226

1 The Pentecostal Principle

The spiritual content of any culture is the imperative of infinite rectification, where rectification is a movement of being right, not a fixed position, or of a determinate thing, or of an absolute, final form of culture. It should be inspired by the order of things, Nothing is absolutely as such, Paul Tillich called it his famed paradox of justification. The principle as conceived by Tillich is imperative the Protestant principle, which is exemplified by his rhetoric, which points us beyond all materiality, only a vague static or categorical resort to kairos, external and heavenly, which is a matter of force, their restless return to move forward, to rejuvenate a matter who engage the process of rectification. Do we need to go beyond that? Tillich draws his inspiration from the Reformation; but, as I have already noted, a turn to the New Testament gives us another inspiration. In that the spiritual content and the Pentecostal principle, Here we see worked as the infinite restless. Its material bearers are combined or networked as incarnate in the mess of existence (life). The creative spirit becomes incarnate in the Doric column, just as the spiritual form can be seen in the Doric column. Martin Buber admires in his reporting, the material column is occluded by the

1. Steven G. Smith, *The Concept of the Spiritual: An Essay in First Philosophy* (PhD dissertation, Temple University Press, 1988), p. 24.

2. The Doric column, wherever it appears to a man who is able and ready to turn toward it. It confuted me for the first time out of a church wall in Syracuse into which it had been incorporated. See preliminary to the present itself in such a simple form

spiritual form it incarnates; but on that fateful day of Pentecost in first-century Jerusalem we find the materialization of spiritual content. It was a moving-together of spirit and matter toward actualized goodness. Why a movement toward actualized goodness? Once we accept the materialization (or incarnation) of the creative fire we are bound to actualize (or at least reflect on) what counts as its true actualization in human sociality. How do we measure the adequacy of materialization?

Elsewhere I have stated that there is always a void between materialization and what our true self is, or its actualization. The movement to cover this void which really can never be covered I have called *excellence*. Whereas excellence is a movement (process) that must have a "product" (material deposits), the pentecostal principle is like "a calling upon that movement, of its essence a provocation or solicitation, a kind of implacable restlessness that is superordinate to any impatience [excellence] might feel on its account,"!

In this book, I intend to further develop the notion of the pentecostal principle in continuous conversation with Tillich's Protestant principle. My goal is to show that the pentecostal principle offers a better view of the dynamism of human social life and the spirit of the twenty-first century. Hopefully the analyses and discussions that pertain to the task of explicating the principle will help us to understand the pentecostal movement which claims to be the bearer of the spirit of the pentecostal principle. It will be clear at the end of this book whether pentecostals are the true historic bearers of the principle. Too, how should the pentecostal principle inform the way we do social ethics? What does the uncovering of this principle mean for ethical methodology? The rest of this chapter proceeds not by direct line of disquisition, but by weaving arguments around the fault lines of the Protestant principle and at the same time bringing to the kernel of the pentecostal principle.

nothing in the world could be seen or enjoyed in it. What I have achieved was what I was able to achieve: to confront and endure this spiritual form there that had passed through the mind and hand of man and become incarnate." Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), p. 175.

3. Nirni Wariboko, *The Principle of Excellence: A Framework for Social Ethics* (Lanham, MD: Lexington, 2009).

4. S. G. Smith, *Concept of the Spiritual*, p. 243.

The Protestant Principle

Tillich's Protestant principle is a dynamism of social existence... What is dynamism or dynamism that is of the infinite toward the finite? Is it merely the negative reaction. asymptotic striving toward wholeness in an open future?

The Protestant principle is a symbol of a protest, an outside force or an infinity of form and content/dynamics. Can it be reconceived as something that exists with the human tendency to idolatry and some human sociality? The Protestant principle rethinks the idea of energy that operates within the creative transforming process of creation as its law of structure and throughout the processes of emergent creativity that disrupts social existence, generates infinite res-

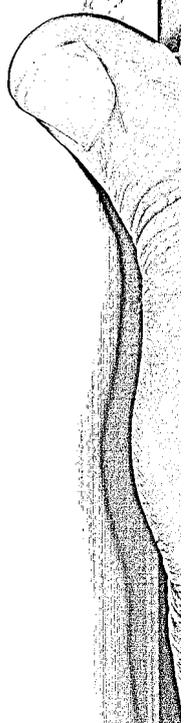
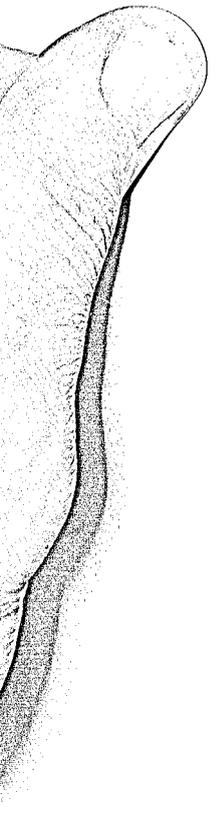
DUALISM IN TILlich'S PROTESTANT PRINCIPLE

Tillich presents his Protestant principle as a transformation of the Catholic substance/substrate in tension (duality). Are there two "forces" (principle and substance)? If one says no to dualism? Is the principle ultimately reducible to yes to principle? Or is it substance. does that represent a triumph of... through this... (not we need a perspective to substance and principle? To cut both... and... All that effective that represents a sensitivity to matter as emergence. It will help us to see how... could be drawn from the philosophy of emergence. Power over substance in Tillich's Protestant principle - a supposed higher by the "lower-level" Catholic substance thought - appears from and is constituted by the higher and more complex principle. This is to explore further the functioning of... since as it is capable of... is not merely explicable in terms of... I. The attempt to rethink Tillich's novel properties, in terms of basic arguments. It is thus a notion of the Protestant principle in itself very clear. It becomes easy to note... Just one way to view it with unforgotten the Protestant presentation of the principle. What is not the Protestant principle an individual's response to this question? Is it a phenomenon? Does it pertain to the

basic unit of life or does it depend on the emergence of sociality and relationality? It suggests it is an emergentist property, a property that arises as a result of the multiplicity of activities in a group. Failure to make this distinction can result in three errors. First, the Protestant principle may become reducible to basic ontological elements. Second, its power will be thought to be borne by individuals rather than groups, when in fact it is also an interpersonal phenomenon. Finally, we may fail to see the paradox of the Protestant principle, namely, that though it is a group phenomenon, its original power lies at the individual level. Cultural or interpersonal, effective systems are akin to what physicists call nonlinear dynamical systems. The effects of interactions among individuals are exponential and nonlinear and the influence of one event can have a profound effect on the whole system as time goes on. The bottom line of such interactions is a counterintuitive global behavior (such as the impulse for the Protestant principle that Tillich is talking about) without a common, cultural management unit. Individuals acting on their own can generate a system of complicated and coordinated global behavior.

What is the first question we should ask about the pentecostal principle? It is not "What is the pentecostal principle?" but "What is the meaning of the pentecostal principle?" - that is, "What can be said and understood of the pentecostal principle?" The pentecostal principle is the power of co-existence that perfects or maximizes actuality, which has an emotional attraction not to the good. This attraction is visible as the restless search and realization of new forms and unions of form and meaning.

Tillich says that the fire that manifested on the disciples on the Day of Pentecost represents creative fire. But what does it really mean for the Holy Spirit to present itself as creativity alighting on human beings? One possible explanation is that it is creativity-in-and-for-itself. For divine creativity is no longer known merely as substance but also as subject. By demonstrating, reaffirming, or showcasing that human beings are carriers of divine creativity, two things happened at once on that day. On the one hand, divine creativity in ongoing social existence (in the concrete you-and-I sociality of historical emergence) that is not borne by human subjects (which is creativity-in-itself) is limited inasmuch as it is removed from the instantiation of emergence in which creativity has its reality. On the other hand, creativity in itself is purely human creativity for itself delves its divine depths. What reclaims the Day of Pentecost as a moment when human creativity was linked to divine creativity is that those present saw that the Spirit of creativity reflects both disincarnate subjectivity and pure autonomous creativity. Creativity, theonomous creativity, overcomes all dualism.



ism, the global church, the theological academy, and even broader cultural concerns. Authors in PENTECOSTAL MANIFESTOS will be writing to and addressing not only their own movements but also those outside of Pentecostal charismatic circles, offering a manifesto for a uniquely Pentecostal perspective on various themes. These will be "manifestos" in the sense that they will be bold statements of a distinctly Pentecostal interjection into contemporary discussions and debates, undergirded by rigorous scholarship.

Under this general rubric of bold, programmatic "manifestos," the series will include both shorter, crisply argued volumes that articulate a bold vision within a field as well as longer scholarly monographs, more fully developed and meticulously documented, with the same goal of engaging wider conversations. Such PENTECOSTAL MANIFESTOS are offered as intrepid contributions with the hope of serving the global church and advancing wider conversations.

PUBLISHED

James K. A. Smith, *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy* (2010)

Frank D. Macchia, *Justified in the Spirit: Creation, Redcunion, and the Triune God* (2010)

Wolfgang Vondcy, *Bcyoiu! Pentecostalism: The Crisis of Global Christianity a/ll the Renewal of the Theologica! Agenda* (2010)

Amos Yong, *The Spirit of Creation: Modem Science and Divine Action in the Pentecostal-Clutrisntatic ltnagination* (2011)

Nimi Wariboko, *The Pentecostal Principle: Ethical Methodology in New Spirit* (2011)

The Pentecostal Principle

Ethical Methodology in New Spirit

Nimi Wariboko



WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY
GRAND RAPIDS, MICHIGAN / CAMBRIDGE, U.K.

47 56 24

To my wife, Paemi: Ibierebo, Deinbo, Ibakam!

© 2012 Nimi Wariboko
All rights reserved

Published 2012 by
Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505 /
P.O. Box 163, Cambridge CB3 9PU U.K.

Printed in the United States of America

17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Wariboko, Nirmi, 1962-

The pentecostal principle: ethical methodology in new spirit / Nimi Wariboko.

1. Pentecostalism. — (Pentecostal manifestos)

Includes bibliographical references.

ISBN 978-0-8028-6697-4 (pbk.: alk. paper)

I. Pentecostalism. I. Title.

BR1644.W37 2012

270.8'2 - dc23

2011029918

Contents

<i>Prerface</i>	viii
<i>Introduction</i>	
1. The Pentecostal Principle	4 ²
2. Emergence and Ethics: The Ethos of Pneumatological Methodology	7 ¹
3. Many Tongues of Pentecost: Ethical Methodology as a Paradigm of Pluralism	107
4. The Pentecostal Spirit: Way of Being for the Pentecostal Principle	13 ^o
5. The Promise of the Pentecostal Principle: Religion as Play	161
Epilogue: The End Which Is to Come	196
<i>Bibliography</i>	2 ¹⁵
<i>Acknowledgments</i>	224
<i>Index</i>	226
	vii

1 The Pentecostal Principle

The spiritual content of any culture is the imperative of infinite rectification, where rectification "is a movement of righting rather than a fixed position of being right,"! It rejects any claim of an absolute, final form of culture, or of a determinate thing or order of things. Nothing is absolutely as it should be. Inspired by the Reformation and its famed paradox of justification by faith, Paul Tillich calls this imperative the Protestant principle. The principle as conceived by Tillich ultimately points us beyond all matter. This is exemplified by his resort to *kairos*, external and heavenly, which can only galvanize static or calcified forms to move forward, to rejuvenate their spiritual force, their restless rectification. Do we need to go beyond all matter to engage the process of infinite rectification?

Tillich draws his inspiration from the Reformation; but, as I have already noted, a turn to the New Testament gives us another inspiration. In Acts 2, we can identify and retrieve the pentecostal principle. Here we see that the spiritual content and its material bearers are combined or networked as the infinite restlessness of existence (life). The creative spirit becomes "incarnate" in 120 material bodies, just as spiritual form can become visible as it was in the Doric column Martin Huber admires in his *I and Thou*.¹ In Huber's reporting, the material column is occluded by the

1. Steven G. Smith, *The Concept of the Spirit III: An Essay in First Philosophy* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), p. 124.

2. "Take the Doric Column, wherever it appears to a man who is able and ready to turn toward it. It confronted me for the first time out of a church wall in Syracuse into which it had been incorporated: secret primal measure presenting itself in such a simple form that

spiritual form it "incarnates;" but on that fateful day of Pentecost in first-century Jerusalem we find the materialization of spiritual content. It was a moving-together of spirit and matter toward actualized goodness. Why a movement toward actualized goodness? Once we accept the materialization (or incarnation) of the creative fire we are bound to actualize (or at least reflect on) what counts as its true actualization in human sociality. How do we measure the adequacy of materialization?

Elsewhere I have stated that there is always a void between materialization and what our true self is, or its actualization. The movement to cover this void which really can never be covered I have called *excellence*.² Whereas excellence is a movement (process) that must have a "product" (material deposits), the pentecostal principle is like "a calling upon that movement, of its essence a provocation or solicitation, a kind of implacable restlessness that is superordinate to any impatience [excellence] might feel on its account."

In this book, I intend to further develop the notion of the pentecostal principle in continuous conversation with Tillich's Protestant principle. My goal is to show that the pentecostal principle offers a better lens to view the dynamism of human social life and the spirit of the twenty-first century. Hopefully the analyses and discussions that pertain to the task of explicating the principle will help us to understand the pentecostal movement which claims to be the bearer of the spirit of the pentecostal principle. It will be clear at the end of this book whether pentecostals are the true historic bearers of the principle. Too, how should the pentecostal principle inform the way we do social ethics? What does the uncovering of this principle mean for ethical methodology? The rest of this chapter proceeds not by direct line of disquisition, but by weaving arguments around the fault lines of the Protestant principle and at the same time bringing forth the kernel of the pentecostal principle.

nothing individual could be seen or enjoyed in it. What had to be achieved was what I was able to achieve: to confront and endure this spiritual form there that had passed through the mind and hand of man and become incarnate." Martin Huber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), p. 175.

3. Nimi Wariboko, *The Principle of Excellence: A Framework for Sorin! Ethics* (Lanham, MD: Lexington, 2009).

4. S. G. Smith, *Concept of the Spirit un1*, p. 243.

The Protestant Principle

Tillich's Protestant principle is about constant reform; it refers to the dynamism of social existence. Yet is this mere dynamism or dynamism that is life-giving? What is driving the reform? Is it merely the negative reaction of the infinite toward that which is finite claiming to be infinite, or is it an asymptotic striving toward wholeness in an open future?

The Protestant principle is a symbol of a protest, an outside force or energy reacting against the particular that raises itself to universal status and finality of form and content/dynamics. Can it be reconceived as something that exists or parallels the human tendency to idolatry and something that exists within the Catholic substance, within the structures of human sociality? The notion of pentecostal principle rethinks the idea of protestant principle as the spirit of creativity, the creative transforming energy that operates within the structures and throughout the processes of creation as its law of motion. The pentecostal principle is the power of emergent creativity that disrupts social existence, generates infinite restlessness, and issues in novelty.

✠ DUALISM IN TILlich'S PROTESTANT PRINCIPLE

Tillich presents his Protestant principle as a transformation of the Catholic substance, implying a certain dualism in the becoming of human sociality, a tension similar to that between mind and body. Are there two "forces" (principle and substance/substrate) in tension (dualism)? Is the principle ultimately reducible to substance? If one says no to substance, does that represent a triumph of - and a yes to - principle? Or is it both yes and no to substance and principle? To cut through this knot we need a perspective that represents a sensitivity to matter as both being and becoming. And this could be drawn from the philosophy of emergence. It will help us to see how the Protestant principle - a supposed higher power over substance in Tillich's thought - appears from and is constituted by the "lower-level" Catholic substance. This is to explore further the functioning of the higher and more complex principle which is not merely explicable in terms of the substance as it is capable of unpredictable novel properties.

The attempt to rethink Tillich's notion of the Protestant principle in terms of basic arguments in emergentist thought is just one way to view it with unfurnished eyes. It thus becomes easy to note a confusion regarding the principle. What is not very clear in Tillich's presentation of the principle is the response to this question: Is the Protestant principle an individual or group phenomenon? Does it pertain to the

basic unit of life or does it depend on the emergence of sociality and relationality? I suggest it is an *emergentist property*, a property that arises as a result of the multiplicity of activities in a group. Failure to make this distinction can result in three errors. First, the Protestant principle may become reducible to basic ontological element. Second, its power will be thought to be borne by individuals rather than groups, when in fact it is also an interpersonal phenomenon. Finally, we may fail to note the paradox of the Protestant principle, namely, that though it is a group phenomenon, its originary power lies at the individual level. Cultural or interpersonal, networked systems are akin to what physicists call *nonlinear dynamical systems*. The effects of interactions among individuals are exponential and nonlinear and the influence of one event can have a profound effect on the whole system as time goes on. The bottom line of such interactions is a counterintuitive global behavior (such as the impulse for the Protestant principle that Tillich is talking about) without a common, cultural management unit. Individuals acting on their own can generate a system of complicated and coordinated global behavior.

What is the first question we should ask about the pentecostal principle? It is not "What is the pentecostal principle?" but "What is the *meaning* of the pentecostal principle?" - that is, "What can be said and understood of the pentecostal principle?" The pentecostal principle is the power of co-existence that perfects or maximizes actuality, which has an emotional attraction to the good. This attraction is visible as the restless search and realization of new forms and unions of form and meaning.

Tillich says that the fire that manifested on the disciples on the Day of Pentecost represents creative fire. But what does it really mean for the Holy Spirit to present itself as creativity alighting on human beings? One possible explanation is that it is creativity-in-and-for-itself. For divine creativity is no longer known merely as substance but also as subject. By demonstrating, reaffirming, or showcasing that human beings are carriers of divine creativity, two things happened at once on that day. On the one hand, divine creativity in ongoing social existence (in the concrete you-and-I sociality of historical being) that is not borne by human subjects (which is creativity-in-itself) is limited inasmuch as it is removed from the instantiation of creativity in which creativity has its reality. On the other hand, creativity that is purely human creativity for itself denies its divine depths. What recommends the Day of Pentecost as a moment when human creativity was linked to divine creativity is that those present saw that the spirit of creativity rejects both disincarnate subjectivity and pure autonomous creativity. Creativity, theonomous creativity, overcomes all dualism.

Following this perspective of creative spirit, Pentecost means that creativity constitutes the true nature of human beings and also the end which human beings need to realize in history. The essence of the spirit is to be free, to set us free from all obstacles, to initiate reconciliation and overcome alienation between human beings and God, and to enable us to be all that we can be. The activity of freedom is rooted in its drive to inclusiveness and expansiveness. The spirit universalizes love that particularizes caring: lifts up our intention, care, or commitment and extends it to the social whole. It wills for one as well as for all others the same thing in relevantly similar situations. A corollary of the spirit's freedom and inclusiveness is its creativity. All human beings who envision the new and act to realize it "necessarily intend that they be *free* and *able* to act,"? In the absence of freedom, which is the condition of the possibility for creative actions as producers of novelty, human beings will be too determined and conditioned to produce the new. Freedom is the precondition for the exercise of creativity. Therefore a relationship of total and complete determination or domination in which no alternative is possible cannot be creative.

This creativity that constitutes the nature of human beings harbors a lack. Yet this lack is not of the sort that is bound to make us despair or to disapprove, but is rather a surplus of the sort that we should glory in. Creativity involves human beings realizing themselves by relating themselves to themselves and to their environment. What constitutes the whole relation? In relating themselves to themselves and their environment they must relate themselves to another. Thus, human creativity cannot possess itself. Finite creativity finds its peace in infinite divine ontological creativity.

✠ RIGHTNESS AND GOODNESS IN THE PROTESTANT PRINCIPLE

The Protestant principle emerges by the act of first distinguishing Catholic substance and reactions against it, finite form and incomplete, infinite final form. The pentecostal principle is about what lies beyond, what cannot be incorporated into an extant form. This *something more* has become not only the condition of the possibility of existence, but also the condition of the meaning of existence. The category in which an institution, practice, or position is evaluated under the Protestant principle is "rightness" rather than "goodness" or "fitness." This is so because the point of such an evaluation is to determine how the institution, practice, or position stands with respect to the infinite, which constitutes an absolute, exterior stan-

5. S. G. Smith, *Concept of the Spirituat*, p. 141.

dard to all forms of human accomplishment or cultural functions. But the pentecostal principle is focused on the good toward which all cultural functions are drawn. The question here is how the institution, practice, or position fits with the movement toward the unconditional good of actualizing potentials in relation to the divine depths of existence. The good is actualized fitness; it is maximized existence. Is God satisfied with anything less than the full flourishing of God's creation?

The two principles are reconcilable. It is good for all things to exist maximally, to be moving toward unrealizable full actuality and toward the unreachable divine depths. It is *right* to serve this end, this good, and it demands that we should not regard any cultural form as final and infinite, but always ready to change, to move forward. Since Tillich also regards excellence as the actualization of potentials," the deeper meaning of his evaluative category of "right" is *actualized rightness*. The pentecostal principle informs us about what is, what is going on, and what ought to be. It informs us about *norming*, a pattern or behavior to be followed, the ought-to-be. The pentecostal principle in this sense precedes, embraces, and transcends the Protestant principle. The good is an imperative that claims us and requires us to act in a particular way, to live in a certain manner.

In the attempt to avoid the absolutism of substance (system of eternal structures and essence, unchangeable element), Tillich's formulation of the Protestant principle tilts the weight of ethical analysis toward change itself as the ultimate principle. Yet this formulation fails Tillich's own test for the suitability of religious or theological terms. According to him, religious terms are more adequate the more they express and preserve the tension between the unconditionally real (the power of dynamics, "self-transcendence") and the conditionally real ("realism"). The Protestant principle as he articulates it does not adequately express this paradox in its depth and power." The pentecostal principle, on the other hand, attempts to achieve a necessary balance between these two extremes. The basic idea is that existence ("substance," form), which points to the most general characteristics of all that there is, is used as the very notion which transcends every form that is. It points to substance whose realization depends on the continuous creativity of human beings in history. It calls attention to that unconditional command, the validity of ethics, which can penetrate concrete existence, adapting to the demands of history as well as transforming history.

6. Paul Tillich, *Systematic Theology*, Volume 3: *Life and the Spirit; History and the Kingdom of God* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 67, 75, 85-87.

7. Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), p. 79.

KEY DIFFERENCES BETWEEN THE PROTESTANT PRINCIPLE AND THE PENTECOSTAL PRINCIPLE

Tillich's notion of substance and its interplay with principle is one difference that sets the conceptualization of the Protestant principle apart from the pentecostal principle. Substance, or reality, consists not of actualities but potentialities (that is, possibilities and probabilities). Tillich assumes that substances are actualities or essences that must not be allowed to be fixed, immutable, or absolute. They must be constantly disturbed or interrupted by the Protestant principle to move them forward even asymptotically to their final state. But from the point of view of the pentecostal principle the starting points are processes that enable the emergence of creativity and complexity in human networks or matter.

Another key difference between the Protestant principle and the pentecostal principle is the way in which each conceives existence as a motion. In conceptualizing the Protestant principle Tillich implicitly assumes that existence is "standing" plus "motion." In this view the Protestant principle gives institutions or cultural functions a kick that sets them in motion - only to stand again. But the pentecostal principle interprets existence as an issue of motion. Here it is germane to quote philosopher Steven G. Smith on the importance of interpreting existence as an issue of "motion, and actually one kind of motion or another":

Better than standing for two reasons: first, because if I am already in motion my reasons for acting give me places to put my feet down (which reasons can indeed give me) rather than pushes or pulls to move me from a standing center (the kind of "motivation" that reasons as such cannot give); second, because if I am essentially one who stands I can meet another only by going forth from my place, which will uproot and alienate me. I will necessarily lose myself in having anything to do with others - which is absurd. (However, to achieve a positively significant stability, one that is not mere stasis or stagnation, it is both sufficient and necessary to parallel my motion with motion of others, in relationship.)"

There is much to be said about the primacy of motion as we conceive human coexistence and the imperative of infinite rectification, the pursuit of the good. The good of my existence and the good of others as others claim me, open up a space between me and my maximal actualization (flourishing), and set me in motion.

The in-breaking of the eternal Holy Spirit into history on that Day of Pentecost two thousand years ago both pronounces and exemplifies such an ethics. The speaking in tongues symbolizes a prophetic critique of and protest against the configuration of differences as well as an announce-

8. S. G. Smith, *Concept of the Spiritual*, p. 104.

ment of the not-yet gathering of all God's children across lines of separation, a definite gesture toward the hope of the to-come.

Pentecost is not a once-and-for-all occurrence. Difference in the interpretation of this event lies at the heart of the controversy between pentecostals and some mainline churches. Conservative theologians argue that the Pentecost, which happened two thousand years ago, is the only kairotic in-breaking of the Holy Spirit and is valid for all times - in the sense that it is not repeatable. Pentecostals argue that it is valid for all times - in the sense of an ideal for history as a whole - and does not belong to that time only. From this perspective, human destiny finds its end in the kairotic in-breaking of the Holy Spirit and life in a changing world must be understood as life of the spirit. The pentecostal principle must realize itself from spirit to spirit, engendering and supporting an ethics that is dynamic, open, and contingent. The spirit is the principle of ethics, and creativity (emergence) is the way it is concretely embodied in history. It is continuously taking forward (not destructively) the structures, experiences, wisdom, and laws of the past into the future in openness to the undecidably new.

But the pentecostal principle transcends the religious and confessional character of pentecostals. The pentecostal principle is a principle that stands beyond all concrete realization and goes beyond pentecostalism as a religious or cultural form." It is the dynamic power in the current worldwide pentecostal movement, but of necessity goes beyond it. It is also present in Catholicism and Protestantism, even as it transcends them. It is available in things that want to go beyond themselves to their depth, to dynamic ontological creativity, to the Spirit of creation. It is available in all forms of existence as the resident power of continuous outworking of possibilities and potentialities.

The pentecostal principle is the religious language of excellence¹⁰ grasped by the power of the spiritual presence; or it is excellence appropri-

9. The idea here connects with Wolfgang Vondey's point about Pentecostalism moving beyond itself. In his recent book *Beyond Pentecostalism: The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010) he makes the case for pentecostal theology to move from classical pentecostal issues toward a global theological agenda and beyond, thus suggesting that the genius of Pentecostalism is to surpass itself. He writes, "I suggest that Pentecostal thought and praxis function as indispensable catalysts for the development of global Christianity that Pentecostalism perpetuates at the cost of its own particularity" (p. 2).

10. The reader who is interested in the philosophy and theology of excellence should see my 2009 book, *The Principle of Excellence*.



ated as a religious act or intuition. It is excellence grasped in ecstasy. The pentecostal principle is the dynamic union of excellence and ecstasy and it is at the heart of every religion (although manifested in different degrees) insofar as it is an approach to the unconditional and keeps alive the union of absolute (unconditional, infinite) and the conditioned (human, relative, finite object) powers of existence. As Tillich puts it,

Religion tries to surpass the given reality in order to approach the unconditional. The means for achieving this is rapture and ecstasy. Whenever we transcend the limits of our being, moving toward union with another one, something like ecstasy ("standing outside of one's self") occurs. Ecstasy is the act of breaking through fixed form of our own being. In this sense of the term we must say: Only through ecstasy can the ultimate power of being be experienced in ourselves, in things and persons, and in historical situations.¹¹

Pentecostals have gotten a sense of the dynamic union of excellence and ecstasy. The only problem is that often the ecstasy overwhelms the excellence, the demand to subject all to the endless actualization of potentiality.

The Protestant Principle and Kairos

Tillich's doctrine of kairos in the Protestant principle is principally focused on the in-breaking force coming from above or outside. But the formulation of the pentecostal principle insists that there is also an elevating of human existence toward divine blessing. This supernal union is symbolized in the creative account of Genesis 1. The Spirit of God hovers over the waters, preparing and lifting them to receive the divine word, light flowing downwards from above. Pentecostalism understands serving God as not limited to grace coming down from above but also as grace elevating the earth and its fullness to God. In a fallen world, every person can potentially become a carrier of God's holiness and through prayers and good deeds and discipline (ethics) this potentiality can be liberated and made to serve God in spirit and in truth (in the power of the Holy Spirit and in the truth of Jesus Christ). Every person and every sociality is potentially a site of transimrnance, that is, of transcending that does not go beyond, yet passes and connects, always occurring.

11. Tillich, *Protestant Eru*, p. 79.

This is made clear in a recent work by pentecostal theologian and philosopher James K. A. Smith. According to Smith, the pentecostal social imaginary, which he discerns from pentecostal practices, does not view the Spirit's care and activity in human sociality as exceptions or interruptions. This is so, he explains, because "pentecostal worship and practice are characterized by a kind of gritty materiality as space for work of the Spirit."¹² The Spirit is always involved in materiality, in human sociality animating and reanimating it to manifest and actualize maximum goodness. Transimmanence is an ethos in the social practices that constitute pentecostalism. The gritty materiality of pentecostalism is a complexly structured set of doings and being that rejects the opposition between transcendence and immanence; it is an existence that is radically oriented to continual opening and reopening. The inside always exposed to the outside.

The ontology (a participatory ontology that is nonreductive and incarnational) implicit in pentecostal practice affirms that "matter *as created* exceeds itself and is only insofar as it participates in or is suspended from the transcendent Creator.T:' This ontology allows for intensities of participation at certain sites and moments. As he puts it, relying on the thought of another fine pentecostal theologian, Amos Yong, "while all that is participates in God through the Spirit, there are sites and events that exhibit a more *intense* participation."!"

Let us further query Tillich's conceptualization of kairos as an in-breaking force coming into history from above and outside. As I have already stated, it is a downward-flowing power, eternity breaking into history. In this sense, it is a very masculine notion (*110 kairos*) of in-breaking, coming from above as a blade that thrusts into existing configurations. It is a giving force, coming down into a receptacle, the new bearing down on the old. My question is: Why can't there be another type of kairos that is generated within, from below? There must be ascending and descending kairoi. Why can't we think of a feminine version of kairos, especially in the light of Tillich's notion of God as "ground/abyss of being'T" Kairos as a blessing going up: a receiving force, elevating institutions upward to-

12. L. K. A. Smith, *Thillkill ill Tongues: Pentecostal Contributions to Christian j'!lilosoply* (Grund Rapids: Ecdrnans, 2(10), p. 99.

13. J. K. A. Smith, *Thinking ill Tongues*, p. 100. Italics in original.

14. J. K. A. Smith, *Thinking ill Tongues*, p. 102. Italics in original.

15. The ground of being points to the "mother-quality of giving birth, carrying, and embracing, and at the same time, of calling back, resisting independence of the created, and swallowing it." Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3, p. 294.

ward change, raising them up toward the new? Kairos occurring as congealing of conditions of history and culture, as in some from-below notion of transformation?

There are, indeed, two types of kairos - at least I am proposing them for consideration. They are not mutually contradictory. They are complementary aspects of the dynamic rhythm of life. In one case, we can conceive of kairos as ever present and in the other as a breaking-in. If the divine is the absolute ground of being, immanent, panentheistic, everywhere present and timeless, and underlying all human reality it can break through to consciousness and be expressed by actors as leading them to harmony, unity, and inclusiveness. The new comes in terms of the inner continuity of the given, the *nomos* undergirded by dynamic divine ontological creativity. The second sense of kairos sees the absolute, the divine as tearing into nature, into the breach of history as an active power to transform it. These two conceptions (inner-worldly and other-worldly, feminine and masculine) point to the simultaneous differentiation and interrelation that is the nub of life.¹⁶ existence, and sociality. One points to our differentiation and gap from the divine; as for the other, our finite differentiation is overcome by penetration, interpenetration of the divine, the infinite in the finite.

The masculine concept of kairos that Tillich adapts compels us to wonder whether he was misled by its etymology and the Greek understanding of it. I raise this question because if we line up the two concepts of kairos against his two types of philosophy of religion (the ontological and cosmological arguments for the existence of God), his treatment of kairos runs against the grain of his thought and preference.

In the masculine concept of kairos, human beings meet a "stranger" when kairos is uncovered. The coming and meeting with kairos is accidental. But in the feminine concept, when human beings discover kairos they discover something from which they are "estranged, but from which [they never have] been and never can be separated." The feminine notion of kairos goes with the ontological type of the philosophy of religion that Tillich supports because of his understanding of God as power of being (Being itself). And knowledge of kairos is knowledge of love (movement toward the estranged) and the question of kairos presupposes knowledge of kairos:

16. On the one hand, the deepening of being, by directing it toward the infinite, figures, structures, and stabilizes the infinite fabric of life. On the other, it also disfigures, destructures, and destabilizes the stabilizing structures of socialities.

When taken together, the dual concepts of masculine and feminine kairos provide useful insights into how emergent creativity disrupts structures to promote the *novum*: If kairos is conceived as purely a time phenomenon it lies at that dynamic in-between moment of transcendence and immanence. Spatially put, it is the mediating matrix of eroticized, creative energies that creates the space it inhabits. However useful, though, these masculine and feminine kairos are ultimately inadequate for understanding the interrelationships between the old and the new that the pentecostal principle attempts to forge. The condition of possibility for kairos must include a synthesis of both perspectives - such a synthesis must be seen both as prior to and after them. Each instance of kairos presupposes their complex interactions. They are codependent and coevolve: the appearance of kairos is neither transcendent nor immanent. And to borrow the words of theologian Mark C. Taylor, kairos

is something like immanent transcendence which is inside as an outside that cannot be incorporated. This interior exterior or exterior interior is the source of the endless disruption that keeps complex systems open and makes them subject to constant transformation yet also preserves them from disintegration and simple extinction.¹⁷

■ PROTESTANT PRINCIPLE AND KAIROS FROM BELOW

Tillich's failure to develop a more explicit notion of kairos from below is perhaps linked to the larger issue of how Protestantism ignores the mystical element of religion. Mysticism, as Ernst Troeltsch informs us,

aims at the immediate, present, and inward quality of religious experience, at the immediate relationship with God that leaps over or complements traditions, cults, and institutions. The historical and institutional is to mysticism merely a stimulus and a means towards the inner, timeless intercourse with the divine. Mysticism in this sense already found expression in primitive Christian enthusiasm, in the doctrine of the possession of Spirit that directly reveals or fulfills and continues the mysteries of the Godhead. Paul's religiosity, in particular, is deeply penetrated by a mysticism of this kind, which stands in deep inner tension with his ideas concerning redemption, salvation, and institution. But it was only with the assimilation of Neo-Platonic mysticism that the consolidation of Christian mysticism was achieved. According to the Neo-Platonic

17. Mark C. Taylor, *After God* (Chicago: University of Chicago Press, 10(7), p. 41.

conception, a latent presence of God remains in the finite spirits as they emanate from the Divine. This presence is a seed or spark of the divine essence which, through the contemplation of the mysteries of this ground of being, carries the soul upward to substantial union with the divine, and back again."

The whole issue of lifting up to God is banished in mainline Protestantism and with it comes the neglect of feminine kairos or feminine waters, to use an old term inology.

Another resource that we can use to formulate a notion of kairos from below is the ascent of love and the desire from the earthly to the heavenly that Augustine taught us, and which Martha Nussbaum has reintroduced to us.¹⁹ Love can generate kairos from below and this much Tillich agrees with.²⁰ He even goes on to say that love is able to appear in every kairos, realizing itself from kairos to kairos, and that this "may demand a transformation of our kairos."²¹ Love is a movement of the estranged, a movement toward the ground of being, ultimately to end separation. This movement can cause irruptions that can transform society from below, and kairos may well be "the way of its embodiment in concrete contents,"²² the tasks of a special period, the strategic agonistic politics of the certain here and now.

Tillich came very close to theorizing ascending and descending kairos. Yet he consistently pulls back by way of his unrelenting focus on externality and eternity. Tillich says love is "eternal, although it can create something new in each kairos."²³ While kairos is the eternal breaking into history to transform it, love is the immanent eternal lifting up the concrete contents of existence, the forms and structures of life, to kairos for transformation. Tillich even says that love is the creative and basic principle that is actualized from kairos to kairos.²⁴ Love is the feminine kairos, the creative depth of existence that is stirred by the kairos, by the masculine love to advance communities toward God. (In the kairotic moment described in Acts 2, we can arguably discern the two kairos: the love represented by fellowship of the 120 disciples gathered in Christ and the tongues of fire as the thrusting blade inserting itself in this receptacle of love.)

18. Ernst Troeltsch, *Kluge in History*, trans. James Luther Adams and Walter F. Bense (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2(02), p. 326.

19. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligible of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 20(n), pp. 527-90.

20. Tillich, *Protestant Era*, p. 156.

21. Tillich, *Protestant Era*, pp. 156-57.

22. Tillich, *Protestant Era*, p. 159. Here we see Tillich come very close to the notion of kairos from below, he had it in his thought, but was never able to bring it out clearly.

23. Tillich, *Protestant Era*, p. 158.

24. Tillich, *Protestant Era*, pp. 159-60.

Based on the foregoing elucidation and critique of Tillich's notion of kairos in his Protestant principle, in our formulation of the pentecostal principle kairos is not treated as an exception to all the principles of human creativity, invoked to save their failure. Instead, human creativity is the chief exemplification of kairos. One can neither shelter kairos from human creativity, or human creativity from kairos; nor can one shelter either of them from the nomos that defines our sociality, nor the nomos from either of them. There is no shortcut to the pentecostal principle. Kairos is the dynamic that has been given form by human creativity in concrete existence. The pentecostal principle is the imperative of the forward moving process of life that synthesizes the feminine and masculine rhythms of life into a trinitarian system with itself as a part of but at the same time outside the triadic embrace both as an excess that cannot be incorporated and as immediate mediator/motivator."

THE NOTION OF TRANSMANENCE

James K. A. Smith lays the groundwork for my claim that the Spirit is always involved in materiality and in human sociality, animating and reanimating it to manifest and actualize maximum goodness. I claim as well that this transmanence is an ethos in the social practices that constitute pentecostalism. But this opens up key questions about the Spirit-world relationship. I cannot discuss all these here, but it is germane to shed more light on this idea of transmanence, as well as introduce a related concept that we might call *inmanence*.

Transmanence is a transcendence that moves across individual immanent lives, but does not go beyond, above, and outside finite human coexistence, does not exceed the manifolds and relations of immanence. But let us think about the way the word itself is constructed. By putting *trans* before *inmanence*, it gives the impression that the spirit somehow becomes transcendental (though resident or born amid immanence, depending on one's perspective on whether it is an upper- or lowercase S/spirit) and moves *across* the space of immanence or can possibly

25. There is another perspective through which we may want to approach the idea of masculine and feminine kairos. This is perspective taken from Slavoj Žižek's Lacanian psychoanalysis-philosophy. Insofar as the masculine kairos refers to the *ŝig Ouh*, corresponds to dynamical antinomies, it follows the logic of *constitutive exception*. Masculine kairos always escapes the universal way of the rule of human socialities. Kairos in the masculine perspective is the exception to the rule of the human social system. The feminine kairos is the *1011-011 (PIS-tOll)*. The logic of non-all *inmanence* implies that a system is never complete and it is non-totalized. The feminine kairos or the non-all reflects the logic of the Real. See Adam Kotsko, *Žižek and Theology* (London: T. & T. Clark, 2008), pp. 46-51.

move outside of immanence if not properly anchored or can become *spectral* (and *tmnce-innnnntai*, if you like). In the notion of transimmanence as infinite finitude, the infinite which has no outside (other) world to go to appears like Walter Benjamin's angel of history poised to be blown outside by the wind. In addition, by putting the *trans* in front we are allowing ourselves to assume a purely external relation between transcendence and immanence in transimmanence. It implies that the *trans*, the moving power, could be conceived as ascending free of immanence before dropping down and confining itself to the immanent because there is no beyond to ascend to. The impression is unfortunately given that the energy, the catalyzing dynamic, for the movement comes from whatever is in transcendence that is relating to the immanence. But what if there is nothing relating to immanence, nothing crossing or underlying immanence other than itself? (That is, what if as we have noted, *kairos* is a function of the congealing conditions of history?) If the immanent is itself an active element in the genesis of transcendence and the moving-across, then the idea of immanent-transcendence, immantrance, is more precise than that of transimmanence.

Putting the *trans* first in transimmanence may take the edge off the idea of transcendence as a beyond or outside, but it neglects the idea of transcendence as that which grounds or underlies human processes. These two senses of transcendence are coupled together in the transcendence-immanence debate in theology.

I would invite the reader to think of *kairos* as not transcendence or immanence but immantrance, as a moving and passing that is oriented to a whole, moving into some depth of the whole, but not out of the whole. It is a movement from the singular-plurality of whole into its outer regions of plural-singularity. It is a clearing within immanence, within *being-with*, within finite infinitude. The motion and crossings of the plurality create (open) a new modality of self-world that is sensate to all singularities and disappears when the manifolds and relations of immanence disappear. The spirit remains in-dwelling (Latin *in*, "in," plus *in* "to dwell") insofar as the group is together and the collective energy of its members moves within it. It is immanence that is moving, that is transitive. It is a movement within immanence to realize unfulfilled possibilities within it, touching its infinite range of excluded possibilities. Immantrance is an immanence that belongs to a certain dimension of immanence that is also a certain kind of transcendence.

James K. A. Smith's Analysis of Ecstatic Language

In the introduction I mentioned tongues-speech as one of the key experiences on the Day of Pentecost. I wish now to engage this with more philosophical rigor. The issue of tongues-speech opens the analysis of the pentecostal principle to the horizon of state of exception as it relates to both

theology and politics in a global age. What can ecstatic language tell us about our being in the world as exposure to naked existence without recourse to normative frameworks, or tell us about the contingency of every order, including that of the language which expresses our encounter with reality? And what is it saying, if it is saying anything at all, about existence having recourse to divine framework wherein the meaning and course of life can be deciphered?

James K. A. Smith provides an interesting analysis of "tongues-speech as a liminal case in the philosophy of language." He subjects tongues-speech to three types of philosophical analysis of language: phenomenology, philosophical hermeneutics, and speech act theory. He is able to use tongues-speech as a limit case to illuminate new issues and questions and critique some old assumptions in the philosophy of language. His analysis shows that "as a kind of vocal utterance on the margins of language, tongues-speech" is resistant to the given categories in philosophy of language and calls for deeper philosophical engagement. It is such an engagement that the discussion below hopes to offer.²⁶

Smith's analysis of ecstatic language struggles with a typographical question: is glossolalia outside or inside language? His analysis seems insufficient to adequately account for the phenomenon. If ecstatic language's characteristic feature is a total or partial suspension of meaning (communication) order, how can such a suspension still be embedded within it? How is such an anomaly ensconced within the communication order? And if ecstatic language is something external to communication, unrelated or contrary to communication, how can the communication order contain such a lacuna?

In truth there is no typographical opposition. Ecstatic language is not external or internal to communication. The problem of theorizing or defining it concerns seeing it as a threshold, its location between outside and inside, as a zone of indifference where inside and outside intermingle. It is a language of exception. This language of exception is inscribed within a communicative (linguistic) context. It is not total chaos; an order still exists in it even if it is not a (the usual) communication order.

What is inscribed within the communicative order is something that is exterior to it, suspends it. It is a placement of an outside within an inside by the originary constituting power of language. It is the power of ecstatic language that, though it is not constituted in the virtue of a meaningful

26. J. K. A. Smith, *Thinking in Tongues*, pp. 121-50.

language, it is nevertheless connected to existing language in such a way that appears as its constituting power, and for this reason it cannot be totally assumed and completely negated by a meaningful language. Yes, the norm of communication is suspended and yet the application is presupposed - the whole attempt at speaking presupposes the norm of communication. But this presupposing, this holding on to the nexus of norm and its application is carried out in the form of exception. "This means," according to Agamben, "that in order to apply a norm it is ultimately necessary to suspend its application, to produce an exception. In every case, the state of exception marks the threshold which logic and praxis blur with each other and a pure violence without *logos* claims to realize an enunciation without any real reference."²⁷

Now, if we hold that the speaker is not totally possessed and completely taken over, then a certain decision-making inheres in ecstatic tongues-speaking. The speaker makes a decision to speak in tongues. In so doing, she suspends the norm of normal social communication and the language of exception reveals a formal element: decision. Both the suspension of the norm and the decision remain within the framework of communication. The human being, the languaged being, who can decide on the language of exception, to enter the state of exception, anchors it to the communication order. But precisely because her decision concerns the annulment of the norms of communication, she stands outside the normally valid communication order even as she belongs to it.

The state of exception in the communicative context that is instantiated by the language of exception is an anomie space in which there is a force of language without language. Such a force, "in which potentiality and act are radically separated, is certainly something like a mystical element, or rather a *fictio* by means of which [language] seeks to annex anomie itself,": "How is this conceivable?"

The student of political philosophy might have already recognized that I am engaging in the unenviable task of transmuting Carl Schmitt's theory of state of exception - as elaborated by Giorgio Agamben - into a theory of ecstatic language. I am not the first scholar to see a connection between language and law (exceptions inscribed within juridical context). Agamben has this to say:

27. Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 40.

28. Agamben, *State of Exception*, p. 39.

The structural analogy between language and law is illuminating here. Just as linguistic elements subsist in *langue* without any real denotation, which they acquire only in actual discourse, so in the state of exception the norm is in force without reference to reality. But just as concrete linguistic activity becomes intelligible precisely through the presupposition of something like a language, so is the norm able to refer to the normal situation through the suspension of its application in the state of exception.

It can generally be said that not only language and law but all social institutions have been formed through a process of desemanticization and suspension of concrete praxis in its immediate reference to the real. Just as grammar, in producing speech without denotation, has isolated something like a language of discourse, and law, in suspending the concrete custom and usage of individuals, has been able to isolate something like a norm, so the patient work of civilization proceeds in every domain by separating human praxis from its concrete exercise and thereby creating that excess of signification over denotation that Claude Lévi-Strauss was first to recognize. In this sense, the floating signifier - this guiding concept in human sciences of the twentieth century - corresponds to the state of exception, in which the norm is in force without being applied.?"

⌘ TONGUES-SPEECH AS EXCEPTION TO LANGUAGE

Tongues-speech (ecstatic religious speech, not *xcnouiliu*) as communication without order is in a space of exception. This exception consists in the fact that tongues-speech is, at the same time, outside and inside the language order. It traces a threshold between relation and the nonrelational, a zone of indistinction between chaos and normal language. Neither natural language nor gibberish,³⁰ it is the zone of indistinction in which bare language (vocal utterance) and natural lan-

29. Agamben, *State of Exception*, pp. 36-37.

30. Tongues-speech as a speech act effects or does something. It is also expressive. Though it is not communicative it nevertheless "says" something about "the Spirit's presence and activity within the believing community. . . . In this respect, we might say that tongues-speech is a kind of speech that functions as a *gesture*, but the kind of gesture that calls into question Husserl's exclusion of gesture from the realm of expression. Glossolalia (understood here as ecstatic religious speech), we might say, is a mode of *speech* that does not employ words (in Husserl's sense) but nevertheless is expressive." J. K. A. Smith, *Thinking in Tongues*, pp. 133-34. Italics in original.

guage constitute each other, including and excluding each other. Tongues-speech is a space of exception inhabited by bare expression. It cannot be subsumed under natural language, and it defies codification, but it simultaneously reveals formal elements of language: expression in absolute purity, and a pure potentiality to signify which is withdrawn or suspended from every actual, concrete reference."

The verbal utterances of ecstatic speech are all elements of language; they belong to the set of utterances that constitute language (or *langue*). But they are not included in the sense that they cannot be re-presented in the metastructure of natural communicative languages in which all languages are counted as one term insofar as they are codified into a class of utterances (discourse) in which denotation is not (cannot be) maintained in infinite suspension. Thus, ecstatic religious language cannot be included in the whole of communicative languages of which it is a member and cannot be a member of them in which it is always already included.

Though tongues-speech is excluded from natural language in the state of exception it is not absolutely without relation to the rules of the "language game." Speaking is always a rule-governed action - albeit in the case of ecstatic language, as the philosopher James K. A. Smith has argued, it may be governed by rules "not identifiable as rules of a discernible *language*."³² More importantly, it maintains itself with respect to the rules in the sense of the very suspension of the rules that define the normal case of discernible natural languages in its own realm of validity. As Agamben suggests, the rule of natural language applies to "the exception in no longer applying, in withdrawing from it." As he puts it, "The state of exception is thus not the chaos that precedes order but rather the situation that results from its suspension. In this sense, the exception is truly, according to its etymological root, taken *Oil/side (ex-Clipue)*, and not simply excluded."

The exceptional character of "speaking in tongues" can be pursued from another angle: as a potentiality that does not pass into actuality - in the Aristotelian sense of *δύλλη/ἴσιμῆ ἐλλεγεῖν*. Paul in 1 Corinthians 14:2-5 says that tongues can be interpreted or translated into known human language. He clearly calls for interpretation to make the speech communicative. He clearly calls for interpretation to make the speech communicative. One may then say that Paul is here gesturing toward the potentiality and actuality of ecstatic religious speech. The actuality of the translated religious speech is preceded and conditioned by the potentiality of the "unknown" religious language, but also seems to remain superordinate to it. Nonetheless, he appears to recognize the autonomous existence of the potentiality of "speaking in tongues." This "existence," this potentiality (to be or do) is capable of not passing into actuality. It can only pass into actuality by the act of choice that opens a horizon of meaning. Thus, ecstatic language on its

31. On language/langue see Giorgio Agamben, *110110 Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), p. 20.

32. I. K. A. Smith, *ἴσιμῆ ἴλ/ Tongues*, p. 146. Italics in original.

33. Agamben, *1-101/10 Sacer*, p. 18.

own is a potentiality that is im-potentiality (*adynamia*). As Aristotle put it, "What is potential can both be and not be. For the same is potential as much with respect to being as to not being,"³⁴

For Aristotle the real question is how that which has the im-potentiality passes into actuality. The passage into act or the realization of act is possible only at the punctual determination when it sets aside its own im-potentiality, and its conditions of actuality demand that the creative actualization cannot exhaust the potentiality or destroy the im-potentiality. It is the giving of itself to itself." In the same way, the ecstatic language can pass into translation (real known language) by the Spirit that gives the meaning and not by any automatic means of decoding. The potentiality of the language gives itself to itself through the power of the sovereign Spirit. Ecstatic language maintains itself in the state of exception precisely through its ability not to be, not to be translated, and can realize itself only by taking away its own potentiality not to be interpreted. And in doing this it is not preceded or determined by natural language. Presupposing nothing other than its own potentiality and doubled as both potentiality and potentiality not to be, at every moment of realization (interpretation) pure actuality is indistinguishable from pure potentiality. This is the kind of ambiguity that is characteristic of any state of exception, zone of indistinction as Agamben has taught us. And when ecstatic language is conceived in all its radicality, as we have done, then it ceases to be strictly speaking a matter of (philosophy of) language but becomes a category of ontology - potentiality and actuality are categories of being and concerns of first philosophy;"

Ecstatic Language as Bare and Pure Language

I want now to analyze tongues-speech as a "naked" language in order to further explore the pentecostal principle as a positive critique of the instrumental logic of present-day society and religion, including pentecostalism. Tongues-speech, I suggest, is bare, pure language. The condition of its bareness and purity stands outside it. It is bare because it seems to lack the capacity of language to signify, to apply to, and to mark and map the self-world correlation. It is bare in a certain metaphorical sense - through a certain playful comparative lens that deploys Agamben's notion of *homo slicer* and turns it 180 degrees. Every person can kill the *110/110*

34. Aristotle, *Metaphysics*, 1050b, 10. In *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941). The quotation above uses the translation in Agamben, *110110 Sacer*, p. 45.

35. See Aristotle, *Metaphysics*, 1047i, 24-26 and *De anima*, 417b, 2-16.

36. Agamben, *Homo Sacer*, pp. 45-48.

Slicer, the bare life, yet he cannot be sacrificed to the gods. Paul in 1 Corinthians 14 states that ecstatic religious language ("speaking in tongues") can be "offered" to God, but must be translated, "killed," severed from its ecstatic home. It is always exposed to death in the human realm in the sense that it is either translated immediately or instantly flees from human understanding, yet it is "sacrifice-able to God." What is captured from the godly realm is at the same time excluded and destined to be extinguished; and human verbal utterance confined in the no-man's land between communicative language and absolute gesturality, a refugee, is sacralized only through an abandonment to death. This is the bare, anonymous language that must be abandoned to die and yet belongs to God. But this abandonment, extinguishment, for Paul, creates the possibility for a re-presentation of its significance. Paul's insistence on interpretation (decoding) is illuminative about the peculiar danger of the state of exception of ecstatic speech. The suspension of the norms of usual communicability allows any gesture or utterance to potentially acquire the force of language — or rather, the force of divine message.

✠ TRANSLATION OF TONGUES-SPEECH

I have just suggested that Paul's insistence on interpretation (decoding) casts light on the peculiar danger of the state of exception of ecstatic speech. I am here also tempted to ask: Is the translation (decoding) not an attempt to cover up a "troubling" gap too quickly? Is it not a hasty retreat from the ontological gap opened by the tongues-speech? The untranslated tongues-speech is a proto-speech, not yet actual, not yet explicit words, ambiguous, with unspecified and free-floating meaning. It is thus localizable in a primordial space between the phenomenon and noumenon. A gap separates the tongues-speech from symbolic registration, pre-ontological from the ontological (symbolically mediated), pre-synthetic imagination from synthetic understanding. According to Slavoj Žižek this kind of ontological gap is like the Hegelian "night of the world," "a momentary suspension of the positive order of reality [language]." And because of this ontological gap reality "is never a complete, self-enclosed positive order of being."³⁷ The gap whispers to us the void that necessarily exists in the midst of every being, every order from which springs *cvca*, the Badiouian truth.

What can cover this gap so we can move from tongues-speech to explicit words, translated statements? Can we be too quick to cover or prohibit it without

37. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Aesthetic Center of/without Ontology* (London: Verso, 2008), p. 69.

doing violence to subjectivity? Is this gap not "correlative with the pure void of the subject's absolute spontaneity"? Is it not in part a subject-language (à la Badiou) of the subject committed to the truth of an event?

Let us consider the issue from another angle. Translation serves the constitutive role of the exceptional. Tongues-speech is a gesture of radical negativity toward established language order. But we get the order back as mediated by the Spirit's will (the Spirit being the enabler of the translation). "The way a sovereign relates to positive laws involves the same paradox: a Sovereign compels us to respect laws precisely insofar as he is the point of the suspension of laws."³⁸ This act of "fulfilling" the language by simultaneously suspending and accomplishing it may well be "the violent gesture of asserting the independence of the abyssal act of free decision from its positive content."³⁹

With regard to purity, it is important to note here that speaking is not a means to an end and is not evaluated in relation to the end that it is a means. (On what basis is the irruption or the use of ecstatic speech justifiable, you ask? It suggests that we do not consider the justness of the purpose of speech to evaluate the justness of the speech itself.) Ecstatic language stands as pure medium and its purity does not lie in itself but in its relation to something outside it. Every form of "conscious" speaking to God serves a purpose and the issue is, what is the proper purpose of such an act? What is the legitimate or illegitimate end it serves? Ecstatic speech is not about legitimate or illegitimate means to the ends of speaking to God but relates to the ends in a different way. It is a medium without end and "holds itself only in relation to its mediality"⁴⁰? Following Walter Benjamin, Agamben writes, "pure language is that which is not an instrument for the purpose of communication, but communication itself immediately, that is, pure and simple communication."⁴¹

Ecstatic language, while it exposes the limits of natural communicative language as such, exposes and severs the nexus between religiosity and ends. So at the end it is not a speech act that frames, advances, or defines any purpose, but a divine-human relationship that purely acts and manifests. Here, speaking is only a manifestation. It is a performance — and not performative. And in a certain sense, by refusing to be instrumental it ges-

38. Žižek, *The Ticklish Subject*, PT: 135-136.

39. Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 136.

40. Agamben, *State of Exception*, p. 62.

41. Agamben, *State of Exception*, p. 62.

ures at a c... 't' lue of the dominant instrumental logic that dominates or-
 ganized, disciplinary religIOn from time immemorial. There IS, ultimately,
 (hisso' utlon o... of the relation between language and re'IglOn (spmtua lity, If
 you h...) It is 'r, religion without Its key, and It IS no longer religion but life.
 It IS l... as it IS h'ved at the threshold of heaven.

The suspension of the rules of normal language practice that we have
 Just me... It l... compels a thought that invokes a Kantian aesthetic judg-
 ment. The rupture of the nexus between means and ends corresponds to
 an aes... rhetics of pure means. Ecstatic religious speech, insofar as it func-
 tions is... docs so only subjectively — in that it causes the play of
 the emotional and participatory powers of the subject. It does not func-
 tion as a "fulfillment of an objective end" (since the real purpose is not to
 cause this play)." In Kant's philosophy of judgment the notion of aes-
 thetic object functions thusly:

The aesthetic object is neither instrumental nor normative; it cannot be
 judged in its capacity as a means of an end or in its agreement with a
 preconceived concept of what it ought to be."

This deepening of our thinking about ecstatic speech by way of the theory
 of aesthetic judgment should not be construed as an aestheticization of it.
 The aesthetic experience (interpretation) of tongues-speaking is not in the
 form of (/s if; not a substitution of the fictional for the real utterance. "It is
 not some functionality in our relation of [tongues-speech to real lan-
 guage] that renders the experience of it aesthetic, but, rather, its suspen-
 sion of the relation between means and ends."44

Based on the foregoing philosophical elaborations of tongues-
 speaking, "What does it mean to act religiously, pentecostally for that mat-
 ter?" It means to act aesthetically. Tongues-speaking, a pure means,
 grounds the religious (spiritual) "on that moment in aesthetic judgment
 when we appreciate something not because it is useful or because it fits
 with our conceptual understanding of the world, but simply because we
 have a relation to it, independent of its purpose,": " This is the religious

42. Benjamin Morgan, "Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio
 Agamben's Aesthetics of Pure Means," *Journal of Law and Society* 34, no. 1 (March 2007): 48.

43. Morgan, "Undoing Legal Violence," p. 48.

44. Morgan, "Undoing Legal Violence," p. 63.

45. Morgan, "Undoing Legal Violence," p. 64.

space pentecostalism claims for itself in the name of divine encounter and
 for human action.

Reason and Will in the Pentecostal Principles"

There are other aspects of Tillich's overall theology that bear, in my opin-
 ion, unfavorably on the Protestant principle or limit how it can be appro-
 priated in what might be called the Pentecostal Era. Take, for instance, the
 struggle between reason and will in his conception of God. On the one
 hand, the universe is guided by divine logos and therefore the orders of
 things are not contingent; on the other hand, the divine will is continu-
 ously active and the orders of things are contingent. God is both ground of
 being and abyss: all reality has its ground in God (the rational structure of
 reality, logos) and nonbeing, which allows for the possibility of contingent
 world. The two poles, which he calls form and dynamics respectively, exist
 in tension. The problem is that the dialectical tension is not maintained
 very well in his systematic, rational theology and he tilts the pole toward
 form. As he puts it, "being implies form. Even relative chaos has a relative
 form."47

Besides, Tillich argues in his essay "Two Types of Philosophy of Reli-
 gion" that there are two conceptions of God: ontological and cosmological.
 In the ontological model, in which he locates himself, God is about the
 knowledge of truth and such knowledge is a priori rather than a posteriori.
 In this way, he also gives priority to reason/knowledge over experience, in
 spite of the substantial voluntaristic tendencies in his theology.

Tillich emphasizes the logos character of all reality. The logos of being
 is manifested principally in forms, and the excess in the rational structure
 of being is carefully guarded by the second Trinitarian principle. According
 to Tillich, the logos of being is "the rational word that grasps and embraces
 being, and in which being overcomes its hiddenness, its darkness and be-
 comes truth and light." In other words, logos of being is the "form and
 structure in which meaning is manifest,": " In spite of Tillich's emphasis on
 organization, we know that every structure is in continuous interplay with
 an excess, "System and excess are not opposites but are codependent: there

46. This section is inspired and informed by Mark C. Taylor, *After God*.

47. Tillich, *Systematic Theology* 3, pp. 50-51.

48. Tillich, *Protestant Era*, p. 90.

can no more be a structure apart from the supplementary excess that disrupts it than there can be an event of the disruption without the stabilizing structure it dislocates,"?

All this emphasis on form is driven by the high value Tillich places on the logos (reason) quality of the divine and the universe and on "meaningfulness," and they betray themselves in much of his theology. This comes at the price of "checking" the endless restlessness that is in the fabric of life, which is the condition of the possibility of creative emergence.

In one of Tillich's earliest formulations of the Protestant principle, he applies it to questions of truth, ideology, and the ambiguity of all knowledge, deploying it to guard against the pretensions of knowledge. So not surprisingly, then, Tillich's presentation of the Protestant principle is too much beholden to the model of God as reason, as logos. This is the idea of God's reason having priority over God's will: reason governing and determinative of will, and even "providence as the divine reason itself." The focus is on order; faith is a matter of knowledge and the telos of life is knowledge of God.

✠ TILlich'S FOCUS ON ORDER

Tillich's focus on form and structure has implication for his ethics. Where is the revealing word, the logos of being in concrete situation? First, Tillich accepts that the logos of being appeared completely, full of grace and truth in Jesus the Christ. Where is the logos or being incompletely revealed in history today? Tillich believes it appears in cultural forms and functions — this is the orientation of the Protestant principle.⁴⁹ For the pentecostal principle, the appearance of the Holy Spirit as tongues of fire on each person gathered on the Day of Pentecost means that it appears (potentially) on all human beings who are in the spirit. The perspective provided by the pentecostal principle is that both individuals and cultural form and structure are equally sites for the manifestation of the logos of being, of the Spirit.

Why does Tillich principally limit the logos of being to cultural life and not include the individual lives or believers? Certainly it is partially due to his cultural context: given the general socialist temperament of post-World War I Europe it is understandable why Tillich will emphasize the common life and interpersonal and

49. Taylor, *After God*, p. 104.

50. Paul Tillich, "Kairos and Logos," in *The Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936/1926). See also Terrence M. O'Keefe, "Ideology and the Protestant Principle," *Journal of the American Academy of Religion* 51, no. 2 (1983): 283-306.

51. Tillich, *Protestant Ethic*, p. 90.

collective consciousness as sites for the manifestation of the logos of being. By giving the cultural form and structure in which meaning is manifested priority over individual life, Tillich has — to use the words of Jürgen Moltmann in his critique of Friedrich Schleiermacher — "abolished the generic simultaneity of socialization and personalization. But the experience of sociality and the self are merely two sides of one and the same experience of life, and they come into being together and simultaneously. It is impossible to talk about priority here."?

There is another model of God in which God's will has priority over and is antecedent to and determinative of God's reason. God's will is not bound by reason; it is bound by nothing. This does not mean that God is irrational. It only means that God's creative and omnipotent will is the fount for both reason and unreason. God is not self-contradictory, though having the power to do what God wills God freely limits Godself. It is not that reason, order, knowledge are rejected; rather, the emphasis is that order is contingent, not necessary. Thomas Aquinas is an exemplar of the first model and William of Ockham of the second. Pentecostalism does not reject reason, but believes that God's will is unsearchable. The will of God cannot be comprehensively comprehended. Though the will of God is not completely knowable, pentecostals do not throw their arms into the air in despair. The will of God is readable through scripture, experience, and signs of the times — and even then only in part. Faith is not a search for certainty, for reason that reason cannot oppose, but believing in spite of uncertainty. (Pentecostalism affirms faith in its great ambiguity.) This is not a negative stance to reason, and it is not a negative faith as a matter of knowledge, but faith arises through the inability of the believer to fully comprehend God. Only when the subject realizes that there is nothing she can do to fathom God, to separate faith from uncertainty, does she become open to the possibilities of the creative will of God, to the unfinishedness of all existence, which are all rooted in the productive divine will which is the groundless ground of all existence.

Reason, the pentecostals insist, must begin with concrete experience rather than a priori principle. If faith is to be a matter of knowledge (and pentecostals do not reject this notion offhand), the supporting data must be a posteriori and inductive, not a priori and deductive. Pentecostals would easily agree that the structure of the world and the universe are or-

52. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 225.

dered and function by reasons (rules, codes, and laws) put in place by God, but these are not themselves determined by reason, but by the productive will of God, by *potentia ordinata*. So pentecostal faith, or view of God-world interaction, includes or presupposes reason. It can never include it fully or exclude it fully.

Faith is believing on the One who can do exceedingly abundantly above all that we can ask or think. So faith, in a paraphrase of Iean-Luc Nancy's idea in another context, is always thinking, believing, and acting on the limit. The limit of believing and comprehending defines faith. Believing is always faith-ing "about the incomprehensible - about this incomprehensible that 'belongs' to every comprehending, as its own limit."⁵³ This willingness to presume something that it cannot fully assimilate, the existence of this aporia, is the condition of the possibility for the *novum*. And it is also the audacity and extravagance of the pentecostal faith.

This is an important insight for transforming Tillich's Protestant principle toward the pentecostal principle. This call for revision should not be construed to mean that theological voluntarism is not present in Tillich's thought. The only problem is that Tillich never formulates the idea that God (Spirit) is always active, willing, and acting wherever, whenever, and however God wills. Pentecostals do not limit the freedom of God. The freedom of the Holy Spirit (the power of creation, the dynamic power of all of reality) to rework and advance the structures of sociality and to re-create personal lives is premised on the abyss of freedom.

The pentecostal principle does not really negate the Protestant principle; it transforms it, transcending and including it in a creative advance. The Protestant principle properly understood and not made identical with logos, form is the dynamics in all existence, the restlessness of life, the drive toward actualization. So in the age-old tension in Western theological and philosophical development - that between will and reason, the Protestant principle fits well with the side of "will" and this much is clear from Tillich's account of it. But then he ignored his own insights and overemphasized reason, logos. The pentecostal principle is the "justification" of the Protestant principle; it is that through which Protestantism "meets its finite limits and also receives its infinite rights,"⁵⁴ "It is the Protestant principle expressing itself fully, expressing its own intrinsic character.

53. Iean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, trans. Bridget Melronald (Stanford: Stanford University Press, 1993), p. 54.

54. Tillich, *Protestant Era*, p. 14.

Political Theology and the Pentecostal Principle

Tillich's conception of the Protestant principle is linked to the possibility of an interruptive (irruptive) sovereign power. The Protestant principle is the dynamic that irrupts in the normal state of affairs to reintroduce the figure of sovereign power from an unspoilable realm of the world. But the essential character of the pentecostal principle lies as the actualization of potentialities *emergently given* within the infinite fabric of "en-spirited" life.⁵⁵

By way of political theology, how do we interpret this dimension of the Protestant principle? The interruptive sovereignty that steps in comes as a kind of *katechon* (arresting force) to control lawlessness, consequences of demonic behavior, and chaos from below. The idea of an interruptive principle is ever concerned with power, risk, sinfulness, or idolatry from people.

And against the backcloth of the doctrine of justification by faith, the irruptive divine sovereignty marks forgiveness in that special Arendtian sense: here the consequences of action go no further.¹ To the contrary, the pentecostal principle is about promises (still in the Arendtian sense). It represents or points to the island of possibilities in the ocean of uncertainty. Life is always threatened by nonbeing (hence anxiety), by irruptive state (sovereign) power making exceptional decision or by potentiality that wants to remain im-potentiality, but there is always hope (courage) for emergent creativity, for inherent dynamism toward concretion of possibilities. The pentecostal principle is a miracle of realizing promises, the expectation of the new, or the realization of the "ontological prophecy" that every existent demands its own proper possibilities²? or drives beyond itself.

It is all about openness to the unfinishedness of life and the emergence of new alternatives. In the next chapter, we will explore nature's emergence to aid our thinking on politics and to rethink today's management orientation of politics. The discussion pushes the management orientation of pol-

55. This paragraph develops from reading Ruth Marshall, "The Sovereignty of Miracles: Pentecostal Political Theology in Nigeria," *Constellations* 17, no. 2 (2010): 213-14. I thank her for drawing my attention to this aspect of her work.

56. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 220-47.

57. Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005), p. 39.

itics to incorporate the management of novelty and calls for a new ethics that is in line with the pentecostal principle. This is an ethics where central focus is not on code; rather its accent is placed on the processes of actualization of potentialities. The goal of politics is the creation of possibilities for all citizens to participate in the *polis* and to realize their potentialities and in so doing enable the community to realize its potentialities for the common good and for human flourishing. The accomplishment of this "miracle" is placed within the context of the prophetic spirit (and later in chapter 4 within the broader context of the pentecostal spirit). The prophetic spirit as a way of being, as an *orientation* to social existence is the context of possibility in which this miracle may be experienced.

2 **Emergence and Ethics**

The Ethos of Pneumatological Methodology

In this chapter I wish to engage the pentecostal principle with the science of emergence. To do so I will connect it to four methodological "moments" that can serve as guides for ethical thinking in a new spirit. The first of these moments entails an analysis of the biology of emergence as an explanatory model to help us think about social relations and how the process of actualizing potentialities works in human societies. Here, our principal task is to convert the key insights of the paradigm into ethical arguments, in order to show that social systems and practices are experimental, reversible, contingent, and provisional, rather than necessary or permanent. The second moment is an analysis of the orientation that promotes an ethical stance toward dealing with the unclosed and undisclosed becoming of all systems and the obstacles that may prevent them from serving higher levels of human flourishing. We call this orientation the prophetic spirit; it works by analyzing and contesting the logics of power, injustice, and domination - by laying bare the concrete and complex ways persons are excluded from living according to the best of themselves, and by working for the realization of improved possibilities of existence. These two moments I will treat in the section of this chapter titled "Emergence."

The third moment involves an analysis and recognition of the limits of the actualization process as it plays out in concrete life against the wall of human dignity. These limits constitute the structural basis of the actualization process, negating, preserving, and transforming the mode of operation of the pentecostal principle in human socialities. The deployment of emergence as an ethical paradigm also brings ethical thought to the limits

SACRA DOCTRINA

Christian Theology for a Postmodern Age

- Miroslav Volf • *After Our Likeness*
S. Mark Heim • *The Depth of the Riches*
Telford Work • *Living and Active*
Sigurd Bergmann ♦ *Creation Set Free*
Philip A. Rolnick • *Person, Grace, and God*
Amos Yong • *In the Days of Caesar*

IN THE DAYS OF CAESAR

Pentecostalism and Political Theology

THE CADBURY LECTURES 2009

Amos Yong

WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY
GRAND RAPIDS, MICHIGAN / CAMBRIDGE, U.K.

© 2010 Amos Yong
All rights reserved

Published 2010 by
Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505 /
P.O. Box 163, Cambridge CB3 9PU U.K.
www.eerdmans.com

Printed in the United States of America

15 14 13 12 11 10 7 6 5 4 3 2 1

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Yong, Amos.

In the days of Caesar: Pentecostalism and political theology:
the Cadbury lectures 2009 / Amos Yong.

p. cm.

ISBN 978-0-8028-6406-2 (pbk.: alk. paper)

1. Pentecostal churches — Doctrines.
2. Political theology. I. Title.

BX8762.Z5Y66 2010

261.7 — dczz

2010016208

To
Jamie Smith
Proverbs 18:24b

Unless otherwise noted, the Scripture quotations contained herein are from the New Revised Standard Version of the Bible, copyright © 1989 by the Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the U.S.A., and are used by permission. All rights reserved.

Contents

Acknowledgments xiii

Prologue xvii

Part I On Pentecostalism and Political Theology: Setting the Stage

1. A Phenomenology of the Pentecostal Body Politic	3
1.1. The Politics of Pentecostalism	4
1.1.1. Apolitical Pentecostalism	4
1.1.2. Political Pentecostalism	7
1.1.3. Pentecostalism as an Alternative <i>Civitas</i> and <i>Polis</i>	11
1.2. The Economics of Pentecostalism	15
1.2.1. Pentecostalism and Prosperity	15
1.2.2. Prosperity Pentecostalism, the Global Market, and the Neoliberal Economy	19
1.2.3. Pentecostalism as an Alternative Economics	23
1.3. Pentecostalism, Society, and Culture	26
1.3.1. Pentecostal Sectarianism	27
1.3.2. Pentecostal Conservatism	31
1.3.3. Pentecostal Progressivism	34

2. Political Theology: Surveying the Field	39
2.1. Politics and Theology: Biblical and Early Christian Thinking	40
2.1.1. Political Theology in Ancient Israel	40
2.1.2. Jesus and Paul in the Context of Empire	44
2.1.3. The Patristic Period and St. Augustine: Early Christian Theologies of the Political and the <i>Polis</i>	49
2.2. Theology and the Political: Mainstreams in the Christian Tradition	56
2.2.1. Christendom: Medieval Developments in Political Theology	56
2.2.2. Luther's "Two Spheres" and His Descendants	62
2.2.3. Reformed Theologies of the Political	66
2.3. Political Theology in the Twentieth Century	72
2.3.1. Carl Schmitt: Founding the Field of Political Theology	72
2.3.2. Since Schmitt: Surveying Contemporary Options in Political Theology	77
2.3.3. The State of the Discussion: Issues and Challenges	82
3. Toward a Political Theology: Pentecostal Trajectories	86
3.1. Method in (Political) Theology: A Pentecostal Framework	87
3.1.1. Pentecostalism and Theological Method: Challenges and Opportunities	88
3.1.2. "Starting with the Spirit": Sketching a Pentecostal Theological Method	91
3.1.3. The Fivefold Gospel: A Pentecostal Theological Framework	95
3.2. The Hermeneutics of Political Theology: Many Tongues and Practices in Luke-Acts	99
3.2.1. Luke and the Political: An Overview	99
3.2.2. The Restoration of Israel: The Unfolding Story of the Church and the Political in Acts	103
3.2.3. Pentecostal Hermeneutics: Toward a Lukan Political Theology	106
3.3. Renewing Political Theology: A Pentecostal Assist	109

3.3.1. Sketching the Thesis: Many Tongues, Many Political Practices	109
3.3.2. Summarizing the Argument: Pentecostalism and Political Theology	111
3.3.3. Locating the Larger Project: Pentecostal Theology for the Twenty-First Century	114
Part II	
Pentecostal Intersections with Political Theology: Enacting the Performance	
4. Pentecostal Salvation as Deliverance from the Powers: The Political Dimensions	121
4.1. Jesus as Savior: Pentecostal Salvation, Deliverance, and the Political	122
4.1.1. Classical Pentecostal Soteriology: Jesus as Savior and Deliverer	122
4.1.2. The Spirit/s, Witchcraft, and the Public Sphere: Pentecostalism and Political Economy	126
4.1.3. Principalities, Powers, and Politics: Spiritual Warfare as Pentecostal Political Praxis	129
4.2. Principalities and Powers in Political Theology	134
4.2.1. The Demonic and the Political: Modern Interpretations	135
4.2.2. The Powers and the Political: Contemporary Options	139
4.2.3. Principalities and Powers: Biblical Reinterpretations and Theological Reconsiderations	145
4.3. Many Tongues, Many Spirits: Toward a Cosmopolitical Liturgics of Resistance	151
4.3.1. Delivering All "Oppressed by the Devil": Prayer, Praise, and Power Politics in Early Christianity	151
4.3.2. Principalities, Powers, and the Spirit/s: Worship as Alternative Political Praxis	155
4.3.3. The Liturgical Imagination: Toward a Re-enchantment of the Cosmopolitical	161

5. Pentecostal Holiness: A Sanctified Theology of Culture	166
5.1. Jesus the Sanctifier: Sanctified from What?	167
5.1.1. Classical Pentecostal Theologies of Sanctification	167
5.1.2. Pentecostal-Holiness Cultures: W(h)ither the Sanctified Church?	172
5.1.3. Global Pentecostal Cultures: Consecration, Mission, and the Quest for a Sanctified Aesthetics	177
5.2. Political Theologies Post-Christendom: Contemporary Models	182
5.2.1. The Politics of Diaspora: The Radical Reformation in a Post-Constantinian World	182
5.2.2. A Sectarian Politics? The Colony of Resident Aliens Post-Christendom	186
5.2.3. The Politics of the New Monasticism: Seeking Perfectionism in Culture and Society	190
5.}. Many Tongues, Many Cultures: The Politics of Holiness for the Sanctification of the World	194
5.}.1. "God Shows No Partiality": Redeeming (Saving) Languages, Reforming (Sanctifying) Cultures	195
5.}.2. The Spirit of Holiness: Perfectionist Politics as Redemptive Cultural Praxis	199
5.}.}. The Sanctified Imagination: The Beauty of Holiness and a Renewal of Aesthetics	205
6. Pentecostal Power: A Prophetic Politics of Civil Society	211
6.1. Jesus as Spirit Baptizer: Baptized in and for What?	212
6.1.1. Classical Pentecostal Theologies of Spirit-Baptism: Empowerment for World Evangelization	21}
6.1.2. South Korean Pentecostal Missions: A Vision for Personal and Social Evangelization	216
6.1.}. Neo-Pentecostalism's Re-Christianizing the Secular: A Case Study of Political Evangelization	221
6.2. Post-Secularism in the Western World: A Radically Orthodox Theopolitics	225

6.2.1. What Is Radical Orthodoxy? A Post-Secular Theology of the Social	226
6.2.2. Church, Market, State: Radically Orthodox Alternatives	230
6.2.3. Christ and Culture: Reclamations of/for the Cities of God	234
6.3. Many Tongues, Many Civilian Practices: Toward a Prophetic Theology of Civil Society	238
6.3.1. The Apostolic Subversion of Civil Society: Prophetic Politics in Acts	239
6.3.2. The Empowering Spirit: Post-Secularity and the Redemption of Civil Society	244
6.3.3. The Pneumatological Imagination: Difference, Harmony, and Communities of the Spirit	252
7. Pentecostal Health and Wealth: A Theology of Economics	257
7.1. Jesus as Healer: Pentecostal Health, Wealth, and Economics	258
7.1.1. Classical Pentecostal Health-and the Evolution of Wealth	259
7.1.2. Pentecostal Wealth: Prosperity in White and Black	26}
7.1.}. Pentecostal Holistic Soteriology: Global Economics and Local Markets	268
7.2. The Economy, the Common Good, and the Catholic Social Teaching Tradition	275
7.2.1. On Healing as Economic Justice: The Scope of Catholic Social Teaching	276
7.2.2. Between Institutional Interventionism and Individual Initiative: American Catholic Interpretations	281
7.2.}. Subsidiarity and Solidarity: Catholic Social Principles for the Common Good	289
7.}. Many Tongues, Many Economies: Toward a Charismatic Politics of Healing and Shalom	295
7.}.1. Healing and "Having All Things in Common": Poverty and Prosperity on the Way of Jesus	295
7.}.2. The Gift-Giving Spirit in the Church: Shalom beyond the Political Economy of Exchange	}04

7.3.3. The Charismatic Imagination: Grace, Desire, and the Healing of the World	311
8. Pentecostal Hope: A Political Theology of History and the Eschaton	316
8.1. Jesus the Coming King: Coming for What?	317
8.1.1. Pentecostal Premillennialism and the Politics of Dispensationalism	318
8.1.2. Pentecostal Futurism and the End of History	323
8.1.3. Pentecostal Apocalypticism: The End of the World or the Arrival of the Spirit?	327
8.2. Whither Political Eschatologies? "In the Last Days . . . I Will Pour Out My Spirit . . ."	332
8.2.1. " . . . On Jews and Proselytes": The Restoration of Israel, the Salvation of the Gentiles, and "Last Days" Politics	333
8.2.2. " . . . On . . . Every Nation Under Heaven": Liberation, Forgiveness, and the Redemption of History	338
8.2.3. " . . . On All Flesh": Green Theologies and the Renewal of the Cosmos	343
8.2. Many Tongues Anticipating the Final Consummation: Living an Eschatological Politics of Hope	347
8.3.1. "Times of Refreshing" from the Lord: A Lukan Glimpse of the Universal Restoration	348
8.3.2. Performing Political Eschatologies: Theology and the Public Square between Now and Not Yet	352
8.3.3. The Eschatological Imagination: Toward a Political Theology of Suffering and Hope	354
<i>Epilogue</i>	359
<i>Index of Names</i>	
<i>Index of Subjects</i>	370
<i>Index of Scripture References</i>	375

Acknowledgments

The original idea behind this book came from the prodding of my good friend, James K. A. Smith, who kept asking me when I was going to deal with the uncritical nationalism, consumerism, and political quiescence in many pentecostal circles. Then, the opportunity to engage with these topics in some depth arose when, in the fall of 2007, I received the invitation to deliver the Edward Cadbury Lectures in Theology at the University of Birmingham. I resolved then to work on a pentecostal contribution to the contemporary discussions in political theology, broadly conceived. Thanks, Jamie, for pushing me on these matters. Although I am sure there will be things about which we will disagree in the following pages, it will at least give us much to discuss. In gratitude for our friendship and brotherhood in Christ and the Spirit, I dedicate this book to you.

My thanks also to Allan Anderson at the University of Birmingham, who not only suggested me as Cadbury Lecturer, but also defended the choice to the Department of Theology and Religion of inviting a pentecostal theologian to deliver these prestigious lectures. Members of the Department - including Martin Stringer, David Cheetham, Garnet Parris, Marius C. Felderhof, Sigvard von Sicard, and Werner Ustorf - were kind and hospitable during my two-week stay in March 2009. Those who went above and beyond the call of duty in their hospitality included Edmond Tang, Mark Cartledge, and Frances Young; doctoral students Kunlue Yu and Wessly Lukose (and his wife, Joyce); and Raymond Pfister (who was present at each of the eight lectures). Each of these as well as many other students and attendees have contributed to this book, particularly during the engaging question-and-answer period following each lecture. I am grateful finally to Sue Bowen for working out the logistical details of my trip and stay.

CHAPTER 3

Toward a Political Theology:
Pentecostal Trajectories

The first two chapters have provided surveys of both the political and public faces of global pentecostalism and the various developments in and schools of political theology in the Christian tradition. Part II (chapters 4 through 8) will attempt to articulate a distinctive proposal in political theology informed by pentecostal insights. In this chapter, however, we will have to directly confront the methodological question: How can we achieve anything like a normative theological account of the political by starting from a phenomenology of global pentecostalism?

My thesis to be presented in what follows is that there is a unique pentecostal theological approach that can be discerned from out of pentecostal piety, spirituality, and religious experience. The first two sections explicate this thesis methodologically and hermeneutically, before we turn in the final section to an overview of the constructive theological vision. My immediate goal is to lay the groundwork for the viability of a distinctive pentecostal contribution to the contemporary discussion in political theology.

At the same time, however, I wish to caution against any reading of this chapter as being about *merely* either theological method or theological hermeneutics. In a previous work, I have argued at length that both methodological and hermeneutical issues cannot be viewed only as theological prolegomena but are always already informed by and even emergent from out of substantive theological convictions.¹ If so, then theological content cannot be easily divorced from its forms of presentation even while various styles and genres of theological reflection have implications for and are implied by various theo-

1. Amos Yong, *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Burlington, VT, and Aldershot, UK: Ashgate, and Eugene, OR: Wipf & Stock, 2(02).

logical understandings. This interdependence between method and theology was assumed early in the Christian theological tradition in terms of the interconnection between ecclesial practices and the confessions of the church. The fifth-century theologian Prosper of Aquitaine (c. 390-465) viewed this in light of the relationship between the church's worship and its doctrines or confessions." I am suggesting here that, when mapped onto the approach adopted so far in this book, there is (or should be) a correlation between the phenomenology of pentecostal political (public) practices (as outlined in chapter 1) and the ideas of Christian theologies of the political (as sketched in chapter 2 and to be elaborated on in the rest of this volume). In the following pages, I intend to further substantiate this claim about the interwoven nature of Christian practices and Christian beliefs, as well as instantiate how pentecostal praxis and theology are normatively intertwined in ways that may be illuminating for the ongoing discussion in political theology.

3.1. Method in (Political) Theology: A Pentecostal Framework

Up until fairly recently, pentecostalism has been viewed primarily in terms of its spirituality and its missionary emphasis, much less so as a distinctive theological tradition in its own right. There are many reasons for this, including the fact that theology was handed down primarily within an oral tradition for much of the first two generations of modern pentecostalism and the concomitant fact that the emergence of pentecostal theology in the academy has occurred only in the last two decades." I would suggest, in addition, that the pluralism of global pentecostalism makes it difficult to articulate especially the ecclesial self-understanding of pentecostalism - at least within the predominant ecclesiological frameworks that have been bequeathed by the Christian tradition - and this further complicates the task of comprehend-

2. The aphorism *lex orandi, lex credendi* — or, "the rule of prayer equals the rule of doctrine" — has been attributed to Prosper; see Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (New York: Oxford University Press, 1980), Pl. 225-27. For further reflections on "Prosper's rule," see W. Taylor Stevenson, "Lex Orandi — Lex Credendi," in Stephen Sykes, John Booty, and Jonathan Knight, eds., *The Study of Anglicanism* (London: SPCK, and Minneapolis: Fortress, 1988), Pl. 187-202, and Michael Downey, "Lex Orandi, Lex Credendi: Taking It Seriously in Systematic Theology," in Michael Downey and Richard N. Fragomeni, eds., *A Promise of Presence: Studies in Honor of David N. Power, a.M.I.* (Washington, DC: Pastoral Press, 1992), Pl. 3-26.

3. See my "Pentecostalism and the Theological Academy," *Theology Today* 64, no. 2 (2007): 244-50.

ing pentecostal theological identity and methodology. In this section, I wish to clarify the methodological issues confronting pentecostalism and then briefly sketch how there is embedded within pentecostal intuitions and sensibilities a distinctive set of theological (more specifically: pneumatological and christological) commitments that are capable of generating and then sustaining theological inquiry.

3.1.1. *Pentecostalism and Theological Method: Challenges and Opportunities*

Theological method has been a modern academic preoccupation concerned with the question of the sources and authorities of, and procedures involved in, theological reflection.⁴ Its problematic can be traced to the confluence of interrelated trajectories in early modernity including the post-Reformation dissolution of ecclesial authority (especially after the Wars of Religion), the emergence of the post-Cartesian and post-Kantian subject as a locus of epistemology, and the ascendancy of Enlightenment rationality as a technical model of inquiry. In the late-modern West, the task of theological method sought to adjudicate the questions raised by each of these issues, and this inevitably converged in the debates over foundationalism.

Although we have neither the time nor the space to enter fully into the disputes regarding foundationalism,⁵ suffice it to say that at a very basic level, the theological issue has to do with the starting points or grounding of any theological system. In order to highlight how difficult it is to locate pentecostalism in the existing theological landscape, I will simplify matters by distinguishing three major methodological responses developed in the modern period to the foundationalist question: the Reformation and post-Reformation *sola scriptura*, the liberal Protestant turn to experience, and the Orthodox and Catholic approach that sees Scripture as the book of the church and therefore in continuity with the church's teachings and traditions.

At one level, most pentecostals would unhesitatingly align themselves with the Reformation tradition of *sola scriptura*⁶ Pentecostals who are self-

4. Arguably, the high point of the discussion was Bernard Lonergan's magisterial *Method in Theology* (New York: Herder & Herder, 1972).

5. For those interested, I explore the terrain in *Spirit-vvord-Community*. pp. 96-101. For a fuller discussion, see Stanley J. Grenz and John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001).

6. I cannot here provide any extensive discussion of this complicated idea. For recent articulations with which some classical pentecostals, especially in North America, would be syll-

identifying Protestants would affirm the normativity of the Bible for the church and its teachings,⁷ even as many lay pentecostals would go even further and insist that the Bible alone is all that is needed for Christian faith and practice. Yet even as the postmodern discussion is illuminating how there is no direct approach to the biblical (or any other historical) text that is not mediated by the contemporary horizon,⁸ so also have pentecostals discerned their own approach to Scripture to have been informed by their encounters with the living Spirit of God.⁹ Theirs is not, in other words, a reliance only on the Bible in any simplistic sense; instead, their contemporary experiences of the Holy Spirit lead them to resonate with the biblical narratives, so that they utilize what might be called a "this is that!" hermeneutic which sees the "this" of the present connecting with the "that" of (especially) the apostolic life (as recorded in the book of Acts) and vice versa.¹⁰ It is this experientially informed hermeneutic that most radically distinguishes pentecostals from their fundamentalist cousins, many of whom are cessationists regarding the charismata of the Spirit, since any possibility of the ongoing revelation of the Spirit would threaten the rule of "Scripture alone,"¹¹

Is pentecostal hermeneutics then experientially driven? In light of the preceding, the answer will have to be a nuanced "yes" and "no." Yes, in the sense that experience plays an undeniable role in the pentecostal reading and interpretation of the Bible, and that astute observers have noted the parallels here with the experientialism characteristic of the more liberal or mainstream Protestant theological traditions.¹² Of course, the major problem with relying on experience is that this can sometimes develop into an ideological agenda

pathetic, see Don Kistler, ed., *Sola Scriptura! The Protestant Position on the Bible* (Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1995), and R. C. Sproul, *Scripture Alone: The Evangelical Doctrine* (Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2005).

7. See John R. Riggins, "God's Inspired Word," in Stanley M. Horton, ed., *Systematic Theology*, rev. ed. (Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1995), pp. 61-115.

8. As articulated most forcefully by Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1994).

9. See William R. Menzies, "Synoptic Theology: An Essay in Pentecostal Hermeneutics," *Paraclete* 13, no. 1 (1979): 14-21.

10. I discuss the "this is that" approach to Scripture further in my "The 'Baptist Vision' of James William McClendon, Jr.: A Wesleyan-Pentecostal Response," *Wesleyan Theological Journal* 37, no. 2 (Fall 2002): 32-57, esp. pp. 33-34.

11. For a pentecostal response to the cessationism that drives many conservative Reformed theological traditions, see Jon Ruthven, *The Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

12. As suggested by Harvey G. Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1995), esp. chap. 15.

that in turn reads Scripture selectively.¹³ But pentecostals cannot be said to have adopted an experientialist hermeneutic in the sense that the Bible remains, in most cases, "authoritative and normative for pentecostal self-understanding and theological reflection. Philip Jenkins has recently provided a sketch of pentecostal Bible-reading habits in the global south and identified how, in a fundamental way, pentecostals remain a people of the Bible.¹⁴ Yet, any consideration of the role of experience in pentecostal hermeneutic will be complicated by two additional factors: the unresolved question of what precisely is meant by experience, and the pluralism of pentecostalism "on the ground." The former question has been registered most forcefully by Donald Gelpi.¹⁵ a theologian of the Roman Catholic charismatic renewal, and his work cautions us about too naive an understanding of the notion of experience, particularly as that interfaces with issues of theological hermeneutics and methodology. The latter concerns the variety of pentecostal experience, especially in the global south.¹⁶ My discussion in chapter 1 highlights pentecostal pluralism with regard to its interface with the public square; beyond these domains, pentecostalism is even more diverse and resistant to categorization. Hence any discussion of pentecostal experience has to be sensitive to the bewildering diversity of the movement, and this inevitably will defy efforts to homogenize the notion for hermeneutical or methodological purposes.

In light of the preceding, pentecostals have recently come to appreciate the

13. Thus David Martin, "The Political Oeconomy of the Holy Ghost," in David Martin and Peter Mullen, eds., *Strange Gifts? A Guide to Charismatic Renewal* (Oxford and New York: Basil Blackwell, 1984), Pt. 54-71, esp. Pt. 60-61, discusses how pentecostalism's experience of the Spirit can be hijacked, especially by charismatic leaders, to legitimate sectarian and parochial goals.

14. An exception might be the Friday Masowe apostolics of Zimbabwe - as documented by Matthew Engelke, *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church* (Berkeley: University of California Press, 2(07) - who reject the printed Bible as representative of God's word, and operate instead with an understanding of the living word of God as mediated by the Holy Spirit's work in the congregation; however, a close reading of this book will reveal how the church is dependent on the scriptural witness even while publicly eschewing the materiality of the Bible in its own self-understanding.

15. See Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (Oxford: Oxford University Press, 2006), esp. chap. 2 and passim.

16. See Donald L. Gelpi, *The Turn to Experience in Contemporary Theology* (New York: Paulist, 1994), esp. the "Preface"; see also my discussion in "In Search of Foundations: The Oeuvre of Donald L. Gelpi, S.), and Its Significance for Pentecostal Theology and Philosophy," *Journal of Pentecostal Theology* 11, no. 1 (2002): 3-26, esp. pp. 13-18.

17. An overview is provided by Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches* (Minneapolis: Augsburg, 1972); see also, more recently, Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 20(4).

important role of community and tradition in the theological task. Experience itself is not only pluriform, but is also open to a multiplicity of interpretations. A theological tradition, however, has to have some unifying features that hold the differences together. Orthodox and Roman Catholic traditions are unified in the early ecumenical councils and (for the latter) the church's teaching magisterium, and these provide a distinctive ecclesial identity even while staking out the hermeneutical and methodological parameters for theological reflection. The unavoidability of tradition has registered itself even among Protestant churches, so much so that many - e.g., Reformed, Anabaptist, Wesleyan, among others - have "founding fathers:" authoritative confessions, and a range of canonical voices that shape and guide their ongoing self-understanding. Some pentecostals have therefore begun to identify a historical genealogy especially in the first generation of the movement for theological purposes,¹⁸ and I am not unsympathetic with such a quest. However, one does not have to dig too much in order to discover that the pluralism of pentecostalism is not only a contemporary "problem;" but one that is lodged even within the first generation itself.¹⁹ Then there is the additional challenge of Oneness pentecostalism - which numbers up to one-fourth of the movement worldwide and therefore cannot be ignored - since its rejection of Nicene orthodoxy is a brutal reminder both that the notion of tradition remains problematic theologically and that the historic pluralism of pentecostal traditions will not be unifying anytime soon.

In short, pentecostals appear to be a hodgepodge in terms of theological method. They are, in turn, traditional Protestants regarding the authority of Scripture even while simultaneously being strange bedfellows with liberalism in terms of how experience functions to shape theological understanding. And, with the emergence of pentecostalism in the theological academy, there is now a quest to identify the contours of the pentecostal theological tradition. Whither then pentecostal hermeneutics and theological method?

3.1.2. "Starting with the Spirit": Toward a Pentecostal Theological Method

I propose that internal to pentecostal spirituality is a distinctive theological impulse that not only values and preserves the diversity of pentecostal experi-

18. See especially Kenneth J. Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century: Spirit, Scripture, and Community* (London and New York: T. & T. Clark, 2(04).

19. Thus Walter J. Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide* (Peabody, MA: Hendrickson, 1997), identifies five roots of pentecostalism: black/African; Catholic; evangelical; critical/prophetic; and ecumenical.

ence but also opens up to an ecumenical methodology without undermining the centrality of Scripture in the theological task. My hypothesis is that starting with the Holy Spirit allows pentecostalism to enter into the debates in theological method on its own terms, even as it invites a specifically pentecostal contribution to the discussion. As I have elsewhere provided extended elaborations of this proposal," let me very briefly summarize the key moves in what follows.

First, the pentecostal "this is that" presumes that the same Holy Spirit who was poured out upon the apostles remains present and active today, and that there is no Christian encounter with God that is not always and already a visitation from, with, and in the Spirit of God. From this, theology, as a second-order activity of reflecting on experience, is informed by life in the Spirit.²⁰ Having stated it thus, the claim that we begin with the Spirit, both experientially and methodologically, would seem uncontested. Yet in the history of Christian thought, this insight has rarely been either articulated or its corollary theological project pursued. Part of the reason for this may be that the Spirit has, perennially, been neglected as the "shy" or "hidden" member of the Trinity.²¹ I submit that the emergence of this insight came, not coincidentally, following the explosion of the pentecostal and charismatic movement in the twentieth century.²²

20. The argument is laid out more abstractly in *Spirit-Word-Community*, while the method is clarified in *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), esp. pp. 27-30, and then exemplified throughout that book.

21. See Yong, "On Divine Presence and Divine Agency: Toward a Foundational Pneumatology," *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3, no. 2 (July 2000): 167-88, drawing especially from the work of D. Lyle Dabney, as developed in the following essays: "Otherwise Engaged in the Spirit: A First Theology for the Twenty-First Century," in Miroslav Volf, Carmen Krieg, and Thomas Kucharz, eds., *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pp. 154-63; "Starting with the Spirit: Why the Last Should Now Be First," in Gordon Preece and Stephen Pickard, eds., *Starting with the Spirit: Task of Theology Today II* (Adelaide: Australia Theological Forum, Inc., and Openbook Publishers, 2001), pp. 3-27; and "Why Should the Last Be First? The Priority of Pneumatology in Recent Theological Discussion," in Bradford E. Hinze and D. Lyle Dabney, eds., *Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology* (Milwaukee: Marquette University Press, 2001), pp. 238-61.

22. See Frederick Dale Bruner and William Hordern, *The Holy Spirit: Shy Member of the Trinity* (Minneapolis: Augsburg, 1984).

23. For the correlation between pentecostalism and a pneumatological approach to theology, see Clark H. Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), and Veli-Matti Karkkainen, *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*, ed. Amos Yong (Lanham, MD: University Press of America, 2002).

From a pentecostal and charismatic perspective, however, I submit that starting with the Spirit provides a specifically theological rationale for doing theology pluralistically. Let me explicate this claim at three levels: that of experience, that of community, and that of the canonical Scripture. From an experiential perspective, the Lukan account of the Day of Pentecost provides a narrative template that preserves the many languages that separately and together bear witness to the mighty deeds of God (Acts 2:4, 6, 7, 11). Peter's explanation, drawing from the prophet Joel, was that this was the Spirit's eschatological outpouring upon all flesh.. equally upon men and women, young and old, slave and free (Acts 2:17-18). In other words, the experiences and voices of those previously marginalized and excluded were now central to the church's witness. The crucial late-modern insight applicable here is that there is a much more reciprocal and interconnected relationship between language, culture, and experience rather than any simplistic movement from the latter to the former.²⁴ The strong and perhaps unmistakable inference to be drawn is that the preservation of the many tongues of the Day of Pentecost is an indication that God values not only linguistic diversity but also cultural plurality.²⁵ In short, the Spirit was given on the Day of Pentecost without partiality to all (cf. Acts 10:34), and this in turn enabled each one to give testimony to the wondrous works of God in his or her own language and from out of his or her own cultural experience.

Yet the pentecostal outpouring not only warrants the diversity of experience at the individual level, but also at the corporate level. Here, we need to turn to St. Paul's reflections on the charismata to see that he observed how the one Spirit gave many gifts (1 Cor. 12:4), and baptized all — Jews and Greeks, slave and free — into one body (12:13); yet, the one body is constituted without remainder by many members (12:14-26), and such constitution is accomplished by the Spirit who distributes many gifts. Hence, he concludes, "Now you are the body of Christ and individually members of it" (12:27). I am less interested in how the many gifts of the Spirit reside within the church and function congregationally than I am in the ecumenical implications of Paul's theology of the Spirit's charisms. If the many members constitute one local congregation, then the many local congregations constitute one body of

24. This was one of the main arguments in George Lindbeck's influential *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984).

25. For a more extended argument, see also Frank D. Macchia, "The Tongues of Pentecost: A Pentecostal Perspective on the Promise and Challenge of Pentecostal/Roman Catholic Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies* 35, no. 1 (1998): 1-18, and Samuel Solivan, *The Spirit, Pathos and Liberation: Toward an Hispanic Pentecostal Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), pp. 112-18.

Christ. In this case, the many congregations each contribute something distinctive - derived from the contextual particularities of experience, language, culture, etc. - to the church universal by way of the Spirit's special presence and activity in each locale, and it is only when the many members are recognized and their gifts received that the whole body of Christ is healthy. In short, the many tongues and many gifts of the Spirit are particular expressions of the church universal, each with its own role in the wider church and indispensable regardless of how small or insignificant such may appear."

Last for our purposes (but not least), starting with the Spirit allows us to appreciate the diversity of voices and perspectives that constitute the canonical Scripture. There are two related pneumatological claims here: that involving the pluralism of the scriptures themselves and that involving the plurality of interpretations of the scriptures. With regard to the former, I am referring here not only to the theological notion that all Scripture is God-breathed or Spirit-inspired (Bsonveoroc or *theopneustos* - 2 Tim. 3:16; cf. 2 Pet. 1:21), but also to fact that the earliest followers of Jesus also encountered the risen Christ and read the sacred Scripture in the Holy Spirit. In other words, the scriptures that record these pneumatic encounters and experiences themselves are products of the Spirit's inspiration, so that there are four Gospels, not one; there are multiple ecclesial/communal traditions within the pages of the New Testament - e.g., Matthean, Lukan, Iohannine, Pauline, Perrine, and others - not one; and there are, even within one authorial corpus (like St. Paul's), a diversity of perspectives, not one. With regard to the latter, I only note how James's summary at the Jerusalem council (c. 49 C.E.) - that "For it has seemed good to the Holy Spirit and to us" (Acts 15:28) - points to how the Spirit brings forth new light from the sacred Scripture. In short, the Spirit both inspires the sacred text in all of its pluriformity and illuminates that same text to the many Christian readers and communities of faith across space and time.

I further suggest that given the centrality of the Pentecost narrative in the pentecostal theological imagination, there is a real sense in which pentecostalism is comfortable with the cacophony of the many tongues. What seems to others like drunkenness early in the morning (Acts 2:13-15) is but a sign of the multitudes that have been caught up in the work of the Spirit. In this case, the Pentecost account provides a theological rather than a merely politically correct rationale for methodological pluralism.

26. For elaboration, see Thomas Ryan, "Sharing Spiritual Gifts at the Dawn of the Third Millennium," *ECumenisIII*32 (December 1998): 8-12, and Raniero Cantalarnessa, *Come, Creator Spirit: Meditations on the Veni Creator* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003), esp. chap. 10.

Yet from a theological perspective, we cannot simply assert that mere pluralism makes sense without some indication of how there can be coherence amidst the many. More importantly, without further theological interpretation, mere pluralism is incapable of discerning the truth of the Holy Spirit from the falsity of many other spirits. So w(h)ither pentecostal pluralism and theological method?

3-1-3. *The Fivefold Gospel: A Pentecostal Theological Framework*

Let me suggest that the fivefold gospel can serve as a framework that, on the one hand, provides a distinctive and coherent pentecostal theological self-understanding and, on the other hand, honors the pluralistic impulses set in motion by starting with the Spirit. The following discussion will seek to defend both of these claims; before doing so, however, I briefly outline and define the fivefold gospel.

The fivefold gospel has recently been proposed by some pentecostal theologians as representing "the theological heart" of the movement." It consists, in sum, of the good news of Jesus as savior, sanctifier, Spirit-baptizer, healer, and coming king. While we will use the fivefold framework and defend this decision in what follows, two important caveats need to be registered before proceeding. First, adopting the fivefold structure should not be interpreted as thinking there is a theological essence to pentecostalism. Not only is there is no universal agreement on the exact order or verbiage of the five elements apart from the starting point of salvation in Christ," but our own focus on pentecostalism in the global south should alert us about imposing a western theological grid on the global movement. Second, while I am sympathetic with the desire (among some of my pentecostal colleagues) to locate the heart of pentecostalism in the first generation of the movement in the

27. John Christopher Thomas, "Pentecostal Theology in the Twenty-First Century," *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 20, no. 1 (1998): 3-19, esp. p. 17; d. Mark J. Cartledge, "The Early Pentecostal Theology of *Confidence Magazine* (1908-1926): A Version of the Five-Fold Gospel?" *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 28, nO.2 (2008): 117-30.

28. Thus another advocate for thinking theologically about pentecostalism using the fivefold gospel, Steve Land, outlines the full gospel in terms of justification in Christ, sanctification as a second work of grace, bodily healing as provided in the atonement, the premillennial return of Christ, and the baptism in the Holy Spirit with the evidence of tongues-speech; see Steven [Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), p. 18.

streams coming out of Azusa Street and spreading throughout North America, I also think that such a historiographical argument, while helpful in some respects, ultimately cannot be sustained since historical movements develop much more dynamically in multiple rather than unilateral directions. In short, I have chosen the fivefold gospel less for genealogical (historical) reasons than for heuristic ones: I simply think it provides us with a helpful framework for thinking theologically and pluralistically about the politics of global pentecostalism.

Still, some historical background will be helpful for us to see the promise of the fivefold approach to global pentecostal theology. It seems clear that the fivefold gospel represents a constellation of early modern pentecostal beliefs and practices that evolved out of a more primordial fourfold framework. The fourfold gospel was bequeathed to the earliest pentecostals by the holiness movement of the nineteenth century. A. B. Simpson (1843-1919), the founder of the Christian and Missionary Alliance movement (in 1887), published *The Four-Fold Gospel* originally in 1890,²⁹ and in it proclaimed Jesus as savior, sanctifier (resulting, in holiness parlance, in separation from sin and dedication to God), healer (against all forms of medical, metaphysical, magnetic, and spiritualist healing), and coming Lord. The early pentecostals who had been shaped by the holiness movement often just added the baptism in the Holy Spirit as a third work of grace (following after justification or salvation and sanctification), resulting in various renditions of the fivefold formula.

Yet there were other non-holiness pentecostals for whom the notion of sanctification as a second work of grace was problematic, either because of the assumption that it was included and incorporated into salvation (as in the Finished-Work pentecostal theology of William Durham)³⁰ or because of the view that sanctification was a process culminating in glorification rather than a distinct experience culminating at a moment in time (the more general Keswickian Reformed view that prevailed in pentecostal churches outside the American South). For these, the motif of Jesus as sanctifier was frequently replaced by that of Jesus as Spirit-baptizer, leaving the fourfold framework intact.³¹ Scholars like Don Dayton argue that the fourfold model is more inclu-

29. A. B. Simpson, *The Four-Fold Gospel* (1890; reprint, Harrisburg, PA: Christian Alliance Publishing Co., 1925).

30. D. William Faupel, "William H. Durham and the Finished Work of Calvary," in J. A. B. Jongeneel, ed., *Pentecost, Missions and Ecumenism: Essays on Intercultural Theology - Festschrift in Honour of Professor Walter J. Hollnwegger* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992), pp. 85-95.

31. This is seen, for example, in the founding of the Foursquare Church in 1927. For the origins of the "foursquare" motif, see Matthew Avery Sutton, *Aimee Semple McPherson and the*

sive for understanding the heart of pentecostal theology since there were too many who did not embrace the holiness conviction about sanctification, and even for those who did, the notion of Jesus as baptizer in the Spirit that empowered Christian witness could be understood to include within it the holiness emphasis on purity as a prelude to power.³²

I will opt instead to retain the fivefold gospel as an organizing motif for the specific reason that the notion of sanctification is too important to be assumed or subsumed under Spirit-baptism, and that there are few pentecostals who would today deny its importance. This reflects, in part, the fact that we are now far enough removed from the internecine polemics between two- and three-works of grace that were prevalent during the early pentecostal movement, and therefore can opt for the more comprehensive formulation without incurring the wrath of theological gatekeepers who were beholden to the theological streams of thought that flowed into and informed pentecostalism. Finally, I will also maintain that the doctrine of sanctification has important implications for the task of contributing a distinctively pentecostal perspective to the discussion of political theology.

We will say more about the specifics of the fivefold gospel throughout Part II of this book. For now, however, I need to return to my claim that the fivefold framework summarizes a distinctively pentecostal theological self-understanding and preserves the pluralism of the many tongues of Pentecost foregrounded by our starting with the Spirit. What is distinctive is not necessarily any of the five axioms taken by themselves, but the specific constellation that emerges when brought together. The fivefold pentecostal gospel is thus, as the proverbial saying goes, greater than the sum of its parts: together, they set pentecostalism apart as a distinct expression of Christian faith.

With regard to pneumatological and methodological pluralism, the fivefold framework presents a pluriform and polyphonic christology, pneumatology, and, by extension, soteriology. There is not just one view of Jesus as the anointed one of God, nor only one view of what Jesus has been anointed to accomplish. Hence the pluralism of pentecostalism on the ground - i.e., as it exists in the global south and around the world, and as I have documented already in the first chapter with regard to pentecostalism as it interfaces with the public sphere - can be said to reflect, even if only in-

Resurrection of Christian America (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2007), pp. 44-45; for doctrinal elaboration in McPherson's church, see Nathaniel M. Van Cleave, *Tileville and the Branches: A History of the International Church of the Foursquare Gospel* (Los Angeles: International Church of the Foursquare Gospel, 1992), pp. 75-76.

32. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1987; reprint, Peabody, MA: Hendrickson, 1991), pp. 19-22.

stinctively rather than intentionally, the pluralism inherent in the fivefold theological construct. In other words, the many tongues (and cultures, etc.) of the Spirit are suggestive of the many ways in which pentecostals experience the saving power of the anointed Jesus and have provided the theological intuitions and sensibilities that embraced the fourfold model and then developed it. The result is that pentecostal theology informed and structured by the fivefold formulation will itself be sensitive to the pluralism of the pentecostal experience on the one hand, while also being open to providing a distinctively pentecostal and pneumatological accent on the pluralism that exists in the theological academy on the other hand.

Finally, I note that the fivefold formulation is both Jesus-centered and christocentric, simultaneously. This reflects the Jesus-oriented spirituality and piety of the pentecostal movement (hence the appeal and even theology of Oneness pentecostalism as a "Jesus-centered" movement). Yet at the same time, Jesus is also the Christ, the messiah anointed by the Holy Spirit. The theological paradox here is that Jesus becomes the Christ by the Spirit even while the ascended Christ pours out the gift of his Spirit upon all flesh (Acts 2:33). Thus, the Spirit of the Day of Pentecost (and of pentecostalism) is none other than the Spirit of Jesus the Christ. This central theological confession is what ensures that the pneumatological approach adopted in this volume is also both christological and trinitarian. In short, pentecostal theology that starts with the Spirit also begins with Jesus as Christ, even as pentecostal spirituality itself is simultaneously both pneuma- and christocentric - albeit in different respects (in the former case, as pointing to Jesus, and in the latter case, as denoting how the anointing of Christ is also available to all flesh) - and in this way resists and rejects any subordination in their trinitarian vision of God.³³

33. Some might view such a robust trinitarian framework as exclusive of Oneness or apostolic pentecostals. Elsewhere, I have argued that the central issue separating these two streams of pentecostalism is a naive Cartesian and post-Kantian definition of divine persons as individualized subjects (rather than either the Cappadocian or Thomistic notion that understands Father, Son, and Spirit as subsistent relations) and that once this is recognized and rejected, there is sufficient theological space cleared for Oneness and trinitarian pentecostal dialogue and even rapprochement. See Yong, "Oneness and the Trinity: The Theological and Ecumenical Implications of 'Creation Ex Nihilo' for an Intra-Pentecostal Dispute," *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 19, no. 1 (Spring 1997): 81-107, and *Spirit Poured Out on All Flesh*, chap. 5.

3.2. The Hermeneutics of Political Theology: Many Tongues and Practices in Luke-Acts

Besides the theological framework of the fivefold gospel; however, any pentecostal theological project will include moments of scriptural engagement - critical points where the Bible informs pentecostal theological reflection as befits their being a "people of the biblical book." In this section, I turn from the more general and abstract discussions of pentecostal theological method to the more concrete explorations of pentecostal biblical hermeneutics in order to tease out the parameters of a pentecostal-scriptural approach to political theology. In order to accomplish this task, I will focus - as pentecostals often do in their seeing contemporary encounters with the Spirit as being in continuity with that of the apostolic experience - on St. Luke's two volumes on the life of Christ and the Acts of the Apostles. Our goal is to understand the implications of Luke's own political perspectives for the task of political theology, especially as representative of the early church, so that we can consider how a distinctively pentecostal reading of Luke-Acts might generate a creative hermeneutical approach for contemporary Christian beliefs within and practices amidst the political.

3.2.1. *Luke and the Political: An Overview*

We have previously had the opportunity to survey scholarship on the New Testament read in political perspective (2.1.2). In the following, I wish to delve further into this issue by focusing on the two volumes of Luke and Acts.>' What does Luke the evangelist have to tell us about Christianity and its relationship to the political?³⁵

The person who initiated the most recent form of the debate in this area was Hans Conzelmann (1915-89).³⁶ For our purposes, Conzelmann's thesis can be summarized thus: that the problem was the delay of the Parousia (the return of Jesus), and that this led Luke to present two complementary arguments. For Christian readers of his two volumes, Luke's minor objective was

34. The days when Luke's two volumes were not read as theological works are long over; for a bibliographic survey of the theology of Luke, see Francois Bovon, *Luke the Theologian: Fifty-Five Years of Research (1950-2005)*, 2nd rev. ed. (Waco, TX: Baylor University Press, 2006).

35. I assume the scholarly consensus about Luke as the author of both volumes; see the discussion in any standard commentary.

36. Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trans. Geoffrey Buswell (1961; reprint, Philadelphia: Fortress, 1982).

to convince them that in the long run of salvation history it would behoove them to render to Caesar what was Caesar's and view the state not as an opponent but as a guarantor of their freedom to flourish and evangelize (e.g., as in the case of St. Paul, who used his Roman citizenship to secure his rights as a minister of the gospel).³⁷ Regardless of whether or not one accepts Conzelmann's interpretation of Lukan eschatology," more important for our purposes was his insight regarding Luke's recommendations for Roman officials: that Christians were law-abiding members of the empire and hence no threat to the stability of Roman rule, and that they were therefore a legitimate form of Judaism deserving of protection under imperial regulations. In short, for Conzelmann, Luke's writings were an *apologia pro ecclesia* directed to the state. In his view, Christians were politically quiescent and thus supportive of the status quo.

In response to Conzelmann, however, arguments about the politically revolutionary character of the early church emerged, the most widely discussed being that by the Mennonite theologian John Howard Yoder and the Roman Catholic scholar Richard Cassidy. Yoder's *The Politics of Jesus* argued that while Conzelmann was right to see early Christianity as being formally apolitical in terms of not seeking to be involved in the work of statecraft, he was wrong to therefore conclude that early Christian faith and practice did not have political consequences.³⁸ In fact, Jesus announced the arrival of the kingdom of God; he embodied a new form of human, social, and economic life and invited others to follow in his steps; he also proclaimed the Jubilee principle of the Old Testament, and his earliest followers enacted that way of life in a community that shared all they had so none were needy." In short, while Jesus did not advocate a political revolution against the Romans, his life set in motion developments that in the long run could be potentially even more subversive of the political, social, and economic structures of Empire.

37. This *apologia pro imperio* directed to the early church is elaborated by Paul W. Walaskay, "And So We Came to Rome"; *The Political Perspective of St. Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

38. For an overview of the debate in the generation after Conzelmann — some of which has called his thesis into question, others of which require a nuancing of his original argument — see James A. H. Reeves, "Apology, Threat, or a New 'Way': The Socio-Political Perspective of Luke-Acts," *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 10 (1990): 223-35.

39. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).

40. This thesis has also been elaborated by Philip Francis Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lukan Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Richard Cassidy, a Catholic priest and New Testament scholar, published three volumes on Luke-Acts in the fifteen years following Yoder's book, expanding on the basic thesis." If Yoder's Anabaptist background leads him to understand the early church's political program in terms of non-violent resistance, Cassidy's graduate training during the post-Vatican II period featuring the emergence of liberation theology has shaped his own reading of Luke-Acts as a revolutionary document. In particular, class and socio-economic analyses of these texts suggest that Jesus initiated a movement that was threatening to Rome precisely because it garnered significant popular support for a new social order. Hence, Jesus' teachings and doings were potentially revolutionary vis-a-vis the empire, both at the direct level of confronting its political rulers and at the social, political, and economic levels in terms of the consequences of the implementation of his deeds and teachings. Cassidy does not use Luke-Acts to advocate a revolutionary politics, as might be expected from the application of a liberation hermeneutic to these texts. He does, however, provide a strong argument for why Conzelmann's view of Luke as being supportive of the political status quo is untenable, both from a historical perspective and from the normative and ethical stance regarding what the Scripture means for us today.

In 2006, two studies by East Asian scholars appeared that extended this discussion in opposite directions. Japanese scholar Kazuhiko Yamazaki-Ransom argued in his doctoral dissertation that, "For Luke, even Jewish political and religious authorities belonged to the Roman imperial system, which was in turn under demonic control."⁴² Drawing from the role of the Satan in the temptation narrative and other cues, especially in the Gospel of Luke, Yamazaki-Ransom suggests that the gentile and Roman officials "must be seen not only in the purely political context of the imperial administration but also in the cosmic context of the diabolic system of authority."⁴³ This proposal makes sense in light of the Pauline notion (Eph. 6:12) that our struggle against flesh and blood is actually against spiritual principalities and powers; in Yamazaki-Ransom's terms, the struggles of Jesus and the early Christians against the concrete challenges of imperial Rome thus unfold against the

41. Richard I. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll, NY: Orbis, 1978), and *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987); see also Richard I. Cassidy and Philip J. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll, NY: Orbis, 1983).

42. Kazuhiko Yamazaki-Ransom, "God, People, and Empire: Anti-Imperial Theology of Luke-Acts in Light of Jewish Portrayals of Gentile Rulers" (Ph.D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 2(06), p. 39).

43. Yamazaki-Ransom, "God, People, and Empire," p. 211.

spiritual and cosmic horizon of diabolical forces. In this framework, all political and national decisions - e.g., those of members of the Herodian dynasty, or of Roman provincial governors like Pilate, Herod, Sergius Paulus (the only one portrayed positively), Gallio, Felix, Porcius Festus, in Luke and Acts - are also spiritual ones, freighted with christological, ecclesiological, and theological significance.

In contrast, Korean scholar Yong-Sung Ahn argued in his published dissertation that "Luke is neither as pro-Roman as, for instance, the Romans 13 passage nor as anti-Roman as Revelation 13. Luke's narrative as a third way is not a simple middle path, but a complicated position that is characterized both by a counter-hegemonic discourse and as a colonial product."⁴⁴ On the one hand, Ahn embraces the conclusions of Yoder, Cassidy, and others, that the way of Jesus represents a counter-imperial socio-economic and political vision. On the other hand, Ahn's postcolonial hermeneutic opens up the conflicted trajectories of the Gospel account: the Jews, being those victimized at the hands of the Romans, are victimizers in relationship to Jesus and his followers, even while the early messianic believers sought, simultaneously, *both* alliances with the Romans in order to gain protection from the Jews *and* a retrieval of the Jewish socio-economic vision in resistance to the salvific offerings of the *Pax Romana*. In short, Luke's overall political message is ambiguous: being counter-hegemonic in some respects (and this has been highlighted in postcolonial readings of these texts⁴⁵) while preserving of the status quo in other respects (and this plays out in the ways that, for example, South Korean readers of the New Testament have adopted an apolitical perspective as being most conducive to the mission of the church in a politically conflicted situation).

It should be clear by now that it will not be easy to determine in any definitive manner Luke's view of the political." This has led to the judgment

44. Yong-Sung Ahn, *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative*, Biblical Interpretation Series 80 (Leiden and Boston: Brill, 2006), p. 2.

45. E.g., Gilberto I. Medina, "The Lukan Writings as Colonial Counter-Discourse: A Postcolonial Reading of Luke's Ideological Stance of Duplicity, Resistance, and Survival" (Ph.D. diss., Vanderbilt University, 2005); V. George Shillington, *An Introduction to the Study of Luke-Acts* (London and New York: T. & T. Clark, 2007), chap. 7; and Virginia Burrus, "Gospel of Luke and the Acts of the Apostles:" in Fernando F. Segovia and R. S. Sugirtharajah, eds., *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (London: T. & T. Clark, 20(7), pp. 133-55.

46. One might say that the argument of Oscar Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries*, trans. Gareth Putnam (New York: Harper & Row, 1970), a generation ago continues to make sense: that there are texts supporting Jesus' political zealotry on the one hand and yet also his lack of a social and political agenda on the other; therefore, we should hold fast to the tension of Jesus' eschatological vision of instantiating an already-but-not-yet kingdom.

that "the political stance in Luke-Acts [is] a matter of political pragmatics.?" flexible enough to engage a wide range of political situations. I would add that this Lukan pragmatism is in part related to the author's realistic assessment of the *Realpolitik* of his day. I posit further that the multiplicity of interpretations of "Luke's political theology" is suggestive of the complexities of the early Christian political self-understanding. Much of this had to do, I think, with their conviction that the messiah was the one who would restore and renew Israel.

3.2.2. *The Restoration of Israel: The Unfolding Story of the Church and the Political in Acts*

It is undeniable that Luke's narrative unfolds amidst a heavily contested political field. The evangelist notes, for example, that Jesus was born in the days when Quirinius was governor of Syria and Emperor Augustus called for a census (Luke 2:1-2), and that Jesus' ministry was launched in "the fifteenth year of the reign of Emperor Tiberius, when Pontius Pilate was governor of Judea, and Herod was ruler of Galilee, and his brother Philip ruler of the region of Ituraea and Trachonitis, and Lysanias ruler of Abilene" (3:1). There is also no doubt that the titles Luke ascribes to Jesus - i.e., savior/otcrrip and Lord/xuproc (z.n and passim) - belonged to Caesar, whose cult celebrated the provision of health, protection, and material sustenance as belonging to the domain of the emperor. Further, the origins of the emperors often were traced to divine sources and heralded by auspicious events including the divine impregnation of human mothers. Jesus' conception by the Holy Spirit coming upon a virgin as well as his message announced as good news would have been heard by the first-century [Judean] audience as indicative of a divine presence and program of action competing against, if not directly challenging, the "gospel" of the imperial ideology, its nationalism, and its religious cult."

That Jesus' ministry is presented as centrally focused on restoring Israel and heralding the impending kingdom of God probably did nothing to quell the suspicions of those who viewed his popularity as a threat to the *Pax*

47. Gerd Theissen, *Gospel Writing and Church Politics: A Socio-Rhetorical Approach*, Chuen King Lecture Series 3 (Hong Kong: Chung Chi College, 20(H), pp. 95-96.

48. See Robert G. Reid, "'Savior' and 'Lord' in the Lukan Birth Narrative: A Challenge to Caesar?" *Pax Pneuma: The Journal of Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* 5, no. 1 (2009): 46-61, available at http://www.pcpj.org/images/paxpneuma/pcpLpax_pneul11a_spring_2009.pdf (last accessed 14 March 2009).

Romana. The birth narratives of Jesus are replete with anticipation that the time had come for the deliverance of Israel and the redemption of Jerusalem from the hands of her enemies, and this translated, positively put, into the realization of the long-awaited restoration of Israel, fulfillment of the Abrahamic covenant, and renewal of the Davidic kingdom (Luke 1:32-33, 54-55, 69-74; 2:38).⁴⁹ Jesus then announces, at the beginning of his public ministry, that

The Spirit of the Lord is upon me,
because he has anointed me
to bring good news to the poor.
He has sent me to proclaim release to the captives
and recovery of sight to the blind,
to let the oppressed go free,
to proclaim the year of the Lord's favour.

(4:18-19)

The rest of Jesus' words and deeds carried out this agenda under the power of the Spirit. Arguably, Jesus was eventually executed because he advocated a way of life that threatened the political, economic, social, and religious status quo.⁵⁰

My goal at this juncture, however, is to follow the development of Jesus' vision of the kingdom as that unfolded in the beliefs and practices of the early church. During the interim period between his resurrection and ascension, after having spoken to the disciples extensively about the kingdom of God (Acts 1:3) - not to mention that he had spent three years with them teaching about and doing the works of the kingdom - the disciples were still led to query: "Lord, is this the time when you will restore the kingdom to Israel?" (1:6). The book of Acts shows how the earliest followers of Jesus struggled to reconcile their ethnocentric Jewish understanding about the restoration of Israel with God's more universal designs to redeem the world of the gentiles. Jesus' answer to the disciples' question signaled that the renewal of Israel would not be accomplished apart from extension of the message, enabled by the power of the Holy Spirit, "to the ends of the earth" (1:8).

49. David Ravens, *Luke and the Restoration of Israel*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 119 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); for an overview, see Richard J Bauckham, "The Restoration of Israel in Luke-Acts," in James M. Scott, ed., *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 72 (Leiden: Brill, 20(1), Pl. 435-87.

50. I have already (3.1.2) presented the broad outlines of this thesis drawing from the work of N. T. Wright.

The work of Max Turner is directly relevant to my argument here." Turner suggests that whereas the Spirit anoints Jesus as Messiah in order to inaugurate the liberation and renewal of Israel in Luke, the exalted Messiah in turn pours out the Spirit from on high (cf. Luke 24:49 and Acts 2:33) in order to expand the redemption of Israel to include the world in Acts. If in Luke the anointed Jesus comes "to free Israel from her 'slave-poverty; 'exile-captive' and 'blind' estate and to lead her along the wilderness 'way' towards restored Zion;" in Acts, the anointed disciples experience the "new life, worship and joyful service to God in the messianic community of grace and peace, the brotherhood and New Exodus 'way' leading to ultimate salvation" for all.⁵² In sum, the Spirit is "executive power" of the risen Jesus and ascended Christ who forms a community of reconciliation, worship, and service as a light to the nations.⁵³

Now Turner's thesis regarding the role of the Spirit in the restoration of Israel is directed primarily into the scholarly debate regarding whether the Spirit in Luke initiates salvation or empowers believers for witness.^v His response is to suggest that the salvific work of the Spirit focused on the liberation and renewal of Israel is accomplished through empowering the renewal community to bear witness to the ends of the earth about the imminent kingdom of God. Consistent with Turner's emphases but simultaneously building on them, I wish to highlight the political dimension of the Spirit as "the power of Israel's restoration, cleansing and purging . . . as the messianic people of God, through the variety of charismata afforded, and through the way they impact on the community and on the individual."⁵⁵ The result is that the church in Acts cannot be a merely sectarian community isolated from the public square; rather, as a people called to participate in the restoration of Israel precisely by being a light to the nations, the church becomes a political body whose "way of life as a community of reconciliation and unity, promoted and guarded by the Spirit, makes her a witness; and the Spirit also fills different individuals to articulate this witness with power to those outside the community."⁵⁶

51. Max Turner, *Power from all High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

52. Turner, *Power from on High*, Pl. 266 and 436.

53. Turner, *Power from on High*, Pl. 306, 315, passim.

54. For a summary of the issues, see William Atkinson, "Pentecostal Responses to Dunn's *Baptism in the Holy Spirit: Luke-Acts*," *Journal of Pentecostal Theology* 6 (1995): 87-131.

55. Turner, *Power from all High*, p. 455.

56. Turner, *Power from on High*, p. 455.

What emerges in this picture is the Spirit.⁵⁷ The Spirit of salvation and prophesy (the two primary categories of the political In other as seen understood in Luke-Acts) is also the Spirit works of the Spirit produce a new body politic, one in which socio-economic, class, ethnic, and gender differences are lived out in a variety of ways. Hence Jesus' mission to the church, except that the chasm between Jew and gentile has now been bridged by the outpouring of the Spirit on all flesh (Acts 2:17), with the result that the gentiles of the world have now been invited to participate in the redemption of Israel.

1.2.1. Pentecostal Hermeneutic Toward a Lukan Political Theology

The preceding discussion has sought to demonstrate the promise of a distinctive Lukan approach to the topic of political theology. In the constructive Lukan material, especially in Part II, I will continue to hedge my bets that the use of biblical canon will be fruitful for the theological reflection on the political. In the meantime, I will summarize the hermeneutical rationale developed thus far in three basic theses.

1) The book of Acts has been central to pentecostal beliefs and practices from the beginning of the movement in the early twentieth century. As almost everyone can be understood as a restorationist movement, particularly in respect to the retrieval and reappropriation of the life of the early church with respect to the retrieval and reappropriation of the Apostles. This has been recorded particularly in the pages of the *Of Pentecost*. The result of a neglect of the canon-witness in-a-canon has not generally re-functions more like the remainder of the scriptural witness but instead an engagement of the rest of the Bible through which pentecostals challenge pentecostals to go beyond focusing on an individualistic framework for understanding the message, the miraculous, and the charismatic man.

57. See also Michael Welker, *God the Spirit*, trans. John Hoffmeyer (Minneapolis: Fortress, 1994); cf. W. B. Blakemore, *The Holy Spirit as Public and as Charismatic Presence*, *Encounter* 36, no. 3 (1975): 161-80.

58. This is the argument of Turner's student, Matthias Wenk, *Community for a Pentecostal Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); Wenk identifies the socio-political effects of the Spirit's speech acts as transforming individuals and their communities.

tions of the Spirit in Acts and to see how these phenomena may also function as Signs of the Spirit's work in the public — social, economic, and political — sphere. In other words, if pentecostals have devoted much of their theological and hermeneutical energy in times past to defending from the book of Acts their distinctive understanding of the Spirit's baptism in power for witness as evidenced by speaking in tongues,⁵⁹ I would like to expend as much if not more effort now on mining Acts as a biblical resource for a distinctive pentecostal theology of the political and the public square.

2) Yet as the work of Turner and others (3.2.2) has suggested, Acts is about the emergence of the Christian community as a work of the Spirit. There are two sides to this thesis: the pneumatological and the ecclesiological. The former aspect highlights that the heart of the pentecostal biblical imagination — which is deeply shaped by the Day of Pentecost narrative regarding the outpouring of the Holy Spirit on male and female, young and old, slave and free — opens up to an ecclesiological reading of Acts. This then further invites consideration of how the public and community-forming roles of the Spirit in Luke and especially Acts may be much more illuminating for the task of political theology than previously anticipated both within and even outside the pentecostal academy. If emphasis is placed (following St. Luke himself) on the restoration of Israel, not to mention the redemption of the world, then the political character of the Spirit's activities looms much larger. This is because the focus will no longer be only on what the Spirit accomplishes in the lives of individuals, but will be on the formation of community and the body politic instead. Further, if Acts is also read in light of Jesus' Spirit-empowered works of liberation in the Gospel of Luke,⁶⁰ then a liberative pentecostal theology of the political also becomes a possibility.⁶¹ This is not to minimize the pentecostal

59. E.g. Guy P. Duffield and Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Los Angeles: LIFE Bible College, 1983), Pl. 304-25; John R. Higginbotham, Michael L. Dusing, and Frank D. Tallman, *An Introduction to Theology: A Classical Pentecostal Perspective* (1993; reprint, Dubuque, IA: Kendall/Hunt, 1994), Pl. 151-58; and William W. Menzies and Robert P. Menzies, *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), chap. 8.

60. E.g. Michael Prior, *Jesus the Liberator: Nazareth Liberation Theology* (Luke 4:16-30), The Biblical Seminar 26 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

61. The notion of the liberating Spirit has been explored by pentecostals such as Eldin Villafañe, *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), and Samuel Solivan, *The Spirit, Pathos and Liberation: Toward an Hispanic Pentecostal Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); for more on the idea of a political and pneumatological theology of liberation, see Mark Lewis Taylor, "Spirit: in Peter Scott and William T. Cavanaugh, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology* (2004; paperback ed., Malden, MA: Blackwell, 2007), Pl. 377-92, esp. Pl. 388-90.

accent on trans- f nned hearts and Spirit-empowered lives, but it is to locate the Spirit within the wider corporate body of the church such works of understanding the church's location within an even wider social, economic, and political context. A political rereading of Acts will thus be valuable also for the church's self-understanding.⁶² This will be important not only for pentecostals who have perennially been accused of having an underdeveloped ecclesiology,⁶³ but also for the ongoing ecumenical reflections of the church catholic.⁶⁴ Hence I am suggesting that when pentecostals expand their pneumatological and hermeneutic in order to focus on the political dimensions of the Luke-Acts narrative, heretofore unforeseen insights will ensue, not only about political theology but also about (pentecostal) pneumatology and ecclesiology.

3) Finally, I wish to reiterate how important Scripture is for the pentecostal theological task in general and for any pentecostal attempt to develop a theology of the political in particular. With regard to the former, we have already noted (3.1.2) the pluralistic impulses set in motion by starting theologically with the Spirit. Spirit-enthusiasms have often led in the history of Christianity to anarchic practices, not to mention heterodox beliefs. A christological focus and commitment to the Bible as a rule of faith and practice are necessary to discipline the pneumatological imagination of pentecostalism. On the other side, such a biblical orientation energizes rather than hinders the quest for a political theology. This is because, as Timothy Gorringer notes, it is practically impossible, given the shape of the biblical canon - not to mention Luke and Acts, as we have seen - for there to be a "non-political exegesis."⁶⁵ Rather, the private spheres of the lives of the earliest followers of the messiah as well as of our own were and are deeply intertwined with the public domains that are socially, economically, and politically constituted. Hence any reading of Scripture will bring together not only two generic horizons (that of the ancient world and that of the contemporary readers and their communities) but also

62. As Reinhard Hutter notes, "in a world of modernity that increasingly privatizes the Christian faith, the church's public character is reclaimed only and precisely by overcoming the internal splits and by (re-)creating a truly catholic and evangelical church and theology"; see Hutter, *Bound to Be Free: Evangelical Catholic Engagements in Ecclesiology, Ethics, and Ecumenism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), p. 41.

63. See Veli-Matti Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical, and Global Perspectives* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), pp. 72-74.

64. For an ecclesiological reading of Acts, see Anthony E. Robinson and Robert W. Wall, *Called to Be Church: The Book of Acts for a New Day* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

65. Tim Gorringer, "Political Readings of Scripture," in John Barton, ed., *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 67-80, esp. pp. 75-76.

two political contexts and frames of references. Pentecostals take comfort, however, in the fact that the same Spirit who was at work in the lives of Jesus and his disciples remains at work today in those who attempt to follow in their footsteps.

In sum, I am proposing a distinctive pentecostal hermeneutic that begins with the narrative of the early church, and focuses on the work of the Spirit as empowering the early Christian encounter and engagement with the public domain. Such a pentecostal approach to Scripture will complement the pentecostal theological method of starting with the Spirit in terms of bringing the biblical narrative into dialogue with the contemporary pentecostal experience of the political in its various aspects.

3.3. Renewing Political Theology: A Pentecostal Assist

We are now almost ready to proceed to the political theology that constitutes Part II of this book. Before doing so, however, I will sketch the thesis to be prosecuted, summarize the form of the argument to be deployed, and locate the wider theological project that informs this volume. The following serves as a transition from the phenomenological, descriptive, and methodological tasks of Part I to the constructive task at hand.

3.3.1. Sketching the Thesis: Many Tongues, Many Political Practices

My hypothesis is that pentecostal reflections on political theology can be summarized with the motto, "many tongues, many political practices." There are three interlocking motifs that frame the thesis: the biblical, the pentecostal, and the political-theological.

Biblically, I posit that the dominant theme of the restoration of Israel and the renewal of the world in Luke-Acts opens up the people of God to a multiplicity of political stances, practices, and theologies.⁶⁶ The notion of the gospel going forth to the ends of the earth fulfills the Old Testament promise that through Abraham, all the nations of the earth would be blessed. At the same time, then, the multiplicity of political forms and structures in ancient

66. In a companion to this book, I provide an exegetical-political reading of Luke-Acts through a pentecostal and pneumatological lens; see Yong, *The Holy Spirit and the Public Square* [working title] (Brewster, MA: Paraclete Press, forthcoming). By contrast, my incursions into Luke and especially Acts throughout this volume will be primarily thematic.

Israel (2.1.1) anticipate the pluralism characteristic of "new Israel" in a predominantly gentile world. In this case, the many tongues of the Spirit that represent the many cultures of diaspora Judaism (in Acts 2) not only foreshadow the many tribes, peoples, and nations (in the Apocalypse) but also the many political structures amidst which the church fulfills her vocation in the present age. I will attempt to make the case in Part II of this book that this biblical insight belongs not only to pentecostalism or to pentecostal theology but also to all Christians as well as those in search of a viable political theology for our time.

From a pentecostal perspective, we have already seen that there is no one form of political, economic, or social engagement in global pentecostalism (chapter 1). Rather, there is a multiplicity of pentecostals in the global south, with distinct orientations toward the political, broadly construed. The preliminary biblical explorations provided in this chapter suggest that the many tongues of Pentecost, precisely because they represent a diversity of ethnic, linguistic, and cultural experiences, also imply the redemption of many political practices. If pentecostalism has been portable around the world because of its translatability - its capacity to be indigenized and vernacularized in local languages, customs, and experiences? - then any pentecostal approach to political theology will be similarly informed by the pluralism of the pentecostal body politic. In short, I suggest that pentecostals have intuitively correlated the "many tongues" motif central to their spirituality and piety with the complexity of their social, economic, and political lives. I will argue in the rest of this book that there are normative implications suggested in this pentecostal correlation for political theology.

Finally, then, from the standpoint of political theology itself, we have observed (chapter 2) that there is no one normative standard for how Christians should think about the political. Instead, there have always been a multiplicity of political structures in and through which the people of God have borne witness to the coming kingdom. Not without reason, we are beginning to see accounts that discuss political pluralism as if that itself were normative for Christian theology.^v What I hope to provide in the remainder of this volume is a theological rationale for this pluralism in Christian political think-

67. E.g., Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, and Douglas Petersen, eds., *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel* (Oxford, UK, and Irvine, CA: Regnum International, 1999).

68. E.g., Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies: Public Religions in a Past-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006), and J. Budziszewski et al., *Evangelicals in the Public Square: Four Formative Voices on Political Thought and Action* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

ing. The task is to avoid either a relativism of political options or a politically correct legitimation that devolves into an ideology of the majority. Further, we must resist providing a merely pragmatic account that baptizes many theological beliefs derived from the diverse political contexts within which such beliefs are shaped.⁶⁹ Instead, if I am successful, my thesis will not only provide a theological justification for the diversity of Christian politics, but also empower the many different practices required to bear witness to the gospel in a politically pluralistic world.

In short, I am proposing that the many tongues of Pentecost and the many concomitant political practices may constitute a distinctive pentecostal contribution to the wider Christian discussion of political theology. One might read the following as a "pentecostal political theology;" and that would be appropriate at one level. I'm more interested, however, in how pentecostal perspectives can shape a Christian political theology that is viable for the church catholic.

3.3.2. Summarizing the Argument: *Pentecostalism and Political Theology*

I will unfold the "many tongues, many political practices" thesis over the five chapters in Part II. Each chapter will be framed, successively, in terms of one element of the fivefold gospel of Jesus as savior/deliverer, sanctifier, Spirit baptizer, healer, and coming king (see 3.1.3). This scheme means that the fundamental theological categories will be christologically focused, but pentecostally delineated. In other words, one might certainly read the following as suggestive for a global pentecostal christology; my intent, however, is not first and foremost to write a pentecostal christology but to ensure a christomorphic shape for pentecostal reflections on political theology. Hence the christological ideas are subordinate to the overall agenda of this volume, even if they should not therefore be dismissed as being non-substantive.

Yet the fivefold gospel opens up, I propose, to five important angles on political theology. Jesus as savior is understood, especially across pentecostalism in the global south, in terms of deliverance from cosmic forces of evil; this invites consideration of how pentecostalism might think about the polit-

69. André Dumas, *Political Theology and the Life of the Church*, trans. John Bowden (Philadelphia: Westminster, 1978), pp. 20-22, almost suggests as much, that Christian thinking about the political is shaped by different political situations.

. I in terms of the biblical principalities and powers. Jesus as sanctifier shapes the pentecostal self-understanding of being a community that is set apart from the world, and this begs for theological reflection on the church as being an alternative *polis* to the dominant world order. Jesus as Spirit baptizer is at the heart of the pentecostal missiological thrust, and this demands reconsideration in a postcolonial, post-Western, and post-secular era of globalization. Jesus as healer has developed in holistic and non-dualistic directions to include Jesus as the one who blesses with material and financial abundance; this gospel of prosperity will be considered in terms of contemporary theologies of economics. Finally, Jesus as coming king invokes eschatological renditions of political theology, whether in terms of dispensationalistic Zionism or apocalyptic scenarios of the end of the world; these images and ideas require interrogation in light of alternative understandings of the coming kingdom and the renewal of the cosmos.

The five chapters in Part II thus explore these five venues for thinking pentecostally about political theology. The three sections of each chapter i) explicate how each of these christological themes interface with both pentecostalism and politics; ii) enter into a dialogue with another (non-pentecostal) tradition of or other perspectives on political theology; and iii) propose a constructive set of Christian practices and beliefs regarding the political. The movement is from the particularity of pentecostalism toward a more ecumenical frame of reference relevant to the church catholic and the wider theological academic discussion.

Let me say more about the dialogical approach of each chapter. This reflects my following through on the "many tongues" aspect of my thesis as a methodological guideline. Elsewhere I have defended the claim that starting with the Spirit opens up to an ecumenical conversation in which the many Christian (and even other religious) traditions will need to be represented and heard in any theological undertaking." In this volume, I bring pentecostalism into dialogue with five sets of theological voices that have been recently prominent in the arena of political theology: those that have proposed thinking about the biblical principalities and powers in political perspectives (in the chapter on Jesus as savior and deliverer); the post-Christendom and post-Constantinian proposals of John Howard Yoder, Stanley Hauerwas, and members of the New Monasticism (in the chapter on Jesus as sanctifier); the alternative *civitas* formulations of political theology proffered by Radical Orthodoxy (in the chapter on Jesus as Spirit baptizer); the Catholic social teaching tradition (in the chapter on Jesus as healer); and a spectrum of voices ad-

vocating for a range of political theologies in eschatological perspective (in the chapter on Jesus as coming king). The answer to the question - Why these specific conversation partners? - is complex, but ultimately it is one that says: these are at present some of the most relevant contemporary voices and potentially the most conducive to interacting with the issues raised by pentecostal perspectives, commitments, and intuitions. Section 2 of each of the next five chapters will provide further rationale for engaging these dialogue partners and elucidate the various ways in which pentecostal interlocutions can be beneficial to an ecumenically relevant political theology.

The third and final section of each chapter in Part II will combine to present a constructive Christian political theology of "many tongues and many political practices" in three steps. There will be a biblical subsection that focuses on relevant passages in the book of Acts (and Luke), a practical subsection that proposes a range of political practices in light of the preceding pentecostal, dialogical, and biblical considerations, and an explicitly theological, pneumatological, and trinitarian revisioning of political theology along five trajectories:

- chapter 4 - a liturgical theology of cosmopolitical resistance
- chapter 5 - a sanctified politics of cultural redemption
- chapter 6 - a prophetic politics of civil society
- chapter 7 - a political economy of healing and shalom
- chapter 8 - an eschatological politics of hope

As will be clear, the argument winds around like a fivefold chord, emergent out of pentecostal sensibilities and intuitions (as framed by the theological categories of the fivefold gospel), strengthened by dialogical forays into at least five different traditions of political theology, informed by the ecclesiological considerations derived from Luke (especially the Acts of the Apostles), and directed toward a performative and trinitarian three-political proposal (see Figure 1 on p. 114). The result, I anticipate, will be neither a systematically formulated political theology nor a merely pentecostal version of political theology, but a Christian political imagination that is informed by, albeit irreducible to, pentecostal sensibilities.

70. Yang, *Spirit-Word-Community*, esp. chaps. 8-9.

Figure 1. Overview of the constructive argument for chapters 4-8

	Chapter 4	Chapter 5	Chapter 6	Chapter 7	Chapter 8
Fivefold Gospel	Jesus as savior and deliverer	Jesus as sanctifier	Jesus as Spirit-baptizer	Jesus as healer	Jesus as coming king
Topic	Principalities, powers, politics	Theology of culture	Theology of civil society	Theology of economics	Theology of history
Dialogue partners	Political theologies of the demonic	Post-Christendom theologians	Radical Orthodoxy	Catholic social teaching	Jewish, liberation, and green theologies
Thesis	Many tongues, many spirits	Many tongues, many cultures	Many tongues, many witnesses	Many tongues, many economies	Many tongues, many histories
Acts narrative	Spirit of prayer, praise, and power	Spirit of cultural redemption	Spirit of civic boldness	Spirit of health and commonwealth	Spirit of the "last days"
Political praxis	Politics of worship	Perfectionist politics	Prophetic politics	Shalomic politics	Politics of hope
Theological imagination	Liturgical imagination	Sanctified imagination	Pneumatic imagination	Charismatic imagination	Eschatological imagination

3.3.3. Locating the Larger Project: *Pentecostal Theology for the Twenty-First Century*

In concluding this part of the book, some final comments will help to frame the considerations to come. Most immediately, note that my thesis of "many tongues and many political practices" is an adaptation and extension of a proposal, "many tongues, many practices," I presented in a preceding volume on theology and religious pluralism.⁷¹ In that book, I argued that there are many forms of interreligious practices - e.g., evangelistic witness, dialogue, and social activism - by which we meet, greet, and relate to people of other faiths, sometimes as hosts, and other times as guests. The methodology adopted there, however, is very similar to the one driving this argument, with the difference being that the focus on Luke-Acts in that book was informed explicitly only by a pneumatological theology, while the approach being developed here is a specifically pentecostal one, within which the Lukan hermeneutic is situated. The goals in both volumes, however, are complementary:

71. Yong, *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor* (Maryknoll, NY: Orbis, 2(08), esp. Pl'. 62-64.

there to argue that a Lukan and pneumatological theology of interreligious encounter should be open to a diversity of forms of Christian witness and here to develop a Lukan and pentecostal theology of the political that sustains Christian engagement with the pluralism in the public sphere.

An earlier precursor to this volume is my book *The Spirit Poured Out on All Flesh*; published in 2005 and subtitled *Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*. In that volume I adopted a similar methodological approach by beginning with a phenomenology of pentecostalism in the global south, as well as deploying a Lukan hermeneutic as a springboard into the wider biblical canon. My objective there, however, was to sketch the contours of pentecostally conceived systematic theology, resulting, after the opening phenomenological chapter, in six essays on soteriology, ecclesiology, ecumenism, the doctrine of God, theology of culture, and theology of nature. The moves made in each of these essays parallel many of the moves that will be seen in the chapters in Part II of this book - i.e., bringing global pentecostal perspectives into dialogue with voices in the historical and ecumenical traditions of the church. However, the broad systematic aspirations of that volume meant that in-depth analyses could only be hinted at, leaving the discussion operating, in general, at a very programmatic level.

In the present book, I aim to burrow deeper into some of the issues opened up in that previous work. More precisely, I hope to supplement the earlier discussion of a pentecostal and pneumatological ecclesiology by thinking about a Christian doctrine of the church vis-a-vis the public square. Further, insisted upon but undeveloped in *The Spirit Poured Out on All Flesh* was the christological commitments that mark pentecostal piety. The five chapters to come will fill in some of the blanks left over from my past endeavors, particularly in terms of exploring the interconnections between christology and ecclesiology and vice versa.

More important, in my estimation, is the emergence in my thinking of soteriology as a, if not *the*, central pentecostal doctrine. In some ways, this was already signaled in *The Spirit Poured Out on All Flesh*, especially in that the doctrine of salvation was the first of the theological loci to be treated (in chapter 2 of that book). However, I have come to see even more clearly that the pentecostal doctrine of Spirit-baptism, while certainly distinctive to the movement, serves larger missiological and hence soteriological purposes.⁷² In

72. I have been helped in this regard by the work of my good friend, Frank Macchia - e.g., his *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), and *Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

this volume, my political theology is being formulated not only in a general theological manner, but more explicitly so in terms of the fivefold pentecostal soteriology. In that sense, the discussion to come expands on the pentecostal soteriology presented previously, but does so within a triadic christological-ecclesiological-and-pneumatological framework.

More specifically, however, my soteriological reflections will be undertaken not in theological abstraction but as rooted in the concrete material and social realities of pentecostal life in particular and Christian life in general, especially in the global south. In other words, the doctrine of salvation to be articulated in the rest of this book concerns neither the eschatological saving of the soul in the life to come nor the forensic justification of the heart in the present; rather, I will argue for a pentecostal and Christian soteriology that is robustly political, such that the Spirit's saving, sanctifying, empowering, healing, and eschatological work in Christ and through the body of Christ have palpable economic, social, and public consequences, implications, and applications." In all of these ways, then, Part II of *Pentecostalism and Political Theology* thus tends to the ecclesiological, christological, and soteriological business unfinished in my earlier work.

Last but not least, the remainder of this book intends on contributing from the standpoint of political theology to two broad conversations with which I have been engaged since the beginning of my work as a systematic and comparative theologian: that of global pentecostalism and that of theology in global context." With regard to the former, I continue to insist on rigorous interdisciplinary, phenomenological, and ethnographic portraits of pentecostalism worldwide in order to deconstruct stereotypes and to illuminate the complexity of this global movement; but as a theologian, however, I also insist on theological analyses that would inform these other approaches, even while drawing from the work of others in order to provide second-order and self-critical reflection as a pentecostal insider on theological issues of interest to the wider public. This effort at constructing a Christian political theology wagers

73. Put alternatively, this book can be read as an extended elaboration of global pentecostalism as a "multitude become disciples - historical agents engaged in historical projects that lead to new forms of community in their multitudinous splendor"; see Elaine Padilla and Dale T. Irvin, "Where Are the Pentecostals in an Age of Empire?" in Bruce Ellis Benson and Peter Goodwin Heltzel, eds., *Evangelicals and Empire*; *Christian Alternatives to the Political Status Quo* (Grand Rapids: Brazos Press, 2008), Pl. 169-84, esp. p. 175.

74. I provide some additional perspective on these matters in my "Between the Local and the Global: Autobiographical Reflections on the Emergence of the Global Theological Mind," in Darren C. Marks, ed., *Shaping a Global Theological Mind* (Aldershot, UK: Ashgate, 2008), Pl. IR7-14.

that pentecostal perspectives on these matters will produce unique insights into an existing discussion even while illuminating the public (and political) challenges confronting pentecostalism as a global phenomenon.

With regard to the task of theology in global context," it has now become trite to mention that the new face of Christianity in the twenty-first century is increasingly being refracted through what is occurring on the ground in Asian, African, and Latin American contexts. Christian theology, long dominated by Western discourses, categories, and approaches, will need to factor in voices from the global south in order to effectively engage the world as we know it in the twenty-first century. More than two decades ago, Harvey Cox opined that the theology of the future "will come not from the center but from the bottom and from the edge" of the world." My own theological education has occurred in the West, but the pentecostal perspectives that I hope to represent are those from the margins of world Christianity, not to mention the theological academy. Let us see what kind of ferment is concocted when pentecostal Christianity meets the Western academy on the field of political theology.

75. See Yong and Peter G. Heltzel, "Robert Cummings Neville and Theology's Global Future," in Amos Yong and Peter Goodwin Heltzel, eds., *Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville* (New York and London: T. & T. Clark, 2004), Pl. 21-42.

76. Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon & Schuster, 1964), p. 21.

Amos Yong

Geist(er)unterscheidung in der Welt der Religionen

Wege zu einer pneumatologischen Theologie der Religionen*

Unlängst habe ich die Grundlagen eines pneumatologischen Zugangs zu einer Theologie der Religionen im Kontext der weltweiten Pfingstbewegung in ausführlicher Weise behandelt.¹ Obgleich die Pfingstbewegung eine gewisse Nähe zum evangelikalsten Christentum aufweist, gibt es gute Gründe für die Annahme, dass die Unterschiede zwischen beiden Bewegungen doch bei weitem größer sind. Ich hoffe, einen Teil dieser Differenzen zu überbrücken, indem ich eine pneumatologische Theologie der Religionen skizziere, die von evangelikalsten Anliegen motiviert ist. Meine Argumentation bewegt sich von der biblischen Grundlegung zur theologischen Begründung, der Methodologie und den Aufgaben dieser Theologie und schließt mit einigen potentiellen Einwänden und deren Diskussion. Im Verlauf meiner Verteidigung einer pneumatologischen Theologie der Religionen soll deutlich werden, dass sich dieser Vorschlag als wichtiger Beitrag zur weiteren Renaissance der gegenwärtigen Trinitätstheologie versteht und dass er den praktischen Nutzen hat, eine dynamischere evangelikale Missiologie zu formulieren und uns zu einer aufrichtigeren und effektiveren Auseinandersetzung mit den post-christlichen und postmodernen Kulturen des 21. Jahrhunderts zu befähigen. Mein Hauptanspruch ist allerdings methodischer Natur: Eine pneumatologische Theologie der Religionen verpflichtet Christen nicht nur zu einer empirischen Auseinandersetzung mit den Weltreligionen bezüglich theologischer Anliegen und Fragen, sondern sie ermöglicht diese Auseinandersetzung auch.

Eine klärende Bemerkung vorweg: Ich war versucht, diesem Essay den Untertitel „Evangelikaler Inklusivismus in einer pneumatologischen Perspektive“ zu geben. Dass ich mich dagegen entschieden habe, weist auf zwei Annahmen hin, die dem folgenden zu Grunde liegen. Erstens möchte ich als Pfingstler nicht den Anspruch erheben „evangelikales Christentum“ zu definieren. Dies würde den Rahmen des vorliegenden Aufsatz bei weitem spre-

gen. Ich gehe jedoch davon aus, dass die folgenden Ausführungen mit evangelikalsten Positionen kompatibel sind und dass evangelikale Christen ein evangelikales Herz, Denken und Fühlen wiedererkennen, wenn es sich ihnen zeigt. Zweitens bin ich mir nicht sicher, ob die hier zu entwickelnde theologische Position mit dem Begriff „Inklusivismus“ angemessen kategorisiert wird. Mit Sicherheit bin ich kein Exklusivist, wenn dies die Bezeichnung für eine Person ist, die glaubt, dass das Heil nicht nur in einem ontologischen Sinn von der Person und dem Werk Christi abhängig ist, sondern dass jemand diese Abhängigkeit auch kognitiv erkennen muss. Ich bin aber auch kein Pluralist, der sowohl die letztgenannte epistemische Bedingung als auch die vorherige ontologische Vorannahme bestreiten würde. Vielleicht komme ich der inklusivistischen Position am nächsten, die an der entscheidenden Bedeutung des soteriologischen Werks Christi festhält, ohne jedoch darauf zu beharren, dass Menschen unbedingt das Evangelium hören müssen und ein verbales Bekenntnis zu Christus aussprechen müssen, um errettet zu werden.² Doch diese Kategorien, Exklusivismus / Inklusivismus / Pluralismus, beschäftigen sich mehr mit der Frage nach der Errettung derer, die nichts vom Evangelium gehört haben, und nicht mit der Frage nach den religiös Anderen und den Religionen der Welt. Außerdem haben sie ihren Ausgangspunkt in der Christologie und sind daher untrennbar mit christologischen Vorannahmen verflochten. Was aber geschieht, wenn man mit der Pneumatologie anstelle der Christologie beginnt? Ich möchte die These vertreten, dass ein pneumatologisches Paradigma eben diese Kategorien transzendiert. Diejenigen, die darauf insistieren, dass es nur dann möglich ist, eine evangelikale Position zu vertreten, wenn man sich entweder als Exklusivist oder Inklusivist bezeichnet, mögen mit meinem Anspruch, eine evangelikale *theologia religionum* zu konzeptualisieren, nicht einverstanden sein. Für sie werde ich später eine inklusivistische Perspektive darlegen, die in Bezug auf die Religionen jedoch stärker methodisch und hermeneutisch als theologisch ist. In jedem Fall überlasse ich es meinen Lesern, die angemessenen evangelikalsten Grenzen für die theologische Reflexion und den Diskurs zu bestimmen.

* Originalveröffentlichung: YONG, Amos: Discerning the Spirit(s) in the World of Religions: Toward a Pneumatological Theology of Religions. In: STACKHOUSE, John G. (Hg.): *No Other Gods Before Me? Evangelicals and the Challenge of World Religions*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001, S. 37–61. Übersetzung und Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Verlags Baker Academic Press; alle Rechte vorbehalten.

¹ Vgl. meine Monographie YONG, Amos: *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000 insbes. Kap. 4; 6; 7.

² Diesbezüglich sehe ich mich in weitgehender Übereinstimmung mit den Giganten des Glaubens wie John Wesley, C. S. Lewis und mit Zeitgenossen wie ANDERSON, James N. D.: *Christianity and World Religions: The Challenge of Pluralism*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1984; PINNOCK, Clark H.: *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992; und SANDERS, John: *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992 insbes. S. 217–24; 249–57.

Ein pneumatologischer Zugang zu den Religionen: Ein bibelkundlicher Überblick

Evangelikale Theologie beginnt mit der Heiligen Schrift. Es ist daher bei der Entfaltung einer Theologie der Religionen geboten zu prüfen, was die Schrift zum Thema Religion im allgemeinen und Religionen im spezifischen Sinn aussagt. Trotz der im biblischen Kanon überschaubaren Anzahl an Belegen zu diesem Thema, kann man festhalten, dass Religion und Religionen sowohl als zur Vorsehung Gottes gehörend dargestellt werden als auch auf dämonische Inspiration zurückgeführt werden, um Menschen auf betrügerische Weise von der Wahrheit abbringen.³ Mein Ziel besteht jedoch darin, eine Theologie der Religionen zu entfalten, die von einem pneumatologischen Ansatzpunkt ausgeht. Die Hauptfragen, die sich dabei stellen, lauten folglich: Wer ist der Heilige Geist und was ist seine Funktion⁴ – d. h.: Was hat er getan, was tut er und was wird er tun?⁵ Ich schlage daher vor, die Vorstellung zu ergründen, dass der Heilige Geist der gegenwärtige und handelnde Gott ist: die Kraft Gottes in Schöpfung, Neuschöpfung und endgültiger Schöpfung. Wir wollen nun jede dieser Kategorien in Kürze betrachten.⁶

3 Für einen biblischen Überblick, der diese Schlussfolgerung stützt, vgl. PINNOCK: *Wideness*, S. 85–110; CLENDENIN, Daniel B.: *Many Gods, Many Lords: Christianity Encounters World Religions*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995, S. 117–140.

4 Dies scheint mir eine angemessene hermeneutische Vorgehensweise zu sein. Pinnock hat auf diese Weise beachtenswerte Ergebnisse erzielt. Sein *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996 stellt eine robuste trinitarische Theologie und energische Pneumatologie dar, die das Fundament für eine Neubetrachtung sämtlicher theologischer Loci setzt – Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Eschatologie – und es somit ermöglicht, unsere Diskussion zur Theologie der Religionen in einen bestehenden Zusammenhang einzugliedern. Mein Projekt verdankt Pinnocks theologischer Exegese und Vision wichtige Anregungen. Aber ich möchte mich auch bemühen, die Frage zu beantworten, die auf Pinnocks evangelikale Theologie der Religionen folgt: Und nun?

5 GELPI, Donald L.: *The Divine Mother, a Trinitarian Theology of the Holy Spirit*. Lanham, MD: University Press of America, 1984, bietet verschiedene Argumente dafür, weshalb Theologen das feminine Personalpronomen, bei der Rede vom Heiligen Geist, der *Ruach* Gottes, verwenden sollten – ohne dabei zu verkennen, dass der Heilige Geist weder männlich noch weiblich ist. Im Folgenden werde ich dennoch das konventionelle maskuline Personalpronomen verwenden, da ich hier ohnehin schon ein kontroverses Thema behandle und diese anspruchsvolle Aufgabe nicht zusätzlich verkompliziert möchte.

6 Das Konzept des Geistes Gottes als Gegenwärtiger und aktiv Handelnder stammt vom Exegeten FEE, Gordon D.: *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994, S. xxif. Die folgenden Überlegungen verdanken sich auch in großen Teilen MOLTSMANN, Jürgen: *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Chr. Kaiser, 1991; WELKER, Michael: *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992; SNOOK, Lee E.: *What in the World Is God Doing? Re-Imagining Spirit and Power*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999. Die Kategorien Schöpfung, Neuschöpfung und endgültige Schöpfung stammen hingegen von mir.

Der Geist Gottes in der Schöpfung

Gottes Gegenwart und Handeln in der Schöpfung deuten auf die Universalität des Heiligen Geistes hin. In der Tat, ist es wichtig hervorzuheben, dass alle Dinge durch Gottes Wort *und* Gottes Geist geschaffen sind. Die Schöpfungsberichte porträtieren Gott deutlich als denjenigen, der die Welt ins Dasein spricht (Gen 1,3 ff.). Dabei wird jedoch manchmal übersehen, dass Sprechen (wie wir es kennen) einen Hauch erfordert und dass es der Hauch Gottes ist, der zuerst „über den Wassern schwebte“ (Gen 1,2). An anderer Stelle rühmt der Psalmist die schöpferische und erhaltende Kraft Gottes durch den Geist, sowohl bezüglich der Himmel („Der Himmel ist durch das Wort des HERRN gemacht und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes.“ [Ps 33,6]) als auch der Erde („Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie [die Geschöpfe der Erde]; nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub. Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde“ [Ps 104,29 f.]). Es ist derselbe Hauch Gottes, der auch jenen aus Lehm geschaffenen Geschöpfen *Leben* gewährt, wodurch ׀אדָּה ein „lebendiges Wesen“ (Gen 2,7; vgl. Hi 33,4) wird.

Aus dieser pneumatologischen Sicht von Schöpfung und Vorsehung folgt die Erkenntnis der Allgegenwart des Geistes. Gewiss gibt es keinen Ort, an dem man Gottes Geist entfliehen kann:

Wohin soll ich gehen vor deinem Geist,
und wohin soll ich fliehen vor deinem Angesicht?
Führe ich gen Himmel, so bist du da;
bettete ich mich bei den Toten, siehe, so bist du auch da.
Nähme ich Flügel der Morgenröte,
und bliebe am äußersten Meer,
so würde auch dort deine Hand mich führen
und deine Rechte mich halten. (Ps 139, 7–10)

Dies ist ein bemerkenswertes Bild der Allgegenwart des göttlichen Geistes. Noch auffälliger ist, dass der Psalmist im Kontext dieses Psalms die universale Gegenwart des Geistes behauptet, indem er Gottes erschöpfende Kenntnis des Psalmisten selbst deklariert – sowohl in Bezug auf die Tiefe seiner persönlichen Subjektivität (1–6), als auch in Bezug auf sein ganzes Leben, von der Zeugung bis zu den letzten Tagen (13–16). Mit anderen Worten: Die Universalität des Geistes ist mit Gottes Wissen über die Welt der menschlichen Lebewesen und seinem Handeln in derselben aufs engste verbunden – und dies durch den einen Geist. Das wird durch die Areopagrede des Paulus bestätigt:

Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde [... lässt sich nicht von Menschenhänden dienen ...], da er doch selber *jedermann Leben und Odem* und alles gibt. Und er hat aus einem Menschen das ganze

Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen, damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. *Denn in ihm leben, weben und sind wir*; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts. (Apg 17,24a.25b–28, Hervorhebung A. Y.)

Daraus geht klar hervor, dass menschliches Leben – selbst das der heidnischen Dichter (oder Philosophen), die Paulus hier zitiert – qua Gegenwart und Handeln Gottes durch den göttlichen Geist belebt wird.

Der Geist Gottes in der Neuschöpfung

Gerade die universale Gegenwart des Geistes und dessen Handeln ist der Grund dafür, dass Gott nicht nur Schöpfer, sondern auch Neuschöpfer, bzw. Erlöser und Retter ist.⁷ Am deutlichsten wird dies im Leben, im Wirken, im Sterben und in der Auferstehung Jesu Christi konkretisiert – dem ultimativen pneumatologischen Ereignis in der Geschichte. Man beachte die Zentralität des Geistes in den Schlüsselereignissen der lukanischen Version des Lebens Jesu: Empfängnis (1,35); Fetogenese (1,39–44), Darstellung im Tempel (2,25–35), Taufe (3,21 f.), Versuchung (4,1–14), Dienst (4,18 f.; vgl. Apg 10,38), Tod (23,46 vgl. Hebr 9,14). Obwohl die Zentralität der Geist-Christologie im Zusammenhang mit der behandelten Thematik meines Erachtens wichtig ist, kann aus Platzgründen an dieser Stelle keine weitere Ausführung hierzu erfolgen.⁸ Die Ereignisse des Lebens Jesu sind aber paradigmatisch für die Art und Weise, in der Gott die Menschheit als Ganzes und im individuellen Sinne erlöst und rettet. Es ist die Pneumatologie, die bei Lukas den roten Faden zwischen seinen beiden Büchern darstellt – wobei der erste Band das Leben Jesu und der zweite Band das Leben der Kirche behandelt, als derer, die errettet werden.

Die Zentralität des Pfingsttags in der lukanischen Geschichte der frühen Kirche darf deshalb nicht übersehen werden. Zu Pfingsten, verwirklichte Gott den ersten Schritt des göttlichen Plans zur Erweiterung des Bereichs derer, die zum Volk Gottes gehören konnten, auf die Heiden. Die Anwesenheit von „Gottesfürchtigen aus allen Nationen unter dem Himmel“ (Apg 2,5,8–11) bot die Gelegenheit für die Ausgießung des Heiligen Geistes und die Neukonstituierung des „neuen“ Gottesvolks. Petrus, der diesen kairoischen Moment erkennt, verkündigt, dass dieses Ereignis den Anfang der Erfüllung der Ver-

⁷ Es wäre interessant zu erörtern, inwiefern die Neuschöpfung als pneumatologisches Motiv auch in der hebräischen Bibel im Wind (*ruach*) typologisch präfiguriert ist, den Gott über die Erde kommen lässt, um die Wasser der Flut sinken zu lassen (Gen 8,1).

⁸ Vgl. DEL COLLE, Ralph: *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*. New York: Oxford University Press, 1994.

heißung konstituiert, die durch die Worte des Propheten Joel ausgesprochen wurde:

Und es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da will ich ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch; und eure Söhne und eure Töchter sollen weissagen, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen, und eure Alten sollen Träume haben; und auf meine Knechte und auf meine Mägde will ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie sollen weissagen.

Und ich will Wunder tun oben am Himmel und Zeichen unten auf Erden,

Blut und Feuer und Rauchdampf;

die Sonne soll sich verkehren in Finsternis

und der Mond in Blut,

ehe denn der große Tag der Offenbarung des Herrn kommt.

Und es soll geschehen, wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll gerettet werden (Apg 2,17–21, Zitat aus Joel 2,28–32)

Zwei Punkte erfordern eine ausführlichere Erläuterung. Erstens weist diese Passage die Zentralität des Heiligen Geistes im neuen Werk Gottes auf und betont in klarer Weise den pneumatologischen Charakter des neuen Bundes. Hier geht es darum, die Größe des Werkes des Heiligen Geistes inmitten des neuen Gottesvolks zu unterstreichen. Auf den ersten Blick scheint der Text die „Auswirkungen“ des Werks des Heiligen Geistes auf Prophetie, Visionen und Träume zu beschränken. Die göttliche Absicht, die in der Predigt des Petrus zum Ausdruck kommt, besteht jedoch darin, den Weg für den Tag des Herrn zu bereiten; genauer gesagt: die vollständige Errettung eines jeden, der „den Namen des Herrn anrufen wird“ (Apg 2,21). Dieses Werk der Errettung ist – nicht anders als wir es im Leben Jesu gesehen haben – von Anfang bis Ende ein Werk des Heiligen Geistes. Der Geist ist – entgegen landläufiger Meinung – nicht derjenige, der lediglich für die Heiligung der Erretteten zuständig ist, sondern auch derjenige, der es *de facto* bewirkt, dass man von Neuem geboren wird (Joh 3,3–7, Tit 3,5). Mehr noch: Es ist der Geist, der in den Herzen und Leben der Individuen arbeitet, um sie auf dieses von Neuem geboren werden vorzubereiten (Joh 16,8–11). Ohne diese Gegenwart und dieses Handeln des Geistes Gottes würde niemand von seiner oder ihrer Sünde überführt werden oder das eigene Bedürfnis zur Buße und Umkehr zu Gott anerkennen.

Auf einer Ebene sind die „pfingstliche“ Erfahrung und das „pfingstliche“ Ereignis somit ein ekklesiologisches Ereignis: Das Werk des Heiligen Geistes bestand darin Parther, Meder, Elamiter – [und später] die Heiden – in den Leib Christi zu gebären und sie zu nähren. Auf einer anderen Ebene hingegen antizipiert Pfingsten, wie Petrus deutlich verkündet, den Tag des Herrn (Apg 2,17–21). Dies sollte uns, zusammen mit dem Verweis auf die Anwe-

senheit der vielen Völker in Jerusalem, davor warnen, das „alle“ in Apg 2,17 in einem exklusiv ekklesiologischen Sinn zu lesen.⁹ Das Handeln des Geistes über die Dimensionen von Raum (die Ausgießung des Geistes auf alles Volk) und Zeit („in den letzten Tagen“, die sich von Pfingsten bis zum Kommen des Gottesreiches erstrecken) hinweg erfordert ein universales Verständnis, das die Kirche (oder zumindest ihre institutionellen Grenzen) transzendiert.¹⁰

Der Geist Gottes in der endgültigen Schöpfung

Dies führt zu einem zweiten Punkt in Bezug auf die Pfingstereignisse, dem eschatologischen Charakter des Handelns des Heiligen Geistes. Das Werk des Geistes Gottes erstreckt sich nicht nur auf die ursprüngliche Schöpfung und Neuschöpfung (im Sinne von anfänglicher Errettung), sondern dehnt sich auch auf die endgültige Schöpfung aus – die neuen Himmel und die neue Erde. Die Verschiedenheit der Menschen, die sich am Pfingsttag in Jerusalem befanden, stellt nicht nur die Konfiguration des Leibes Christi dar, sondern antizipiert auch den Umfang des Reiches Gottes. Der Seher der Apokalypse bestätigt, dass die Heiligen diejenigen sind, die aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen stammen (Offb 5,9; 7,9; 21,24). Dies zeugt zusätzlich von der universalen Gegenwart und dem wirksamen Handeln des Geistes. Es ist deutlich, dass der Geist nicht nur die göttliche Einladung an den neuen Himmel und die neue Erde richtet (Offb 22,17), sondern dass er auch den Übergang für das Volk Gottes vollbringt (Off 4,1 – 2; 21,10). Dies gilt nicht nur im symbolischen Sinn, sondern genauso im Hinblick auf die Tatsache, dass kein anderer als der Geist die Kraft der Auferstehung zum Leben ist (Ez 37,1 – 14; Röm 1,4).

Gleichzeitig ist es aber wichtig zu bemerken, dass das eschatologische Werk des Geistes Gottes nicht nur das Volk Gottes, sondern auch die gesamte Schöpfung selbst miteinbezieht. Der Geist ist jene Kraft Gottes, die sowohl das Antlitz der Erde erneuert (Ps 104,30), als auch diese letztendlich neu erschafft. Ich beziehe mich hierbei nicht so sehr auf die Entstehung neuer Himmel und einer neuen Erde aus der Zerstörung der ursprünglich erschaffenen Ordnung mit Feuer (2Petr 2,12 f.), wiewohl der Geist in der Schrift durchweg mit dem reinigenden Feuer Gottes symbolisiert wird. Es geht mir hier vielmehr um den Geist, der in, mit und durch uns seufzt, um die Befreiung der Schöpfung selbst herbeizuführen (Röm 8,18 – 27). Diese letztendliche

⁹ Selbst der klassisch-pfingstliche und exklusivistische Exeget Stanley M. Horton sagt, dass das „alle“ in dieser Passage die „gesamte Menschheit“ meint, s. Hortons Kommentar zu Apg 2,17 in *The Book of Acts*. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1981, S. 38; vgl. WELKER: *Gottes Geist*, S. 259 – 313, für eine wesentlich ausführlichere Argumentation für diese Deutung.

¹⁰ Diese Universalität wird in der Predigt des Petrus im Haus des Kornelius explizit bestätigt: „Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jeglichem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“ (Apg 10,34b–35).

Schöpfung wird die Schöpfung von ihrer „Knechtschaft des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ befreien (Röm 8,21). Und der Geist ist freilich der Geist der Freiheit, und Leben im Geist bedeutet Errettung, Erlösung und Befreiung (Röm 8,17 – 21).

Der Geist, der in erster Schöpfung, Neuschöpfung und endgültiger Schöpfung wirkt, erhellt daher den dynamischen Charakter des göttlichen Heilsplans. Dies erklärt auch die Spannungen, die in unserer Zeit bestehen, eine Zeit „zwischen den Zeiten“ – eine Zeit des schon und noch nicht, um es in eschatologischen Begriffen auszudrücken. Wir antizipieren nicht nur sehnsüchtig das Kommen des Gottesreiches, sondern zelebrieren zugleich auch seine Gegenwart in unserer Mitte (Lk 17,21), und zwar genau aufgrund der Gegenwart des Geistes und seines Handelns (Lk 11,20).¹¹ Das Ziel des Handelns des Geistes ist allerdings nicht nur eine Manifestation davon, was einige *charismata* nennen, sondern die Errichtung von Recht, Frieden und Gerechtigkeit. Mit dem Propheten Jesaja gesprochen (32,15 – 17):

so lange bis über uns ausgegossen wird der Geist aus der Höhe.

Dann wird die Wüste zum fruchtbaren Lande

und das fruchtbare Land wie Wald geachtet werden.

Und das Recht wird in der Wüste wohnen

und Gerechtigkeit im fruchtbaren Lande.

Und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein,

und der Ertrag der Gerechtigkeit wird ewige Stille und Sicherheit sein.

Damit ist der Geist die universale Gegenwart und das universale Handeln Gottes schlechthin. Er ist eine Universalität, die sowohl die äußerlichen Strukturen der natürlichen und menschlichen Welt als auch die internen Dimensionen des menschlichen Herzens durchdringt. Ebenso stellt er eine Universalität dar, die sich über das gesamte Werk Gottes ausdehnt, von der ursprünglichen Schöpfung, über die Neuschöpfung bis hin zur letzten eschatologischen Schöpfung. Nachdem wir nun also dieses pneumatologische Grundgerüst aufgestellt haben, ergibt sich folgende Frage: Wie kann dieser pneumatologische Blick ein theologisches Verständnis ermöglichen, das dem Phänomen gerecht wird, das wir gegenwärtig als Pluralität der Religionen bezeichnen?

¹¹ Mehrere Bibelübersetzungen sprechen in Lk 11,20 vom „Finger Gottes“. Die meisten Gelehrten sind sich darüber einig, dass sich Jesu Anspielung auf den „Finger Gottes“ bei der Dämonen-austreibung auf den Heiligen Geist bezieht, und dies typisch matthäischer Sprachstil (Mt 12,28) ist; vgl. die Kommentare zu dieser Perikope von D. A. Carson (zu Matthäus) und Walter Liefeld (zu Lukas) in GAEBELEIN, Frank E u. a. (Hg.): *Matthew – Mark – Luke*, Bd. 8. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984 (The Expositor's Bible Commentary: With the New International Version of the Holy Bible) S. 289 und entsprechend S. 951.

Umriss einer pneumatologischen *theologia religionum*

In diesem Abschnitt sollen drei größere Ziele angestrebt werden. Nachdem wir das biblisch-theologische Fundament für einen pneumatologischen Ansatz gelegt haben, möchte ich zunächst die theologische Begründung dieses Projekts formulieren. Sodann sollen die Grundaxiome einer pneumatologischen *theologia religionum* beschrieben werden und ausblickhaft gezeigt werden, wohin sie uns theologisch führen. Schließlich sollen die Ziele, Aufgaben und die Methodik einer pneumatologischen Theologie der Religionen identifiziert werden.

Gründe für einen pneumatologischen Zugang zu den Religionen

Ein pneumatologischer Zugang zur Theologie der Religionen hat meines Erachtens mehrere Vorteile. Der wichtigste Vorzug besteht darin, dass ein solcher Ansatz von einer trinitarischen Theologie motiviert ist und diese zugleich belebt. Einfach ausgedrückt: nur eine genuin pneumatologische Theologie ist eine wirklich trinitarische Theologie. Dies liegt zum Teil daran, dass Christen nicht vom Heiligen Geist sprechen können, ohne zugleich von der ersten oder der zweiten Person des trinitarischen Gottes zu reden. Der Geist ist das Symbol der Vermittlung und Beziehung schlechthin. Augustinus verstand den Geist beispielsweise als die Liebe, die zwischen dem Liebenden (Vater) und Geliebtem (Sohn) besteht. Karl Barth zufolge offenbart uns der Geist (d. h. er ist das „Offenbarsein“ dessen), was der Offenbarer (Vater) offenbart hat (Sohn). Eine weitere trinitarische Analogie betrachtet den Geist als den Hauch, der die Vermittlung zwischen dem Sprecher (Vater) und dem gesprochenen Wort (Sohn) bewirkt (Gen 1,1 – 3). Andere theologische Schemata, die denselben Gedanken erklären, stellen den Geist als vermittelnd zwischen dem Geheimnis des transzendenten Vaters und der Enthüllung (Offenbarung) des immanenten Sohnes dar; zwischen dem primordialen Alpha und dem eschatologischen Omega; zwischen der Schöpfung und der Erlösung; zwischen Welt und Kirche; zwischen Natur und dem Reich Gottes und so weiter. Freilich besteht in verschiedener Hinsicht die Gefahr, einer götzdienerischen Überhöhung des Geistes bei gleichzeitiger Vernachlässigung oder Subordination des Wortes, ebenso wie man andererseits einer götzdienerischen Anbetung Jesu ohne Vater und Geist unterliegen kann. Dennoch bin ich der Überzeugung, dass eine ernsthafte theologische Reflexion in der heutigen Zeit den Schwerpunkt auf die relationalen und vermittelnden Potentiale der Pneumatologie legen sollten, anstatt das „stille Glied“ der Trinität zu vergessen, wie es vorausgehende Generationen getan haben.

Ich schlage vor, dass ein Weg zu einem robusten Trinitarianismus darin besteht, die patristische Metapher von Wort und Geist als „die beiden Hände

des Vaters“ einer erneuten Betrachtung zu unterziehen.¹² Im Kern geht es darum, dass das Wort Konkretheit darstellt – wie etwa in Jesus von Nazareth und dem Zeugnis der Schrift –, also historische Besonderheit und menschliche Erfahrung der Objektivität. Der Geist stellt die Dynamik des Gesalbten dar – wie etwa in Christus und im lebendigen, inspirierten und erleuchtenden Wort Gottes –, also kosmische Relationalität und die menschliche Erfahrung der Subjektivität. Diese Kategorien sollen nicht wörtlich, sondern in ihrer heuristischen und metaphorischen Funktion verstanden werden. Ihr Sinn besteht darin, uns zu vergegenwärtigen, dass Gott alles, was er tut, durch seine beiden göttlichen Hände tut: Gottes Handeln geschieht in und durch Wort *und* Geist.¹³ Wenn dies der Fall ist, dann verfehlt jede Beurteilung, die eines dieser beiden Aspekte im Handeln Gottes vernachlässigt, den Kern bzw. die Essenz jenes Werkes oder jener Realität.

Diese Zusammengehörigkeit von Wort und Geist erlaubt es, die Vorteile eines pneumatologischen Theologieansatzes von mehreren Blickwinkeln aus beurteilen. Für die Theologie bedeutet dies, den biblischen Kontext und Horizont mit dem zeitgenössischen Kontext und Horizont im Denken zusammenzuführen. Für die Lehre heißt dies, dass die Glaubensartikel sowohl in Treue zu den Zeugnissen der Vergangenheit als auch in ihrer Relevanz für die Anforderungen der Gegenwart artikuliert werden sollten. Die wichtigsten Folgen ergeben sich jedoch hinsichtlich der Methodik: theologische Reflexion umfasst die Heilige Schrift, die Tradition, die Vernunft und die Erfahrung, die jeweils als Schnittstelle von Wort und Geist zu betrachten sind.¹⁴ So ist die Heilige Schrift beispielsweise das Wort Gottes, wenngleich sie Christus als den Logos bezeugt, gleichzeitig ist die Heilige Schrift aber auch als textliches

12 Die Anfänge dieser Metapher reichen auf Irenäus zurück, s. IRENÄUS: *Adversus haereses/Gegen die Häresien: Griechisch, latein, deutsch*, hg.v. Norbert BROX. Freiburg: Herder, (Fontes Christiani 8), Kap. IV. Vorrede, 4. Ich bevorzuge dieses trinitarische Modell gegenüber einem kommunitarischen Modell, wie es zur Zeit von Befürwortern eines sozialen Trinitätsansatzes verfochten wird, weil dieses m. E. besser geeignet ist, die Zentralität des Gemeinschaftsaspektes zu bewahren, der den kommunitarischen Modellen eigen ist, zugleich aber frei von deren tritheistischen Tendenzen ist.

13 Das bedeutet nicht, dass einige Dinge als Manifestation des Wortes und andere als Manifestation des Geistes zu verstehen sind, sondern dass Wort und Geist untrennbare Aspekte *aller* Dinge sind. Demnach besteht die Universalität des Wortes (der kosmische Christus) ebenso wie die Partikularität des Geistes (welche die differenzierte Ordnung der determinierten Dinge hervorhebt und wertschätzt) eben darin, dass beide Aspekte einander inhärent sind und einander informieren, wie es im patristischen Begriff der *circumcessio* und dem griechischen Begriff der *perichoresis* zum Tragen kommt. Zum Aspekt der Partikularität vgl. GUNTON, Colin E.: *The One, the Three, and the Many: God, Creation, and the Culture of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, S. 180 – 209.

14 Das verhält sich kongruent zu dem, was das Wesleyanische Quadrilateral genannt worden ist. Ich verteidige die Tragfähigkeit des Wesleyanischen Quadrilaterals für die evangelikale theologische Methode im zweiten Teil meines Artikels *The Demise of Foundationalism and the Retention of Truth: What Evangelicals Can Learn from C. S. Peirce*. In: *Christian Scholar's Review* 29 (2000), S. 563 – 588.

Produkt vom Geist inspiriert und erleuchtet. Die Tradition ist der Interpret des Wortes Gottes, wenngleich sie vom Geist im Interpretationsprozess geleitet ist (vgl. die Entstehung des neutestamentlichen Kanons). Die Vernunft ist beides, Logos (Joh 1) und Geist, als Sinn und Interpret Gottes (1Kor 2,10b.f.). Erfahrung ist beides zugleich: konkret (als Erfahrung Christi) und dynamisch (als Erfahrung des Geistes), wenngleich sie letztendlich Erfahrung Gottes ist (Christus als Repräsentation des Vaters und der Geist als Gegenwart des Vaters). Die Pointe ist, dass der Dualismus zwischen Wort und Geist überbrückt wird und relationale Verbindungen in einem trinitarischen Zusammenhang gesehen und wieder stark gemacht werden. Um diese Aspekte eines pneumatologischen Ansatzes jedoch besser einschätzen zu können, müssen wir die sie bestimmenden Axiome untersuchen.

Grundaxiome einer pneumatologischen Theologie der Religionen

Unser Zwischenfazit lautet: Eine pneumatologische Theologie der Religionen ist ein robuster trinitarischer Ansatz, der hohes Potential birgt, größtenteils jedoch unerforscht geblieben ist.¹⁵ Wenn wir also einräumen, dass alle Werke Gottes durch Wort und Geist geschehen, dann können die folgenden drei Thesen innerhalb eines trinitarischen Rahmens entfaltet werden.

These 1: Gott ist durch den Geist universal gegenwärtig und handelnd wirksam. Die Artikulation dieser universalen Gegenwart und dieses universalen Handelns ist die Aufgabe einer Fundamentalpneumatologie, die sich der Erforschung der pneumatologischen Dimensionen der gesamten geschaffenen Ordnung zuwendet.¹⁶ Die Fragen, die in diesem Zusammenhang auftauchen, umfassen unter anderem die folgenden: Wie ist der Geist in der Schöpfung identifizierbar – im Kosmos, in der Natur, in der Geschichte der Menschheit und in der menschlichen Erfahrung? Wenn Politik und Ökonomie Elemente menschlicher Gesellschaften sind, wie verhält sich der Geist zu diesen Bereichen menschlichen Lebens? Wenn Kunst und Religion Elemente menschlicher Kulturen sind, was sind die Absichten des Geistes in diesen Bereichen menschlicher Erfahrung? Auf welche Weise erhält der Geist diese

15 Vgl. z. B. VANHOOZER, Kevin J.: Does the Trinity Belong in a Theology of Religions? On Angling the Rubicon in the "Identity" of God. In: DERS.: *The Trinity in a Pluralistic Age*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997, S. 41–71 und die drei Essays von Rowan Williams, Gavin D'Costa und Christoph Schwöbel zum Potential trinitarischer Theologie für die Theologie der Religionen in Teil 1 von D'COSTA, Gavin (Hg.): *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990 (Faith Meets Faith Series). Eine ältere, weniger umfangreiche, aber immer noch aufschlussreiche Arbeit ist PANIKKAR, Raimundo: *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*. New York: Orbis Books, 1973.

16 Zur weiteren Erläuterung vgl. YONG, Amos: On Divine Presence and Agency: Toward a Foundational Pneumatology. In: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3, Nr. 2 (2000), S. 137–188, hier S. 163–184.

Dimensionen menschlichen Lebens und wie spiegeln diese die Gegenwart und das Handeln des dreieinigen Gottes?¹⁷

These 2: Gottes Geist ist der Lebenshauch der imago dei in allen menschlichen Wesen und die Bedingung aller menschlichen Beziehungen und Gemeinschaften. Dies bedeutet, dass jedem menschlichen Individuum eine pneumatologische Dimension zu Eigen ist, welche intersubjektive Kommunikation, interpersonale Beziehungen und intentionales, rationales, moralisches und geistliches Leben erhält.¹⁸ Alle menschliche Beschäftigung mit dem „Anderen“ – sei es nun, dass das Andere ein menschliches Gegenüber, die Welt oder das Göttliche ist – sind pneumatologisch vermittelt. Dies ist zunächst und vor allem eine ontologische und keine soteriologische Aussage (daher Gen 2,7 in Bezug auf den Lebenshauch und Apg 17,28 in Bezug auf unser gemeinsames Leben in Gott).¹⁹ Es ist aber auch die Behauptung, dass menschliche Wesen nichts anderes als Individuen-in-Gemeinschaften sind, dazu befähigt durch den Geist Gottes. Mit anderen Worten: Wir leben, denken, kommunizieren und verhalten uns als Geist-Wesen und unser Fragen nach letzter Realität entspringt unserem Sein in Gemeinschaften (jeder von uns gehört verschiedenen Gemeinschaften an, denen er oder sie graduell unterschiedlich verpflichtet ist). Ich werde später noch einmal darauf zurückkommen, wie wichtig es ist, den gemeinschaftlichen Kontext sämtlicher religiöser Fragen zu verstehen. An dieser Stelle ist es aber erforderlich, die fundamentale menschliche Gemeinsamkeit – als pneumatologisch situierte Individuen-in-Gemeinschaften – zu betonen, die menschliche Unterschiede in Geschlecht, Rasse, Ethnie, Klasse und freilich Religion transzendiert. Gleichzeitig deutet die Tatsache, dass der Mensch durch Wort und Geist konstituiert ist, auf die objektive und subjektive Natur des menschlichen in-der-Welt-Seins hin. Dies erfordert ein Anerkennen der menschlicher Fehlbarkeit und eine menschliche

17 Der trinitarische Charakter dieses pneumatologischen Vorschlags, der Geist nicht nur im Verhältnis zu Gott, sondern auch im Verhältnis zur Welt definiert, sollte nicht unterschätzt werden. Es ist der trinitarische Rahmen, der diese pneumatologische Theologie der Religionen als spezifisch christliche auszeichnet und sie von einer hinduistischen Theologie der Religionen unterscheidet, bei der alle Dinge Atman im Gegenüber zu Brahman sind, oder von einer buddhistischen Philosophie der Religionen, welche die Interdependenz aller Dinge hervorhebt, oder von einer neokonfuzianistischen Metaphysik der zehntausend Dinge, die vom „sehr großen Äußersten“ ausgehen.

18 So lautet die These von SMITH, Steven G.: *The Concept of the Spiritual: An Essay in First Philosophy*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1988, der auf den Arbeiten von Martin Buber aufbaut, vgl. auch DABNEY, D. Lyle: *Otherwise Engaged in the Spirit: A First Theology for the Twenty-first Century*. In: MOLTSMANN, Jürgen u. a. (Hg.): *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, S. 154–163.

19 Schließt dies nicht auch an die johanneische Aussage an, dass der Logos „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1,9, Hervorhebung A. Y.) ist? Ich verstehe Textstellen, in denen beschrieben wird, wie der Geist Gottes bestimmte Individuen verlässt (z. B. 1Sam 16,14), als funktional im Sinne einer Beschreibung einer Beziehung zu Gott, nicht als ontologische Aussage über ihr Menschsein als solches.

Offenheit, einander in gegenseitiger Demut zu begegnen, als ob wir durch ein trübes Glas hindurch blickten (1Kor 13,12).²⁰

Aus diesen Erwägungen folgt *These 3: Die Religionen der Welt werden, ebenso wie alles andere, das existiert, von Gottes Geist im Rahmen der göttlichen Vorsehung und Absicht erhalten.*²¹ Wenn ich auch später wesentliche Qualifizierungen dieser These vornehmen werde, ist es wichtig, sie hier ausdrücklich zu erwähnen. Wenn man nicht behaupten will, dass alle Formen und Ausdrucksweisen menschlicher Kultur widergöttlich sind, kann man nicht eine einzelne Dimension menschlicher Kultur willkürlich herauszunehmen – etwa den religiösen Aspekt – und diese, wie es frühere Generationen getan haben, als lediglich menschliche Anstrengung, Gott zu erreichen, oder gar als dämonisch bezeichnen. Vielmehr spiegeln alle menschlichen Unternehmungen entweder Gottes zulassenden oder aktiven Willen in Bezug auf die letzten göttlichen Absichten, die sich auf die vollständige Offenbarung Jesu Christi und des nahenden Gottesreichs konzentrieren. Dies sollte in Bezug auf die Religionen nicht anders sein. Es würde, wie Clark Pinnock beobachtet hat, „befremdlich erscheinen, wenn sich der Geist ausgerechnet aus der Sphäre der Kultur heraushalten würde, in der die Menschen Sinn suchen. Wenn Gott sich Sündern zuwendet, ist es schwer zu verstehen, warum er dies nicht auch im Bereich der Religion tun sollte.“²² Kurzum ein pneumatologischer Ansatz der Religionen ermöglicht eine inklusive Methodik und Hermeneutik anstelle einer monologischen, die apriorisch festlegt, dass alle Religionen jenseits der Grenze der göttlichen Gegenwart und des göttlichen Handelns liegen. Ich möchte behaupten, dass die vorhergehenden Beobachtungen die latente Sprengkraft einer pneumatologischen (lies: trinitarischen) Theologie herausstellen, traditionelle Sackgassen zu überwinden, die weiterführende Entwicklungen in der Religionstheologie verhindert haben. Drei Aspekte sollen hier besonders genannt werden.

Erstens ist die Pneumatologie der Schlüssel, um den Dualismus zwischen christologischer Partikularität und dem kosmischen Christus aufzusprennen. Wenn man sich vor Augen führt, dass der historische Jesus durch nichts anderes als durch den Geist Gottes derjenige gewesen ist, der er war, und dass der auferstandene Christus durch die Kraft des Geistes Gottes auferweckt worden ist, dann löst sich das Entweder/Oder von Partikularität/Universalität auf. Vielmehr müssen alle Dinge – in konsistenter trinitarischer Manier – als

20 Vgl. SMITH, James K. A.: *The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, für den diese epistemische Trübung im Zusammenhang mit der Distanz zwischen Subjekt und Objekt steht. Sein wesentlicher Beitrag liegt jedoch in der Argumentation, dass diese Distanz der Schöpfung selbst inhärent ist – eine Schöpfung, die vom Schöpfer als gut erklärt worden ist – statt eine Folge des Sündenfalls zu sein.

21 So der Vorschlag von DI NOIA, Joseph A.: *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992, S. 65 – 107.

22 Vgl. PINNOCK: *Flame of Love*, S. 203.

die Schnittstelle von Wort und Geist gesehen werden, was sowohl den historischen Jesus und den kommenden Christus als auch die dynamische Gegenwart und das dynamische Handeln Gottes in der Welt einschließt. In dieser Konzeption ist der Geist gewiss der Geist Jesu, wie auch Jesus derjenige ist, der durch den Geist Gottes gesalbt ist (Apg 10,38). Diese Wechselseitigkeit darf jedoch den weiteren trinitarischen Rahmen nicht verdunkeln, wonach der Geist gleichzeitig auch der Geist Gottes ist, ebenso wie Jesus der Sohn Gottes ist.

Zweitens ist die Pneumatologie der Schlüssel dafür, die Spannung zwischen der – traditionell formuliert – spezifischen und natürlichen Offenbarung zu verstehen, d. h. zwischen dem Heiligen und dem Profanen oder zwischen der Kirche und der Welt. Diese Kategorien wurden vormals mit denen, die errettet sind, und denen, die verloren sind, in Verbindung gebracht: Die spezifische Offenbarung war für die Errettung notwendig, während die natürliche Offenbarung lediglich zur Verdammnis reichte. Ein pneumatologisches Verständnis der Errettung ist dagegen dynamisch und erfordert eine triadische Rekategorisierung im Sinne des „ich wurde errettet“, „ich werde errettet“ und „ich werde errettet sein“. (Die Frage nach der Errettung von Säuglingen, mental beeinträchtigten Personen usw. klammere ich hier aus.) In diesem Rahmen muss die Bekehrung selbst als ein mehrschichtiger Prozess verstanden werden, der kognitive, moralische, affektive, geistliche, gesellschaftspolitische, religiöse und andere Dimensionen der menschlichen Erfahrung mit einbezieht.²³ Mein Argument ist, dass eine pneumatologische Perspektive, sowohl in Bezug auf die Offenbarung als auch in Bezug auf das Heil, den Fokus auf den dynamischen Prozess statt auf unlösbare Dualismen legt. Dies spricht einem Verständnis von „spezifischer“ und „natürlicher“ Offenbarung nicht seinen Wert ab, ebensowenig verwirft es die althehrwürdige Formel des *extra ecclesiam nulla salus* („keine Errettung außerhalb der Kirche“). Es relativiert allerdings die Bedeutung theologischer Kategorien angesichts der historischen Kontexte, in denen sie auftreten, und fordert eine Neubewertung ihrer Bedeutungen innerhalb der weiteren Zusammenhänge der Heiligen Schrift, der gesamten geschichtlichen und räumlichen Spannweite menschlichen Lebens und der menschlichen Erfahrung, sowie des eschatologischen Horizonts.

23 Hier stütze ich mich auf die Kategorien von GELPI, Donald L.: *The Turn to Experience in Contemporary Theology*. New York: Paulist Press, 1994, S. 134–136, der sich wiederum die Konzepte Bernard Lonergans zu eigen macht, vgl. LONERGAN, Bernard J. F.: *Method in Theology*, übers. v. Johannes BERNARD. Leipzig: St. Benno, 1991, S. 241–247. Man könnte behaupten, dass meine Verbindung von prozesshafter Soteriologie mit pneumatologischer *theologia religionum* schon durch Jonathan Edwards vorgezeichnet wurde. Gerald McDermott stellte heraus, dass die Lehre der ursprünglichen und prozesshaften Offenbarung (die *prisca theologia*), welche die Schöpfung als typologische oder semiotische Hinweise auf die Gottheit und die Errettung als dispositional auffasst, zentral für die Faszination waren, welche die nicht-christlichen Religionen auf die puritanischen Theologen des 18. Jahrhunderts ausübten. S. MCDERMOTT, Gerald R.: *Jonathan Edwards Confronts the Gods: Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faiths*. New York: Oxford University Press, 2000.

Schließlich soll auf die oben erwähnte Sicht auf Religion eingegangen werden. Traditionellerweise wird evangelikales Christentum als das kognitive Bewusstsein eines Individuum von seiner lebendigen Beziehung mit Jesus bestimmt (sei diese sakramental oder anders vermittelt). Das impliziert, dass alle anderen Religionen falsch sind, d. h. sie stellen entweder erfolglose menschliche Bemühungen dar, Gott zu erreichen, oder aber sie sind durch den Teufel und seine Dämonen inspiriert. Damit wird jedoch sowohl die Universalität des Geistes als auch die dynamische Natur des göttlichen Handelns außer Acht gelassen. Hinsichtlich der Religionen bedeutet dies, dass religiöse Traditionen dynamisch sind, dass es Realitäten sind, die in ständiger Entwicklung sind, und dass es schwer ist, klare und feste Trennlinien zwischen Religion und Kultur, ebenso wie zwischen den einzelnen Religionen zu ziehen.²⁴ Vor diesem Hintergrund ist es besser, die Religionen im Dienst göttlicher Absichten zu sehen, in größerem oder geringerem Maße, je nach Stadium ihrer Evolution. Die christliche Tradition ist, wie Barth bemerkt hat, von den Wechselfällen der Geschichte ebenso wenig ausgenommen wie von der Gegenwart und dem Handeln des Geistes Gottes. Es gibt ebenso viel Schwäche und dämonische Aktivität innerhalb des Christentums wie außerhalb. Darüber hinaus ist es schwer zu bestimmen, wo das „Judentum“ aufhört und das „Christentum“ beginnt – etwa wenn es um die beidseitige Verpflichtung zum Monotheismus oder ihre ethischen Codices geht. Die Pneumatologie ermöglicht es uns, diese Kategorien zu transzendieren, und dabei ihre kontextuelle statt absolute Gültigkeit anzuerkennen.

Ich will damit sagen, dass ein pneumatologischer Zugang zu den Religionen Alternativen zu den traditionellen Sackgassen aufweist und neue, relationale Kategorien bietet, die eine weiterführende Untersuchung ermöglichen.²⁵ Dies geschieht auf negative und positive Weise: In negativer Hinsicht wird es möglich, die statischen Dualismen aufzusprengen, die von traditionellen theologischen Rahmenbedingungen gesetzt werden, und in positiver Hinsicht wird ein robuster trinitarischer (lies: relationaler, holistischer) Rahmen für

24 Vgl. die faszinierende Geschichte der Bewegung einer New Age Gruppe hin zur östlichen Orthodoxie von den 1960er bis zu den 1980er Jahre, die Phillip Charles Lucas in *The Odyssey of a New Religion the Holy Order of MANS from New Age to Orthodoxy*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999 vorgelegt hat. Auf einer empirischen Ebene kann die Heilige Ordnung der MANS als eine dynamische Konvergenz verschiedener kultureller und religiöser Einflüsse beschrieben werden, die zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Laufbahnen aufweisen. Freilich ist die Religionsgeschichte ebenso erfüllt von gegenseitigen Befruchtungen der verschiedenen religiösen Traditionen, wie vom Entstehen neuer Bewegungen aus älteren und dem Aussterben von Traditionen.

25 Das habe ich in *The Turn to Pneumatology in Christian Theology of Religions: Conduit or Detour?* In: *Journal of Ecumenical Studies* 35, Nr. 3/4 (1998), S. 437 – 454 ausführlich behandelt. Eine ergänzende aktuelle Diskussion zur Zentralität der Pneumatologie in einer trinitarischen Religionstheologie findet sich in D'Costa, Gavin: *The Meeting of Religions and the Trinity*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000, S. 109 – 132.

die theologische Reflexion neu belebt und angeregt. Geist ist zuallererst vermittelnd und relational.

Die Ziele, Aufgaben und Methodik einer pneumatologischen Theologie der Religionen

Die vorhergehende theologische Argumentation eröffnet den notwendigen Raum, um einen pneumatologischen Zugang zu den Religionen zu konzipieren und anzuwenden. Die übergreifenden Reflexionskategorien leiten sich vom selben pneumatologischen Symbol ab. Wie bereits bemerkt, stellt der Heilige Geist das theologische Symbol für die Gegenwart und das Handeln Gottes in der Welt dar. Pneumatologie im weitesten Sinn, umfasst jedoch auch die Verschiedenheit menschlicher, sozialer und sogar dämonischer „Geister“. Dies erfordert eine dritte Kategorie, die flexibel genug ist, diese pluralistische Sphäre des Geistigen zu fassen. Daher möchte ich behaupten, dass eine pneumatologische Theologie der Religionen hinsichtlich der Kategorien „göttliche Gegenwart“ und „göttliches Handeln“ ebenfalls diese genannte Realität einer intensiveren oder schwächeren göttlichen Gegenwart bzw. Aktivität – oder anders gesagt: die Möglichkeit göttlicher Abwesenheit – in den Blick nehmen muss.

Um mit größerer Genauigkeit zu definieren, was diese Kategorien – göttliche Gegenwart, göttliches Handeln, göttliche Abwesenheit – leisten oder nicht leisten können, möchte ich an dieser Stelle eine Warnung einfügen. Das Ziel einer pneumatologischen Theologie der Religionen kann keinesfalls darin bestehen, dogmatisch oder präzise Aussagen zu machen, wie „Genau hier ist der Geist Gottes!“ Die Fehlbarkeit und Endlichkeit, die alle menschlichen Beziehungen und alle menschliche Erkenntnis im Allgemeinen begleitet, verbietet das. Freilich können und sollen evangelikale Christen, die an die charismatische Gabe der Geisterunterscheidung glauben, von dieser Gabe Gebrauch machen. Doch obwohl Gott alles, was er tut, durch Wort und Geist vollbringt, ist es ebenso unbestreitbar, dass die volle Erscheinung von Wort und Geist in der Welt durch die Sünde verzerrt, verfremdet und sogar zerstört worden ist. Anders ausgedrückt: die Dinge in der Welt – einschließlich der zu religiösen Traditionen gehörenden Rituale, Dogmen, Mythen, Texte, Gemeinschaften, Praktiken, Moralvorstellungen und so weiter – spiegeln Wort und Geist nicht in einer reinen Form wider. Vielmehr reflektiert jedes Ding, und genauer gesagt jede religiöse Realität oder jedes religiöses Ereignis, nicht nur Wort und Geist in stärkerer oder schwächerer Intensität, sondern auch menschliche, vielleicht sogar dämonische Geister. Nicht nur im erkenntnistheoretischen und ontologischen Sinne, sondern auch phänomenologisch gesprochen, können Gottheit, Menschheit und das Dämonische nicht von-

einander getrennt verstanden werden; jede von ihnen bezieht ihre jeweilige Bedeutung und Realität nicht unwesentlich aus den anderen beiden. Geistliche Unterscheidung kann daher nicht dabei stehen bleiben, eine religiöse Realität einfach als göttlich, menschlich oder dämonisch zu klassifizieren, da die menschliche Geschichte weder die Gottheit, noch die Menschheit noch das Dämonische in ihrer reinen Form enthält.²⁶ Eine klare Unterscheidung sollte hingegen nicht nur anzeigen können, wo Gott der Geist am Wirken ist und wo er es nicht ist, sondern auch wo andere Geister in der gleichen Sache am Wirken sind.

Hier kann die Bedeutung der pneumatologischen Kategorien nun klar herausgestellt werden: Während die Kategorie der *göttlichen Gegenwart*, die die Realität Gottes charakterisierende Wahrheit, Güte, Schönheit und Heiligkeit bezeichnet, verweist *göttliche Abwesenheit* auf die falsche, böse, hässliche und profane Existenz der gefallenen Welt. Das Symbol der *göttlichen Handlung* ist daher dynamisch und vermittelnd, indem es die Aufmerksamkeit auf die Tatsache richtet, dass jedes Ding in ständiger Bewegung ist, entweder zu seinem göttlich gesetzten Seinsgrund hin oder von diesem weg. Aufgrund des Wesens der Religionen der Welt ist es selbstverständlich geboten, dass alle drei pneumatologische Kategorien zum Zuge kommen. Es ist überflüssig zu sagen, dass der Gegenstand der Unterscheidung der Geister darin besteht, die Gegenwart bzw. Abwesenheit des Göttlichen in ihrer unterschiedlichen Intensität in den jeweiligen religiösen Phänomene konkret und punktuell in Raum und Zeit zu identifizieren. Nicht weniger wichtig ist aber auch die Fähigkeit, den Verlauf der historischen Entwicklungsprozesse des jeweiligen Phänomens nachzuvollziehen, egal ob dies nun in moralischen, religiösen, geistlichen oder theologischen Begriffen geschieht. Ich bin davon überzeugt, dass eine unangemessene Unterscheidung der Dynamik und Komplexität des Geistes und der Geister die Achillesferse eines jeden pneumatologischen Ansatzes in der *theologia religionum* darstellt.²⁷

Unterscheidung erfordert allerdings Kriterien. An dieser Stelle verschafft sich die christliche Norm von Jesus Christus erneut Geltung: „Niemand kann Jesus den Herrn heißen ohne durch den Heiligen Geist.“ (1Kor 12,3). Hier scheint es, als ob diejenigen von uns, die einen pneumatologischen Ansatz in der *theologia religionum* ausloten, erneut der Partikularität Jesu Christi gegenüberstehen. Einerseits könnte man zugeben, dass Pneumatologie letzt-

26 Diesen Aspekt entfalte ich in YONG, Amos: Spiritual Discernment: A Biblical-Theological Reconsideration. In: MA, Wonsuk; MENZIES, Robert P.; SPITTLER, Russell P. (Hg.): *The Spirit and Spirituality: Essays in Honour of Russell P. Spittler*, Bd. 24. London: T&T Clark, 2004 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series), S. 83 – 107.

27 Die These, dass dies der Schlüssel zu einer robusten evangelikalischen *theologia religionum* ist, habe ich anderenorts bereits vertreten, vgl. YONG, Amos: Whither Theological Inclusivism? The Development and Critique of an Evangelical Theology of Religions. In: *Evangelical Quarterly* 71, Nr. 4 (1999), S. 327 – 348. Freilich ist der Inklusivismus, den ich jetzt verteidige, stärker methodisch und hermeneutisch als theologisch.

endlich doch der Christologie untertan ist, zumindest insofern es darum geht, den Geist zu unterscheiden. Andererseits stellt sich aber die Frage, ob diese „Formel“ dazu dienen kann das komplexe Verhältnis zwischen Pneumatologie und Christologie endgültig zu lösen, indem sie erstere der letzteren unterordnet. Ist es nicht der Fall, dass – wie alle Formeln – auch diese nicht sakrosankt ist, schon gar nicht wenn sie auf legalistische und starre Weise verstanden wird? Nicht zuletzt hat Jesus ja selbst davor gewarnt, dass es solche geben wird, die ihn „Herr“ nennen werden, ihn aber offenbar nicht kennen, da ihr Leben nicht die entsprechende Frucht (des Geistes Gottes, sollte hier hinzugefügt werden, gemäß Gal 5,19 – 23; vgl. Mt 7,15 – 23) hervorbringt. Die zuvor genannte Norm Jesu Christi ist demnach nur in und durch die Macht des Heiligen Geistes anwendbar. Während also das Unterscheiden des Geistes auf engste mit Christus verbunden ist, darf dies nicht auf eine Weise verstanden werden, die den Geist Christus unterordnet – etwa in einem simplistischen Sinne von „Ah, hier wird Jesus Christus als Herr bekannt, ergo Gegenwart und Handlung des Geistes, Punkt!“ – oder in einer Weise, die den Geist dem Wort untertan macht. Vielmehr definieren sich Wort und Geist gegenseitig als die „zwei Hände des Vaters“.²⁸ Dies sollte uns für das prozesshafte und ambivalente Wesen der Unterscheidung sensibilisieren. Die Unterscheidung des Geistes oder der Geister kann – um es kurz zu sagen – niemals vollständig sein.

Das übergreifende Ziel einer pneumatologischen Theologie der Religionen ist demzufolge das fortwährende Unterscheiden des Heiligen Geistes und der Verschiedenheit der Geister in der Welt und in den Religionen. Dieses Ziel umfasst drei Aspekte, die nicht unbedingt in einer bestimmten Reihenfolge stehen müssen: die Religionen als menschliches Phänomen zu verstehen; die Beziehung zwischen dem göttlichen und diesem menschlichen Phänomen in all ihrer Vielfältigkeit zu verstehen; und, wo dies möglich ist, das Göttliche vom Dämonischen zu unterscheiden. Die Erfassung des Phänomens Religion ist daher zumindest teilweise eine empirische Aufgabe, die einen interdisziplinären Ansatz erfordert. Die theologische Interpretation des entsprechenden Datenmaterials stellt einen fortlaufenden komparativen Prozess dar. Diese Aspekte sollen in knappen Zügen ausgeführt werden.

Die Unterscheidung des Geistes und der Geister in den Religionen der Welt muss mit der empirischen Realität dieser Traditionen beginnen und erfordert daher eine interdisziplinäre Methodologie. Theologen, die versuchen, das Phänomen der zu Religion verstehen, sind auf Historiker, Ethnologen, Soziologen, Psychologen und religiöse Akteure, angewiesen, die sie mit dem

28 An dieser Stelle bekenne ich meine Sympathien für die Kritik der östlichen Orthodoxie, derzufolge das *filioque* in der Westkirche zu einer Unterordnung des dritten Glaubensartikels unter den zweiten geführt hat. Freilich besteht auch die Gefahr einer umgekehrten Subordination, die wir ständig im Blick behalten müssen. Ein weiterführender Weg besteht m. E. darin, die Pneumatologie in eine robuste Trinität auszuweiten, vgl. meine Abhandlung in YONG, Amos: *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*. Aldershot: Ashgate, 2002 (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies).

Gegenstand ihrer Reflexion vertraut machen. Auf einer anderen Ebene sollten Theologen auf Akteure aus dem pastoralen und missionarischen Dienst hören, die in dem konkreten Umfeld arbeiten, in der die jeweiligen Traditionen gepflegt werden. Freilich schließt dies die eigene persönliche Beobachtung und Teilnahme nicht aus, zumal Theologen ihre eigenen persönlichen Erfahrungen mit einer bestimmten religiösen Tradition nicht ignorieren können. Aus diesem Grund sollten sie dem Zeugnis von Insidern und Outsidern bezüglich ihrer Erfahrung mit dieser Tradition Beachtung schenken. Anderenfalls findet die theologische Arbeit isoliert in einem Elfenbeinturm statt, der von der empirischen Realität der religiösen Traditionen abgeschieden ist. Die empirische Realität zu erfassen, ist eine komplexe und aufwändige Aufgabe, die die Fähigkeiten eines einzelnen Menschen übersteigt. Kurz gesagt, fordert das Bewusstsein für die unsere Zeit kennzeichnende religiös plurale Welt von einem Theologen, dass er von der Arbeit anderer Fachleute der Religion lernt. Eine relevante und wahre Theologie der Religionen baut auf einer empirischen Auseinandersetzung mit der Welt der Religionen auf und muss als solche von verschiedenen Perspektiven und Ansätzen her entwickelt werden.

Was aber tut man, wenn man das entsprechende Datenmaterial sammelt? Es ist unvermeidlich, dass das Datenmaterial während des Erhebungsprozesses kategorisiert wird. Eine faire Kategorisierung erfordert jedoch, dass die Aufmerksamkeit auf die Kategorien gerichtet wird, die sich aus den religiösen Traditionen, mit denen man sich auseinandersetzt, selbst ergeben. Mit anderen Worten: Eine sachgetreue und wahre Interpretation des Buddhismus muss beispielsweise besondere Aufmerksamkeit darauf richten, wie Buddhisten einander, die Welt und das in ihren Augen ultimativ Reale verstehen, und wie sie miteinander interagieren. Die eigene Darstellung des Buddhismus sollte von aktiven Buddhisten als authentische Repräsentation ihrer Erfahrung und Tradition erkannt und angenommen werden können. Man sollte sich hüten, religiös anderen fremde Kategorien aufzuerlegen.

Die pneumatologischen Kategorien selbst entstammen jedoch einer spezifisch christlichen Reflexion der Religionen der Welt. Wenn nun die pneumatologische Perspektive dazu führen soll, letzten Endes Gottes Gegenwart, Handeln und Abwesenheit zu beleuchten, wie kann dann noch der Graben zwischen den pneumatologischen Kategorien und denen des religiös anderen überbrückt werden? Das geschieht durch komparative Theologie. Meiner Überzeugung nach kann eine *theologia religionum* nur aus einem komparativen Unternehmen heraus erfolgen. Freilich ist eines der Ziele hier die Identifikation der entsprechenden Konvergenz- und Divergenzpunkte zwischen den religiösen Traditionen. Diesbezüglich ist es wichtig zu bemerken, dass die gegenwärtige Generation von Forschern, die mit komparativen Ansätzen arbeitet, endlich über die frühen phänomenologisch vergleichenden Arbeiten vorheriger Denker, wie etwa Rudolph Otto und Mircea Eliade, hinausgeht und sich in viel tiefgründigerer und tragfähigerer Weise mit hermeneutischen, philosophischen und letztlich theologischen Vergleichen und

Kontrasten beschäftigt.²⁹ Für christliche Theologen sind interkulturelle und interreligiöse Dialoge, Hermeneutik und Vergleiche jedoch noch bedeutungsvoller, da sie untrennbar mit unserer Fragestellung und dem entsprechenden Versuch einer Antwort verbunden sind, wenn es darum geht, inwiefern der Heilige Geist in den Religionen gegenwärtig ist und handelt. Selbst die Auseinandersetzung mit dieser Frage muss als ein vom Geist geleiteter Begegnungsprozess mit religiösen anderen verstanden werden, die den Geist Gottes – gemäß unseren zentralen Axiomen einer pneumatologischen Theologie der Religionen (siehe oben) – nicht gänzlich entbehren. Die Theologie der Religionen sollte daher eine komparative Theologie der Religionen sein, die aus mehrfachen Ausgangspunkten ihrer Gesprächspartner hervorgeht: dem der religiösen Akteure, dem der unterschiedlichen Forscher aus den verschiedenen Disziplinen und dem der unterschiedlichen Perspektiven der Theologen und Denker, die verschiedene Traditionen repräsentieren; sie alle reflektieren die Traditionen im Gespräch, sowohl von innen als auch von außen. Dies ist zugleich der Prozess, durch den der symbolische Gehalt des christlichen Glaubens in die verschiedenen religiösen (und kulturellen) Kontexte übersetzt wird. Kurzum: es ist das Medium durch das christliche Theologen auf vorläufige Weise die Gegenwart und das Handeln des Geistes im Leben, der Praxis und den Glaubensüberzeugungen der Religionen der Welt bestimmen.

29 Ein Beispiel dafür, was ich meine, wenn ich von einer aktuellen Bewegung über den früheren Komparativismus hinaus bzw. unter die Oberfläche eines äußerlichen Religionsvergleichs spreche, ist JACKSON, Roger R.; MAKRANSKY, John J. (Hg.): *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. London: Routledge Curzon, 2000. Unter den vergangenen Generationen haben manche vorschnell behauptet, dass buddhistische Reflexion über die letztgültigen Dinge „theologisch“ sei, zumal die westliche Reflexion über die letztgültigen Dinge auf diese Weise bezeichnet wurde. Die Beiträge dieses Bandes stammen jedoch alle von Buddhisten, die nicht nur erkennen, dass viele Strömungen im Buddhismus nicht-theistisch sind, sondern die auch in theistischen Traditionen ausgebildet sind. Was sie als „buddhistische Theologie“ bezeichnen, stellt folglich nicht das Zugeständnis dar, dass Buddhisten letztendlich bloß „anonyme Theisten“ seien, sondern es bringt die Erkenntnis zum Ausdruck, dass der Frage nachgegangen werden muss, ob und wie unterschiedliche buddhistische Traditionen mit den von theistischen Traditionen aufgeworfenen Fragen, Anliegen und Themen umgehen sollten. Für weiterführende Literatur zur Komplexität, zur Richtung und zum hohen Anspruchsniveau dieser aktuellen komparativen Untersuchungen vgl. z. B. REYNOLDS, Frank; TRACY, David (Hg.): *Myth and Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990 (SUNY Series, Toward a Comparative Philosophy of Religions). Mein eigenes komparativistisches Verständnis ist geprägt von NEVILLE, Robert C.: *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Einwände gegen eine pneumatologische Theologie der Religionen

Bei jedem größeren Forschungsprogramm ist es wichtig, mögliche Einwände direkt in den Blick zu nehmen, besonders dann, wenn sie aus dem Publikum stammen, um dessen Unterstützung der Befürworter des Projekts wirbt. Ich möchte nun in knappen Zügen drei potentielle Einwände gegen eine pneumatologische Theologie der Religionen thematisieren und auf diese antworten. Der erste Einwand lautet, dass sie nicht *christlich* genug sei, in dem Sinne, dass sie Christus dem Geist unterordne; der zweite Einwand lautet, dass ihre evangelikale Qualifikation zweifelhaft sei; und der dritte Einwand lautet, dass sie den Beigeschmack einer subtilen Form des Imperialismus habe.

Pneumatologische theologia religionum als sub-christlich

In gewisser Hinsicht ist das Projekt, das auf diesen Seiten vorgestellt wurde, nicht neu. Ich denke insbesondere an das spiritualistische Verständnis von religiöser Verschiedenheit, das für den amerikanischen Transzendentalismus des späten 19. Jahrhunderts charakteristisch ist, oder an die neuere New Age Bewegung. Beeinflusst durch Traditionen westlicher Esoterik, wie beispielsweise der Philosophia perennis, der Rosenkreuzer und der Theosophie, ebenso wie durch östliche Traditionen, hat die Kategorie „Geist“ eine zentrale Rolle gespielt, wenn es darum geht, wie Spiritualisten früher und heute Religion konzeptualisieren. Für diese ist Christus sicherlich wichtig, allerdings nur als eine von vielen ausschlaggebenden religiösen Persönlichkeiten. Er mag ein Meisteravatar sein, ein tiefsinniger Lehrer oder sogar ein entscheidender Geist-Führer, im Ergebnis wird ihm jedoch eine zweitrangige Stellung im Gegensatz zur transzendentalen Einheit zugewiesen, die alle menschlichen Wesen auf Grund unseres geistigen Verbundenseins genießen. Kraft des schon immer gegenwärtigen und wirksamen göttlichen Geists, deuten alle authentischen religiösen Traditionen auf die Wahrheit hin und sind letztendlich heilbringend.

Dies sollte uns und besonders auch mich davor warnen, einer euphorischen Täuschung zu unterliegen, die meint *die* Lösung auf die Sackgasse finden zu können, die durch die christologischen Ansätze in einer christlichen Theologie der Religionen bedingt ist. Freilich ist eine pneumatologische *theologia religionum* anfällig, im Laufe der Zeit die Zentralität Christi in der christlichen theologischen Reflexion herabzumindern – diese Tendenz sollte erkannt und zugegeben werden. Es ist aber ebenso klar, dass eine dezidierte pneumatologische Theologie der Religionen nichts anderes als eine volle trinitarische Theologie der Religionen sein kann. Es ist der energische trinitarische Charakter einer pneumatologischen Theologie der Religionen, der dieses Projekt von den Projekten spiritualistischer Denker unterscheidet, und darüber

hinaus eine gute Aussicht für die Zukunft birgt. Um es an dieser Stelle nochmals zu wiederholen: Eine christliche Theologie, die anerkennt, dass Gott all sein Wirken durch Wort und Geist vollbringt, ist in doppelter Hinsicht dafür gerüstet, den Religionen der Welt in einer reflektierten Weise zu begegnen. Wort und Geist stellen die beiden Pole dar, zwischen denen jede Orthodoxie hindurch muss. Wie sich diese beiden Pole zueinander verhalten und wie gewährleistet werden kann, dass keiner dieser beiden den anderen unterwirft, ist Teil der dialektischen Aufgabe, an der Religionspneumatologen ständig arbeiten müssen.

Die Frage bleibt allerdings: Untergräbt ein pneumatologischer Zugang zu den Religionen letzten Endes nicht die christliche Überzeugung von der Zentralität Christi? Muss die Universalität des Geistes nicht im Kontext von Jesus Christus als Weg, Wahrheit und Leben verstanden werden (Joh 14,6) ohne den niemand Heil erlangen kann (Apg 4,12)? Ist christliches Heil nicht davon abhängig, dass man den Namen des Herrn anruft und Christi Herrschaft verbal bekennt (vgl. Röm 10,9–15)?

Ich glaube, dass ein evangelikaler Christ an all diesen Wahrheiten innerhalb der Konturen eines pneumatologischen Zugangs zu den nicht-christlichen Glaubensüberzeugungen festhalten kann. Es ist wichtig anzumerken, dass die Theologie der Religionen die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Religionen und der göttlichen Vorsehung aufgreift. Religionstheologen sind nicht dazu aufgerufen, die Pässe an der Himmelspforte zu kontrollieren. Freilich wirft das Nachdenken über die Religionen mithilfe der vorgeschlagenen pneumatologischen Kategorien die Frage auf, inwiefern die Anhänger eines anderen Glaubens errettet werden können, oder es vielleicht sogar schon sind. Religionspneumatologen können allerdings daran festhalten, dass die Religionen einen Ort innerhalb der göttlichen Vorsehung haben, und zugleich die absolute Zentralität von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi für das Heil bekräftigen. Bei der Aufgabe der Religionstheologie sollten meines Erachtens die Frage nach den Religionen und die nach den Nicht-Evangelisierten voneinander getrennt behandelt werden. Dies führt zu dem im engeren Sinne spezifisch „evangelikalen“ Einwand gegen einen pneumatologischen Ansatz von Theologie der Religionen, wie ich ihn hier skizziert habe.

Pneumatologische theologia religionum als sub-evangelikal

Ich habe zu Beginn dieses Kapitels angegeben, dass ich nicht versuchen werde „evangelikales Christentum“ zu definieren, und ich werde dieses Versprechen nicht brechen. Als Pfingstler geht es mir weniger um evangelikales Christentum per se, sondern vielmehr um die Frage nach dem Voranschreiten des Evangeliums, der Guten Nachricht von Jesus Christus. So ist die Frage nicht unberechtigt, wie ein pneumatologischer Zugang zu den Religionen, der die Bedeutung des Dialogs betont, dann noch das Unterfangen der Evangelisation

aufrechterhalten kann. Führt eine Theologie, welche die Universalität der Gegenwart und des Handelns des Geistes betont, nicht zu einer Unterwanderung der Motivation für missionarische Verkündigung? Wenn der Geist in den anderen Religionen bereits am Wirken ist, warum sollte man sich dann überhaupt noch die Mühe machen, zu Nicht-Christen zu predigen? Was ist denn überhaupt das Ziel der Theologie der Religionen?

Dies sind stichhaltige Fragen, die evangelikales Christentum betreffen. Meine Antwort besteht zunächst darin, zu behaupten, dass alle, die darauf bestehen, dass Theologie der Religionen zur evangelikalen Mission motivieren sollte, in erster Linie pragmatisch, nicht aber theologisch argumentieren. Obwohl ich mich einem Wahrheitsbegriff verpflichtet fühle, wonach alle Wahrheit pragmatisch ist, in dem Sinn, dass sie „funktioniert“, wenn es um ihre Übereinstimmung mit der Realität geht, ist es mir nicht weniger ein Anliegen, dass Pragmatismus nicht zum einzigen und auch nicht zum dominanten Kriterium für theologische Wahrheit wird. Anders ausgedrückt, scheint es mir ein sehr schwaches Argument zu sein, wenn man eine pneumatologische *theologia religionum* lediglich deshalb verwirft, weil man meint, dass die Betonung stärker auf der Predigt des Evangeliums und nicht auf dem Religionsdialog liegen sollte.

Sodann ist es wichtig zu bedenken, dass Dialog und Verkündigung sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern wesentlich miteinander verbunden sind.³⁰ Genuiner Dialog verkündigt Wahrheit, und wirksame Verkündigung begegnet dem anderen auf einer persönlichen, dialogischen Ebene. Missiologisch betrachtet stimmen evangelikale Christen bereits darin überein, dass dauerhafte Bekehrungen am besten dadurch erzielt werden, dass persönliche Beziehungen geschaffen werden. Diese Art von Beziehungen sind stärker durch den Dialog als durch die Verkündigung gekennzeichnet. Wichtiger noch ist, dass ein Merkmal dieser Beziehungen die gegenseitige Verletzbarkeit und nicht eine Haltung der Überlegenheit ist. Eine pneumatologische Zugang zu den nicht-christlichen Glaubensüberzeugungen befördert eben diese Dynamiken und befähigt uns, solche Tugenden zu kultivieren. Er schließt Christen für all das auf, was wahr, gut, schön und heilig in der anderen Tradition ist, während er zugleich für ein Umfeld sorgt, in dem der Nicht-Christ die gleichen Eigenschaften innerhalb des christlichen Glaubens schätzen lernen kann. Was sollte dies sein, wenn nicht „Basis-Evangelisation“?

Evangelikale Christen könnten aber immer noch die Sorge haben, dass wir damit zu weit gehen. Schließlich scheint „Dialog“ allzu passiv zu sein. Zudem würden einige einwenden, dass die Diskontinuitäten zwischen dem christlichen Glauben und den religiösen Traditionen der Welt viel größer sind als die Kontinuitäten. Für solche Menschen würde ein interreligiöser Dialog einen

30 Vgl. z. B. MOLTSMANN, Jürgen: Dialogue or Mission: Christianity and the Religions in an Endangered World. In: DERS.: *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999, S. 223–244.

Verrat ihrer eigenen Verpflichtung gegenüber den exklusiven Ansprüchen des Evangeliums darstellen. Viele evangelikale Christen halten nicht einmal den Dialog mit Katholiken, Orthodoxen oder nicht-evangelikalen Christen im Allgemeinen für besonders erstrebenswert, noch weniger einen Dialog mit Nichtchristen, oder – genauer gesagt – Juden, Muslimen, Hindus, Buddhisten, Konfuzianisten, Menschen die indigenen Traditionen folgen und so weiter.

Diese Bedenken können allerdings auch von einer anderen Richtung her angesprochen werden, nämlich wie eine tiefgreifende Inkulturation des Evangeliums denn sonst stattfinden kann. Erfordert nicht der Übersetzungsprozess der Botschaft des Evangeliums eine ausgedehnte Beschäftigung und Kontakt mit der „fremden“ Kultur und ihrem religiösen Milieu? Sollten evangelikale Christen an Stelle der Furcht vor einer Verwässerung der Wahrheit des Evangeliums nicht eher zuversichtlich sein, dass das Voranschreiten des Evangeliums nicht so sehr in unseren Händen, sondern in seiner universalen Relevanz und Aussagekraft liegt? Freilich ist die Linie zwischen Synkretismus und Inkulturation (Indigenisierung, Kontextualisierung, Akkulturation usw.) immer sehr dünn. Doch das Bewusstsein um diese dünne Linie sollte nicht zum Rückzug führen. Vielmehr sollte es zu einer aufgeschlossenen Auseinandersetzung leiten, die der Heiligen Geist bewirkt, der zur Unterscheidung bevollmächtigt. Diese Art von Eifer wird aber auch zweifellos zum Vorwurf führen, dass der evangelikale „Dialog“ faktisch polemische, apologetische und expansionistische Absichten verfolgt, alles unter der Maske, den religiös Anderen ernstzunehmen und ihn oder sie in ihren eigenen Begriffen verstehen zu wollen. Dies ist meines Erachtens der ernsthafteste Einwand und er erfordert eine ernste Reflexion.

Pneumatologische *theologia religionum* als verdeckt imperialistisch

Die Welt, in der wir leben, ist eine postmoderne Welt. Was auch immer Postmoderne bedeuten mag, es bedeutet zumindest post-fundamentistisch, post-aufklärerisch, post-westlich, post-kolonial und vielleicht sogar post-christlich. Es bedeutet auch das Heraustreten und die Ermächtigung von lokalen Sprachen, lokalen Rationalitäten und lokalen Weisen der menschlichen Existenz. Die Sprache und die Konzepte, die eine pneumatologische Theologie der Religionen begründen – Fundamentalpneumatologie, göttliche Gegenwart und göttliches Handeln, Universalität und so weiter – mögen einigen post-modernen Kritikern zu Recht den Anschein vermitteln, als liege hier ein hegemonialer Impuls zu Grunde. Solche Kritiker werden darauf hinweisen, dass bereits der Gebrauch von pneumatologischen Kategorien den Praktiken und Glaubensüberzeugungen, die der religiös andere als heilig erachtet, christliche Begriffe aufzwingt. Wie kann also eine pneumatologische *theologia religionum* verfahren, ohne imperialistisch zu sein?

Erstens kann theologische Reflexion heutzutage nur dann post-fundam-

entistisch sein, wenn damit ein kartesianischer erkenntnistheoretischer Fundamentismus gemeint ist.³¹ Die postmoderne Wende ist aus meiner Sicht größtenteils berechtigt. Es gibt keinen neutralen Ort, von dem aus eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit den Religionen der Welt stattfinden kann. Dies ist besonders in der Theologie der Fall, wo die besten Begriffe und Konzepte letztendlich nur Symbole sind, die uns eine wahrhaftigere und sinnvollere Beschäftigung mit dem Göttlichen und mit der Realität ermöglichen. Diejenigen, die eine pneumatologische Theologie der Religionen befürworten, sollten sich ihrer soziohistorischen Verortung als Deutende, ebenso wie der Ambiguität von Deutung, der Polyvalenz von Verweisen und der Subjektivität zwischenmenschlicher Begegnungen bewusst sein. Ich würde behaupten, dass ein solches Zugeständnis zumindest teilweise von der Ambiguität der zentralen pneumatologischen Symbole selbst abzuleiten ist – etwa Wind, Feuer oder Wasser, die einerseits sanft, reinigend und lebenspendend, andererseits aber auch allesamt zerstörerisch sein können.³² Doch ein pneumatologischer Zugang zu den Religionen ist dem Geist gegenüber aufgeschlossen und geht von der Überzeugung aus, dass es der Geist ist, der die Suche nach Wahrheit inmitten all derer leitet, die nach ihr suchen (Joh 14,17; 16,13; 1Joh 2,27). Im postmodernen Kontext legitimiert eine pneumatologische *theologia religionum* somit den interreligiösen Dialog als eine geeignete Arena für christliche Wahrheitssuche, anstatt ihn zu unterminieren. Dies bedeutet zweitens, dass eine pneumatologische Theologie der Religionen fallibilistisch ist, d. h. sie ist vorläufig und offen für Korrektur. In ihrer Gesamtkonzeption kann sie als theologische Makro-Hypothese verstanden werden, die es zu prüfen gilt. Die Prüfungen erfolgen in den langfristigen, multidisziplinären und multiperspektivischen Konversationen, an denen sich die Theologie beteiligt. Wahrheitskriterien (Korrespondenz, Kohärenz und pragmatischer Wert) dienen nicht nur dazu, eine Theorie in ihren Details und im Allgemeinen zu verändern, sondern unter Umständen auch dazu, die pauschale Plausibilität der Theorie im Verlauf des Dialogs zu unterminieren. Das ist es, was wahrer Fallibilismus auf der theologischen Ebene bedeuten sollte. Mein Argument ist, dass eine pneumatologische *theologia religionum*, ebenso wie jedes andere pneumatologische Unterfangen, stets *in via* ist. Sie ist ständig auf der Suche, offen für weitere Untersuchungen, indem sie fortlaufend die Grenzen ihrer Forschung erweitert und all diejenigen ins Gespräch mit aufnimmt, die am behandelten Gegenstand interessiert sind. Dies geht abermals aus den grundlegenden Überzeugungen hervor, die einer pneumatologisch informierten Weltanschauung zu Grunde liegen: Der Geist

31 Vgl. dazu Teil 1 meines Aufsatzes YONG: Demise und SHULTS, F. LeRon: *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

32 Die theologischen Implikationen dieser Grundmetaphern für den Geist entfalte ich im Kapitel 2 meiner Abhandlung YONG: *Spirit-Word-Community*.

Gottes ist universal gegenwärtig und aktiv handelnd. Es können daher keine Stimmen oder Perspektiven apriorisch aus dem Gespräch ausgeschlossen werden.

Das Ergebnis ist freilich, dass eine pneumatologische Theologie der Religionen ein unumschränkt öffentliches Unterfangen ist.³³ Freilich bin ich damit einverstanden, dass sie der Kirche dienen soll, wie jede brauchbare Theologie. Doch Dienst bedeutet weder Isolation noch Parochialisierung. Vielmehr besteht ein Teil des geleisteten Diensts in einer intensiven kulturellen und religiösen Auseinandersetzung, die überall dort stattfindet, wo der Geist weht (vgl. Joh 3,8). Christen, die von der Bedeutung und Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugt sind, sollten nicht davor zurückschrecken, selbst die zentralsten ihrer Aussagen im Gegenüber mit denen anderer religiösen Traditionen zu prüfen. Diese Art von öffentlicher Theologie öffnet sich einem Pluralismus der Ideen, der Überzeugungen, der Dogmen, der Ansprüche und sogar der Kriterien – einschließlich der Konzeptionen von Interpretation und Weltanschauung, aus denen sich die Kriterien ableiten –, um diese Ansprüche zu prüfen.³⁴ Sie ist Dialog in seinem umfassendsten Sinne, unter Einschluss von Zeugnisberichten, Debatten und sogar Apologetik.³⁵ Sofern solche Dialoge ehrlich geführt werden, wovon auszugehen sein sollte, können solche Gespräche in Konversionen auf unterschiedlichen Ebenen münden – der ästhetischen, der ethisch-moralischen, der kognitiven, der existentiell-geistigen, der dogmatischen/theologischen und sogar der religiösen Ebene. Abseits der rationalen Pseudogewissheit, die vom kartesianischen erkenntnistheoretischen Fundamentismus stammt, besteht immer das Risiko, dass eine solche gegenseitige Transformation nicht nur für den Nicht-Christen, sondern auch für den Christen zu einer dieser verschiedenen Ebenen führt. Allerdings bezweifle ich, dass Teilnehmer im interreligiösen Dialog häufig die religiöse Tradition verlassen, in der sie beheimatet sind, obwohl dies auf einer theoretischen Ebene möglich ist. Es ist stattdessen vielmehr der Fall, dass ihre Überzeugungen zu einer neuen Tiefe gelangen, weil ihre zentralen Glaubensinhalte und Praktiken durch die Feuerprobe einer tiefgehenden zwischenmenschlichen Begegnung veredelt werden.³⁶ Ist es aber zu viel vor dem

33 Hier folge ich David Tracys Vorschlag, dass Theologie fundamental ist, sofern sie sich mit der Welt auseinandersetzt, systematisch, sofern sie für die Kirche argumentiert, und pragmatisch, wenn sie das Leben der Christen in der Welt aufgreift, vgl. TRACY, David: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.

34 Wie Gavin D'Costa hervorhebt, ist ein solcher authentischer Pluralismus nicht nur vertretbar, sondern faktisch auch das Produkt eines pneumatologischen Zugangs zu den Religionen, weil nur die Universalität der Pneumatologie es ermöglicht, das Augenmerk auf die Partikularität und Differenz der nicht-christlichen anderen zu legen.

35 Vgl. GRIFFITHS, Paul J.: *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991 (Faith Meets Faith Series).

36 So lautet auch der Vorschlag William Plachers, der schreibt: „zu sagen dass andere Leute in Bezug auf Religion falsch liegen [...] nicht bedeutet, dass sie verdammt sind [... Weiterhin] kann man – selbst dann wenn man die wesentliche Wahrheit seiner eigenen Position verteidigt –

Hintergrund des Gesagten dennoch auf die „Konversion“ des nicht-christlichen Dialogpartners auf Grund der Gegenwart und des Handelns des Heiligen Geistes in der Konversation zu hoffen?

Meine These ist, dass dies weitgehend auf Grund der pneumatologischen Vorannahmen möglich ist, die diese Art von Theologie der Religionen antreiben. Eine Geist-inspirierte evangelikale Vision ist evangelistisch und missiologisch, und zwar im besten – nämlich im relationalen – Sinn dieser Begriffe. Wichtiger noch, sie ist in ihrer Suche nach Wahrheit genuin demütig (wie sie es auch sein sollte), insbesondere da Christen zu den ersten gehören sollten, die ihre Endlichkeit und Sündhaftigkeit bekennen. Dieser Ansatz ist damit offen, redlich und ehrlich in seiner Auseinandersetzung mit dem religiös anderen, weil er die *imago dei* und den Lebenshauch in jeder Person erkennt und dadurch respektvolles Zuhören, fortlaufendes Lernen und geistliche Transformation ermöglicht. Christus wird in dieser Begegnung genau darum erhoben, weil es kein anderer als der Geist ist, der dies durch menschlichen Formen hindurch vollbringt, anstatt dass wir uns diese Aufgabe selbst zurechnen. Und genau das ist – so meine These – was evangelikales Christentum letzten Endes ist.

anerkennen, dass [weil das göttliche Geheimnis jenseits menschlichen Verstehens und sprachlicher Fassbarkeit ist] die Wahrheit, die man besitzt, nur stückwerkhaft ist, dass andere ebenso im Besitz realer Wahrheiten sein können und dass man von ihnen auf eine Weise lernen kann, die dazu führt, dass man die eigene Position korrigiert. ... [Außerdem, etwa mit J. A. DiNoia gesprochen (s. Anmerkung 21)] könnten Christen sogar annehmen, dass einige Nicht-Christen der Vorsehung Gottes am besten dienen, indem sie in ihren jeweiligen nicht-christlichen Glaubensüberzeugungen leben [... Schließlich, ermöglicht uns der besondere Fall des Judentums] zu erkennen, dass Anhänger anderer Religionen u. U. sehr wohl errettet werden, sehr wohl im Besitz stückhafter Wahrheiten sind, wie auch unsere Wahrheiten stückhaft sind, und sehr wohl den Absichten der Vorsehung Gottes dienen, indem sie den Tiefen ihrer eigenen Glaubensüberzeugungen folgen.⁶, PLACHER, William C.: *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*. Louisville, KY: Westminster, John Knox Press, 1994, S. 123 – 125 [Einfügungen und Auslassungen A. Y.]. Ungeachtet dessen, was noch über Plachers spätere Aussagen gesagt werden kann – die übrigens eschatologische Aussagen schlechthin sind – werden alle, die im interreligiösen Dialog erfahren sind, mein Hauptanliegen bestätigen, dass solche Dialoge eine große Auswirkung auf sie als religiöse Personen gehabt haben. Vgl. auch die inzwischen klassische Arbeit von COBB, John B. Jr.: *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1982.

Chapter 6

Renewal, Christian Mission, and Encounter with the Other: Pentecostal-Type Movements Meeting Islam in Ghana and Nigeria

Cephas N. Omenyo

Christian and Muslim have been encountering each other in Africa for many centuries, but now do so in increasingly complex ways. Regrettably religious conflicts between people in these religious traditions have become part of the Nigerian scene over the last two plus decades. Ghana, too, has experienced some incidents of religious tensions and unrest. Christians and Muslims in Africa often live in segregated communities; sometimes they enjoy the services of one another, share common culture, borrow from each other, and even convert to each other's religion. Of course, they have also often competed and collided with each other. In some cases they are flexible, making it possible for the two to cooperate on common projects, while other times they are rigid to the extent of seeing each other as enemies.

The historic or mainline churches (Catholic and Protestant) have sought formal dialogue with Muslims, while invariably Pentecostal-type or renewal movements who are more radical and enthusiastic in their evangelization endeavors tend to be less diplomatic and sensitive. The Pentecostal-type movements usually adopt an exclusivist approach to salvation. Furthermore, they demonize the others, particularly Muslims whom they perceive as being a

major obstacle to their proselytizing endeavors. Similarly, some Islamic preachers also adopt such attitudes to Christians. These attitudes on both sides coupled with religious polemics result in tensions, misunderstandings, quarrel, and violence.

This chapter looks at these rather complex relationships in Ghana and Nigeria in particular, identifies the evangelistic styles and methods of the renewal groups, and makes recommendations as to how renewal Christians can best address this issue in their missionary efforts. Better understanding of religious encounters will arguably help to prevent future suspicions, apprehensions, and clashes.

Islam in Ghana

Islam arrived in West Africa as early as the eighth century when Islamic traders from North Africa transmitted the religion initially among the ruling classes, followed by their fellow traders in commercial towns and later in the rural settings.¹ The advent of Islam in Ghana was during the fourteenth century, predating Christianity. Muslim traders, mainly the trading enterprises of Wangara Muslims, constituted the main "missionary group" who together with their clerics (called *malam* or *alfa*) were successful in converting a significant numbers of indigenous people, particularly the traditional rulers, to Islam through their mystic practices.

The Islamic influence on the Akans, particularly the Ashanti monarchy between the fifteenth and eighteenth centuries, has been profound. Yet this influence has not occurred without resistance. In his history of Islam in Ghana, Patrick Ryan observes: "When Muslim influence in the fifth Asantehene, Osei Kwame, struck the queen mother, Konadu Yaadom, as excessive, she launched a 'destoolment' campaign that led to his deposition in 1798. Twenty-two years later, Dupuis, the British envoy to Kumasi, was told that Konadu Yaadom and her allies among the kingmakers resented Osei Kwame's attachment to the Moslems, and, as it is said, his inclination to establish the Koranic law for the civil code...,"²

It is important to note that the world view of Africans (particularly Ghanaians and Nigerians) among whom Muslims work is one that is inhabited by physical and metaphysical beings and forces such as the Supreme Being, angels, Satan, ancestors, witchcraft, and animals. As a result a major attraction of the Ashantis of Ghana to Islam is the use of amulets that are produced by *malams*. Amulets are made with small leather pouches that contain verses from the Qur'an which are believed to protect the user or are thought capable of harming one's enemies. Ashanti rulers and warriors wore smock (*batakari*)³ which have several amulets sewn on them. These smocks, which are closely associated with *malams*, are believed to have magical powers, capable even of protecting users from the effects of bullets.

Islam spread mainly from Northern Ghana southwards to Kumasi, the capital of the Ashanti state, in the eighteenth century." The spread continued to the coastal towns, particularly among Gas and Fantis. Generally, Muslim communities in the south are located in the "Zongos," which are quarters found on the outskirts of large towns.ⁱ

Muslims in Ghana generally belong to two major groups, the Sunni and the Ahmadiyah. Traditionally, Sunni Muslims adhere to one of the four schools of Islamic jurisprudence (*sharia*), namely, the Maliki, Hanafi, Hanbali and Shafi. The majority of Ghanaian Muslims identify with the Maliki. It is noteworthy that "Sufism," a term used to refer to Islamic mysticism, has profoundly influenced this school,"

Contemporary Islam in Ghana attracts to its fold people from all classes: intellectuals, businessmen and women, politicians, and government officials. Islam has also been accorded recognition, as evident in the establishment of an Islamic Education Unit that supervises the English/Arabic schools in Ghana and in parliamentary approval of two statutory Muslim holidays, the Eid-ul-Fitr and Eid-ul-Adha, which passed in 1996.

After Ghana gained independence in 1957, other forms of Islamic movements from the Middle East have become influential. These movements have promoted the hajj (pilgrimage to Mekka), donated funds for the construction of Muslim schools and mosques, and supported Muslim NGOs committed to the promotion of education, agriculture, and health, and to the provision of social amenities in Islamic communities.

The population census held in 1970 and 2000 in Ghana summarizes religious affiliation as follows:

TABLE I
Percentage of Adherents of Major Religious Groups in Ghana in 1970 and 2000

Religious Affiliation	% adherents 1970	% Adherents 2000	% increase! decrease
Christian	52.65	69.0	+16.35
Muslim	13.92	15.6	+1.68
African indigenous religions	21.61	8.5	-13.11
Other or no religions	11.82	6.9	-4.92

Sources: Ghana's 1970 Population Census conducted by the Ghana Statistical Service and "Selected Social Characteristics of Population by Region, Preliminary figures from the 2000 Population Census conducted by Ghana Statistical Service,

What the figures in the table above mean is that Muslims increased by only 1.68 percent between 1970 and 2000. To be fair we should add that The Coalition of Muslim Associations vehemently disputed the figures of the 2000 Census, claiming a figure that puts Muslims between 30 and 45 percent of a population of about 21 million." Be it as it may, Islamic resurgence in Ghana is an

undisputable fact. Their increase in public space is visibly acknowledged. Furthermore, there is evidence that some Christians are being won over to Islam in Ghana."

Christianity in Ghana

Arguably "Ghana's ethos is recognizably Christian.t" Contemporary Christianity in Ghana is largely shaped by its current renewal as a non-Western religion."? The table above makes it evident that Christianity has increased significantly recently from 52.65 percent of the population in 1970 to 69 percent in 2000, gaining primarily from members of indigenous religious traditions.

There is an enormous variety of churches in Ghana due to rapid proliferation of new churches and schisms in some of the older churches. Therefore, in order to get a fair view of Christianity in Ghana we must delineate the major strands of churches. The following typology takes into accounts both historical and theological categories represented in Ghana:

- a. mainline or historic churches
- b. African independent churches
- c. classical Pentecostal churches
- d. neo-Evangelical or mission-related churches
- e. neo-Pentecostal and charismatic churches.

For the purpose of this essay we shall single out three major strands for a little more discussion, namely, mainline or historic churches, classical Pentecostal churches, and neo-Pentecostal and charismatic churches.

Conventional academic portrayals of the mainline or historic churches describe them as the older and generally larger churches instituted as the result of European missionary endeavors in Ghana during the nineteenth century. These churches are modeled on the pattern of Western Christianity, although they are fast departing from their Western parent churches and adopting African as well as Pentecostal features. Among churches so defined are the following: The Presbyterian Church of Ghana (180 years), The Methodist Church Ghana (173 years), the Evangelical Presbyterian Church (161 years), the Roman Catholic (120 years), The African Methodist Episcopal Zion Church (110 years), The Baptist Church (about 105 years), and the Anglican Church (103 years). Together they claim over 38 percent of Ghana's population.

All the mainline Protestant churches are members of the Christian Council of Ghana (CCG), which was formed in 1929 as a fellowship of churches. Currently the Council has fourteen member churches and two affiliated organizations. Internationally, it is linked to the World Council of Churches (WCC); continentally, to the All African Conference of Churches (AACC).

The Catholic Church is the largest single denomination in Ghana with 16.6 percent of the population. The various dioceses are autonomous, but the bishops meet together at the Bishops' Conference at least once a year. The activities of the Bishops' Conference are coordinated by the National Catholic Secretariat, which facilitates the Catholic Bishops' Conference of Ghana. The Catholic

Church and the Christian Council of Ghana enjoy a good working relationship. They have on a number of occasions issued joint pastoral letters and memoranda addressing sensitive national issues.

The Classical Pentecostal churches in Ghana trace their history to the Faith Tabernacle Church, which started in 1917 and later gave birth to the Christ Apostolic Church, The Church of Pentecost, and the Apostolic Church, Ghana. The Assemblies of God Church and the Four Square Gospel Church also belong to this genre. Today over one hundred and ninety seven Classical Pentecostal churches have joined together to form The Ghana Pentecostal Council (GPC). Apart from their emphasis on the fact that Christians must manifest the various gifts of the Holy Spirit with speaking in tongues as a sign, a major feature of the Classical Pentecostal churches, particularly the Church of Pentecost, is their immense zeal for mission and evangelism. They hold open air evangelistic campaigns as well as engage in house to house evangelism and produce radio broadcasts and television programs.

The neo-Pentecostal Churches appeared on the Ghanaian religious landscape in the late 1970s. They are distinguished from the Classical Pentecostal Churches by features such as their predominantly youthful membership, their use of the English Language, their adoption of American Pentecostal worship styles in terms of music, preaching, etc. These movements emerged on the Ghanaian scene during the period of the harsh economic recession in the 1970s and 1980s, a situation which perhaps led them to emphasize prosperity in their sermons and prayer sessions." The influence of these churches is quite immense. Apart from their emphasis on healing, deliverance, and prosperity, and their goal-oriented attitudes which make them attractive to the youth, they are dynamic and aggressive in their use of the media as well as in their evangelistic outreaches. Furthermore, they employ modern church growth techniques in their missionary and evangelistic endeavors. Indeed the current phenomenal growth of Christianity in sub-Saharan Africa is largely attributed to the strong evangelistic drive of these new Pentecostal and charismatic churches.

The Nigerian Situation

Modern Nigeria dates back to 1914 when the British Protectorates of Northern and Southern Nigeria were joined. The Federal status was achieved in 1954, after which Nigeria gained independence from British colonial rule in 1960 and became a federal parliamentary republic in 1979. Nigeria is a highly multi ethnic nation with more than 200 different language groups spread throughout the country. The dominant ethnic groups are the Hausa, Igbo (Ibo), and Yoruba—all three combined constitute over 60 percent of the population.

The demographic character of Nigeria is crucial for understanding the religious conflicts in this nation. It is estimated that the Federal Republic of Nigeria has a population of over 120 million. But because the religious ethos of

Nigeria is so highly politicized, getting official figures is problematic.¹² Both Christians and Muslims claim over 50 percent of the population. Objectively, it is believed that each of the two major religions claim a minimum of 40 percent of the population. Nevertheless, what is obvious is among the three predominant language groups, Hausas are largely Muslims, while Ibos are mainly Christians, with Yorubas having a mixed community of Christians and Muslims in almost equal numbers. The fact that in Nigeria religion and ethnicity are intertwined lends itself to a situation where, generally speaking, any conflict between an Ibo and Hausa and vice versa is seen as a conflict between a Christian and a Muslim. A typical example is the conflict in Kaduna where there were reprisal killings of Hausa in Abba in the south-east when Ibos were informed that some of their kinsmen had been killed in Kaduna by the Hausas. Clearly, a combination of ethnic and religious concerns has led to conflicts.

On the political scene, the North has dominated the national political leadership by producing six heads of state during the past forty years of Nigeria as an independent nation. Unfortunately, in this country, Christianity and Islam have reinforced ethnic antagonisms in a very pronounced way.

The first successful attempts to evangelize Nigeria date back to the nineteenth century. Successful mission in Northern Nigeria, began around 1900 with the opening of the first mission station in a village near Zaria by the Church Missionary Society (CMS).

The British colonial administration pursued a pro-Islamic policy in Nigeria. This policy disallowed the spread of Christianity and missionary activities in most parts of northern Nigeria which resulted in part in the laying of the foundation of contemporary religious conflicts.

Today in Nigeria, besides the Catholic Church and the mainstream Protestant churches, there are a variety of Pentecostal, neo-Pentecostal, and Charismatic churches. Indeed the upsurge of Pentecostal and charismatic churches in Nigeria is the single major religious revival in Nigeria.

Cases of Christian-Muslim relations and Conflicts in Ghana and Nigeria

Conflicts in Ghana

Generally, Christians and Muslims have coexisted peacefully in Ghana. There are several cases where members of one extended family is made up adherents of traditional religion, Islam, and Christianity, but have coexisted harmoniously. Members come together during family occasions such as marriages, outdooring of new babies, and funerals, without any tension. Once those concerned agree as to the religious tradition to use in the ceremony all the others, irrespective of their religious inclinations, come on board. Nevertheless what sometimes brings tension is when children of particular nuclear families convert, particularly from

Islam to Christianity; depending on the temperament of the parents that could give rise to a major crisis. Oftentimes such converted children are given the option to renounce Christianity or be disowned. Those who choose to remain Christians are often banished from their parental homes and ostracized by Muslim relations. This trend has led to the formation of the Converted Muslims Christian Ministries (CMCM) in Ghana with the following aims:

Winning Muslim souls for Christ wherever they are found; ensuring that Muslim converts remain and abide in the Christian faith through fellowship and teaching; training and equipping Muslim converts with sound biblical teaching and relevant Qur'anic instructions towards effective Muslim evangelism (mission); organizing fervent and constant prayer meetings on behalf of convert's parents, relatives, friends and all Muslims in general for their ultimate salvation in Jesus Christ.¹³

As Elom Dovlo and Alfred Asanta comment regarding the CMCM, "These...aims show that the thrust of the Fellowship in becoming a Ministry was redefined to go beyond the protection and building up of Muslim converts to include the active evangelization to Muslims."!

Conflicts in Nigeria

In most West African countries, Muslims and Christians have coexisted peacefully with a high degree of mutual acceptance, except in Nigeria, particularly northern Nigeria. Indeed the southern part of Nigeria enjoys relative inter-religious peace and harmony while the North experiences a lot of both intra- and inter-religious conflicts." Since the 1980s it is estimated that more than twenty major crises have occurred in Nigeria. Most of the crises often begin as a result of some social, ethnic, or political misunderstanding and soon assume religious dimensions. Indeed there is no monocausality in these conflicts due to the multifaceted nature of life in Northern Nigeria.

However, in the wake of the debate on *sharia* with its attendant problems, all other causal factors in the conflict have been subsumed under the religious factor. Indeed during such crises not only lives have been lost (Christians and Muslim fall victims), but property, particularly churches and mosques, has also been burnt. Clearly, major conflicts in northern Nigeria in recent history (since the 1980s) such as Kano (1980), Maiduguri (1982), Yola (1984), Gomb (1985), and Kaduna (1987), were largely attributable to religious causes." Yet Amos Yang documents some encouraging reports about how some Muslim neighbors have rescued some Christians from attacks from other Muslims and vice versa:

While these were dark days for interreligious relations in Nigeria, there have also been some signs of hope in Muslim neighbors protecting and saving Christians and vice versa. One Christian testified, "An old

Muslim man took me into his house where I stayed until 6:30 p.m....," while two elderly Christian men said they "managed to escape and were saved by a Muslim acquaintance who hid them, along with eight women and two young men, in his house close to the church premises," Other Muslims warned Christians in advance of potential attacks, or gave their Christian neighbors Muslim headscarves enabling their escape from rioting areas; some even risked their own lives in the face of threatening fellow-Muslim attackers. That many on both sides have been preserved from harm and death by neighbors, friends, and total strangers from the other faith shows that interreligious relations, even in Nigeria, have not been marked solely by violence.!"

This development is indicative of the fact that the situation in Nigeria is not completely a dismal one. It also confirms the hypothesis that when Nigerians are left on their own (without external influences), they are capable of living harmoniously as Christians and Muslims.

For all intents and purposes no other issue has caused northern Nigeria so much distress as what has come to be known as the *sharia* crisis. Critical analysis of the situation may reveal that the introduction of *sharia* in 1999 was not motivated by religious piety, but it was meant to serve the parochial interest of some politicians who are neither clerics nor pious. With the introduction of *sharia* Christians entertain the fear of the Islamization or "shariaization" of Nigeria much as Muslims also fear that Christianity could dominate the Nigerian state. Christians see *sharia* as a complete violation of the constitutional provision that describes Nigeria as a secular state. The fear and suspicion of Christians heightened when former President Ibrahim Babangida pushed for Nigeria to be converted from observer status to a full member of the Organization of Islamic Conference in 1986. Many Christians saw this development as a calculated sequel to and indeed execution of the Islamization of Nigeria program which was started during the rule of General Murtala Muhammed in 1975.

Efforts by Mainline Christians to Dialogue with Muslims

Ghana

For a long time, the mainline churches in Ghana had no missionary strategy to reach Muslims, thus typifying William Miller's statement that "the adherents of Islam have been more neglected by missionaries of the Gospel than any other people.?" Mainline churches partly blame this attitude on the colonial administrators who had a definite plan to close off the predominantly Muslim areas of West Africa (particularly Northern parts of Ghana and Nigeria) to

Christian missionaries." The mainline churches have consciously adopted a policy of dialogue and coexistence with Muslims, which makes it appear that they are indifferent in sharing the Gospel with Muslims."

The International Missionary Council meeting in 1957 in Accra, Ghana, noted among other things the lack of sustained reflection on the relationship between Christianity and Islam. At the All African Conference of Churches meeting in Ibadan, Nigeria, the following year, this concern was re-visited, leading to the establishment of the Islam in Africa Project (IAP) in 1959, renamed as Project for Christian Muslim Relations in Africa in 1987, and as Program for Christian Muslim Relations in Africa (PROCMURA) in 2003. The PROCMURA was established with the aim of educating Christians to witness to Muslims in a spirit of mutual respect and love, rather than in a spirit of confrontation and combat. Another of its aims was to get the church to come to a deeper understanding of its Muslim neighbors and the religion of Islam. As part of the project, the Christian Council of Ghana (CCG) appointed a Dutch specialist on Islam, Rev. Roelf Kuitse, as a consultant. He was based in Vendi, the capital of a major northern Ghana ethnic kingdom, Dagbon, and a predominantly Islamic centre. The CCG sought to use the project as a means to fulfill its mission to Muslims by equipping Christians to witness to Muslims in a non-confrontational manner through the organization of seminars and retreats for church leaders. The project also adopted the use of booklets, tracts and audio-visual aids in this mission.

Essentially, the mainline churches adopted a mission strategy emphasizing a gentle person-to-person approach to evangelism, a method which employs dialogue with Muslims. Of course this is the approach that missionaries should have used in reaching out to people of African Indigenous Religion rather than the monologue which characterized missionary activities in most parts of Africa, particularly during the nineteenth century.

The Roman Catholic Church in Ghana's approach to mission among Muslims is similar to that of the mainline Protestant churches. Indeed Vatican II recommended a dialogical approach to mission to Muslims as stated in *Nostra Aetate*: "Although in the course of the centuries many quarrels and hostilities have arisen between Christians and Muslims, this most sacred Synod urges all to forget the past and to strive sincerely for mutual understanding. On behalf of all mankind, let them make common cause of safeguarding and fostering social justice, moral values, peace and freedom.!"

In northern Ghana, the Roman Catholic Church has made a tremendous impact in their dialogue with Muslims. In 1991 they formed an Inter-Religious Dialogue Committee (IRDC) which seeks to promote peace, encourage cooperation, and enhance religious freedom. The IRDC focuses more on youth, who oftentimes are noted for their intolerance and radicalism on ethnic and religious issues. Later, in December 1995, Catholic Christians and Muslims held an interreligious prayer meeting to promote harmonious coexistence between adherents of the two religions."

Consequently most African Episcopal conferences (particularly in Ghana and Nigeria) were challenged to feature missions among Muslims prominently in their scheme of things. They also have devoted substantial resources to train personnel, publish materials, and actively participate in dialogue programs with Muslims, sometimes in concert with PROCURA.²⁵

Nigeria

One major venue through which the mainline churches in Nigeria are dealing with the unhealthy religious crises is the Nigerian Inter-Religious Council (NIREC), which is co-chaired by the Sultan of Sokoto, the head of Muslims in Nigeria, and the president of the Christian Association of Nigeria. The Council meets regularly and makes efforts to lower religious tension and inspire new and healthy relationships between Muslim and Christians.

The Roman Catholic Archbishop of Jos, the Most Ignatius A. Kaigama, who is highly positive about the potential of the NIREC to broker peace in northern Nigeria, has said the following about some of the efforts and achievements of the Council:

We have seen encouraging gestures such as the building of mosques being facilitated by Christian Governors as in Abia, Akwa Ibom, Benue States etc. areas considered to be predominantly Christian. In a similar vein, the Christian Association of Nigeria National Youth Wing gave an award of Excellence and Exemplary Leadership to Alhaji Danjuma Goje, the Muslim Governor of Gombe State in recognition of his kind and generous disposition to Christians in his state. The very swift condemnation of the Boko Haram sect that its philosophy and practice are not in consonance with the teaching of Islam by prominent Muslim groups and individuals could be attributed to the NIREC influence. There is increasing efforts of many Muslim/Christian NGOs in peace building and conflict resolution. I know well of the Catholic Bishops Conference of Nigeria which has a special Committee on Christian/Muslim relations and uses the apparatus of the Justice, Peace and Development commission to foster greater collaboration with Muslims. Recently, the Conference of Women Religious held seminars and workshops on inter-religious issues, just as Islam is now part of the curriculum in seminaries and many religious houses of formation. The interfaith Mediation Centre in Kaduna jointly founded and directed by Pastor James Wuye and Imam Muhammad Ashafa, who were both leaders of religious militant groups, offer a faith based approach to peace building through the use of non-violent methods."

Pointing further to the positive working relationship with the Emir of Wase in Plateau State who spearheaded a successful peace initiative, the Archbishop noted:

The Emir of Kanam Alhaji Mohammadu Muazu Babangida, impressed by the positive and constructive engagement by the Emir and I, asked if he could join us, and now he is our partner in the search for peace. About two months ago I got a phone call from him asking for the establishment of a Catholic parish in his Emirate. I created not only a parish in the Muslim dominated area but also appointed a parish priest...Immediately after the November 2008 crisis some men, women and youths representing a group called the Dynamic Women and Youth Negotiators for Peace with a membership of about three thousand made up of Christians and Muslims came to my office to tell me how they have resolved to work together and never to allow religious differences make them fight each other. They wanted my moral support and to be their patron. ²⁷

The mainline churches and the Roman Catholic Church know the realities on the ground in northern Nigeria and demand that all Christians to live in peace with Muslims and to promote peace efforts in order to forestall future crises.

Emergence of Evangelical and Charismatic Renewal Movements in Ghana and Nigeria and Their Evangelistic Efforts among Muslim Communities

One of the most remarkable and significant developments of Christianity in both Ghana and Nigeria beginning in the 1970s was the advent of Evangelical parachurch Christian fellowships, particularly in colleges and universities.²⁸ Examples are the Scripture Union (SU), Ghana Fellowship of Evangelical Students (GHAFES), and Fellowship of Christian Students (FCS), mainly in Nigeria. A radical experience of "new birth" underlined the self-consciousness of these movements, including the insistence that every Christian must know the exact date when this experience took place." This emphasis produces egocentric tendencies resulting in religious elitism even among Christians.³⁰ For instance renewalists admonish their members not to get married to non-members of the movements since they were not committed Christians. All non-Christians religious groups, particularly Islam and traditional religion, are highly demonized and targeted by evangelistic endeavors.

In part for this reason, the renewal movements have also been noted for their keen sense of mission and evangelism. They have actively organized several mission and evangelistic revivals and outreaches. Matthews Ojo has noted the following trends in universities in Northern Nigeria:

Evangelistic activities were the major avenues for spreading the renewal, and by 1973 more than ten charismatic organizations

established by graduates have emerged from the evangelistic aspirations of the revival The charismatic renewal spread gradually over the country, and by 1973 it had already spread to educational institutions in Northern Nigeria, with the Fellowship of Christian Students (FCS) groups in the Ahmadu Bello University, Zaria, and in the University of Jos. During such programs they invited people to make definite personal commitment to Jesus Christ."

Converts to these movements became leaders of neo-Pentecostal and Charismatic churches that emerged in both Nigeria and Ghana in the 1970s and the 1980s. This development constituted a major turning point in the history of Christianity in these countries, manifesting enthusiastic spirituality and vigorous Christian life, features which have been sustained until the present. Churches that have emerged since (in the last two decades) have taken on the character of their mother movements particularly in the area of radical evangelism. They have employed methods such as open air crusades, house-to-house and person-to-person witnessing, and the use of the media (particularly the radio, television, literature, and audio visual aids) in their evangelistic programs.

Pentecostal-Type Christianity and Its Implications for Christian-Muslim Relations

Intensification of Christian-Muslim Stresses

A careful observer can establish a positive correlation between the insurgence of Pentecostal-type movements and increase of Christian-Muslim tensions in both Ghana and Nigeria in particular. The upsurge of Pentecostalism in Northern Nigeria is a major contributory factor to the militancy in contemporary Islam in that region. Ogbu Kalu notes that, "Commentators connect the violent response of incensed Muslims in the last two decades with the implosion of Pentecostal-charismatic spirituality. Since the mid 1970s, charismatic evangelical activities have intensified in the northern regions that had been preserved Muslim enclaves.v" Beyond this, "Equally crucial is the fact that from the mid-1970s, charismatic Christianity flooded the northern regions after the civil war. This period of rapid expansion coincided with the rise of youthful radical Islam. University students from the south who went for National Youth Service Corps in the north, established vigorous evangelical programs that differed from the muted, accommodationist, quarantined forms of Christian presence symbolized by the mission churches located in enclaves known as 'strangers' quarters.t'r'

Pentecostal and charismatic Christians in Ghana and Nigeria perceive Islam as a major threat and see it as their missionary duty to check its growth. They, therefore, engage Muslims in intemperate and provocative religious polemics in their open-air crusades and radio programs." There are cases where Pentecostal-

type movements are alleged to have publicly desecrated the Qur'an and burnt it, and defiled mosques to demonstrate that Islam is not worth belonging to. Similarly, there are cases where Muslim fundamentalists have been hostile to Pentecostal and Charismatic groups.³⁵

Charismatic Influence on Mainline Churches

It is significant to note that in both Ghana and Nigeria, charismatic phenomena immensely influenced the mainline churches to the extent that it has moved from the fringes to the centre in those churches." Vibrant Charismatic movements have been established in all the mainline churches in both countries. The charismatic influence on the mainline churches also meant that those churches acquired new spirituality and resources which made them evangelize vigorously like Pentecostals. These evangelistic activities covered people of other religions, especially Muslims. Kalu writes: "Christian resurgence through charismaticism has enabled the mainline churches to become keenly aware of Islamic efforts to capture the public space. When a Muslim military leader surreptitiously registered Nigeria as a member of the Organization of Islamic Countries in 1986, the uproar mobilized by the Christian Association of Nigeria forces its withdrawal.'?"

The charismatic ethos has also influenced the Christian Association of Nigeria (CAN), an association which hitherto has been committed to the promotion of peaceful coexistence with Muslims. This has had implications for CAN's commitment to dialogue with Muslims since the charismatic influence has led mainline and historic churches to adopt more aggressive evangelistic methods in their mission to Muslims. The Pentecostalization of the mainline churches means that even the posture of the mainline churches regarding Christian-Muslim relationship is gradually changing in the sense that some mainline churches themselves are behaving like the Pentecostal-type churches in their relationship with Muslims. Such developments give credence to the belief that Pentecostal spirituality is increasingly becoming the characteristic spirituality of African Christianity.

Power Evangelism and Demonstration of the Charisma

The proliferation of Pentecostal-type movements brings in its trail emphases on healing and deliverance. A number of healing and deliverance centers and camps have been established. Such centers host large numbers of clientele who approach the ministers for assistance. An interesting development is that the clients cut across churches and all religions represented in Ghana. For instance the present writer has observed instances where the Grace Presbyterian Deliverance Ministry attracts a number of Muslims to its ministry and there are testimonies of some of them getting healed and delivered. As a result, some become Christians.

The international evangelist, Reinhard Bonnke, conducts outreaches in Africa which attract thousands of people. In 1986 when he visited Tamale, a predominantly Muslim city in Northern Ghana, tens of thousands of people (including Muslims) gathered to listen to him. During his ministry of healing most of the people who were healed were Muslims. A similar crusade held in Kano city, Nigeria, attracted over a million people who filled the Race Course night after night for one week. Bonnke dispatched vans to convey lame people from the streets to the crusade grounds and it is reported many claimed to be healed and many Muslims converted to Christianity. When it was planned to bring him back to Kano in 1991, some Muslim rioters vehemently protested that the posters which advertised the crusade desecrated the walls of the city and angrily burnt churches. These activities succeeded in preventing Bonnke's return to Kano.

High Profiling of Converted Muslims

What has become fashionable among charismatic movements in both Ghana and Nigeria is giving a high profile to converted Muslims by making them keynote speakers in churches, open air crusades, and on both radio and television programs. Their testimonies, flavored with their knowledge of both the Qur'an and the Bible and coupled with their experiences in both religions, are convincing to other Muslims and effective in urging conversion to Christianity. In Nigeria, people like Shaba Adams, an Islamic scholar who converted in the late 1970s, and Pastor EI-Isa Buba, who confessed to leading armed bands to kill Christians, are popular speakers at charismatic gatherings.

In Ghana in the 1980s, there was an upsurge of Christian missions by converted Muslims specifically targeted at Muslims. A typical example is the role that Rockybell Adatura, an evangelical and charismatic convert from Islam, plays in mission to Muslims. His strategy was to engage in public debates with Muslim leaders in Accra, the capital city, and other key cities in Ghana, and to use such debates to convince Muslims about Christ and win them over to Christianity. Indeed he was employed by the Christian Council of Ghana in 1984. However the CCG saw his confrontational approach as too radical and inconsistent with its non-confrontational policy.

Another example from Ghana is the Converted Muslims Christian Ministries (CMCM), founded by Rev. Ahmed Agyei. Rev. Agyei was banished by his parents and ostracized by Muslim friends and family for several months. This bitter experience led him to form this ministry which brought together converted Muslims in similar situations." The CMCM which is charismatic in orientation has adopted a variety of mission strategies: open air crusades which sometimes sparked violence; person-to-person evangelism and workshops that follow up with converts; literature media such as Agyei's book, *The Comforter: Muhammed or the Holy Spirit?*, which has influential in the conversion of Muslims to Christianity; and an audio visual media ministry which also sparked

controversy from the Muslim camp." Dovlo and Asante observe regarding the impact on Muslims of a CMCM radio broadcast:

In 1997 when it started its broadcasts, the Muslim community complained to Garden City Radio about Christians preaching on the station and quoting from the Qur'an. According to the General Secretary of CMCM, Rev. Ibrahim Muhammed, at a meeting called on May 14, 1997, between Christian and Muslim groups that preach on the station, it was agreed that a ban be placed on the use of the Qur'an by Christians, and the Bible by Muslims on Garden City Radio until the issue could be properly addressed. The General Secretary explained that the use of the electronic method media proved very effective in evangelism among Muslims. It has a wide coverage and many listeners since it is broadcast in Twi. He claimed that within three months of its inception, about twenty Muslims have converted and are now attending Straightway Chapel in Kumasi and the number has been on the increase. He also claims that they have letters from other Muslims who have converted and are attending other churches."

The C.MCM has morphed into a charismatic-oriented church, Straightway Chapel, with the first congregation starting in Kumasi in 1989. Straightway Chapel has designed a logo: "the Cross with a dove descending from the Cross with the *kalmia* (word) in its mouth to the Crescent, the symbol of Islam. They explain that the dove is bringing the message of the Cross to the Muslim world." The logo is a conscious attempt to use Islamic imagery to contextualize the Gospel to Muslims. As at 2003, Straightway Chapel in Kumasi reported a membership of 450, and it has several branches across the country.

While most educated Muslims do not see anything wrong with CMCM's radio broadcast some are very worried about the approach employed by the ministry. Sheikh Ishaak Ibrahim Nuamah, a leading Muslim radio and television preacher in Ghana, in the introduction to his book, *Islam: The Misunderstood Religion in Ghana*, writes:

Of late, we have been witnesses to instances of incessant derogatory verbal attacks on Islam and Muslims in Ghana by some Evangelical groups in Christendom. Without mincing words, we are greatly shocked by these unwanted developments in view of the fact that Ghana, has for years, been regarded as a land of peace, civilization and hospitality despite the existence of multi-faceted religious dogmas.... Upon analyzing these attacks, it became quite conspicuous that they are part of a cunning but failure-bound strategy aimed at swaying Muslims away from the noble religion of Islam. This strategy finds expression in the following approaches. a) Driving Muslims towards worldly pleasures; b) Wrong analyzing of [sic] Qur'anic quotations through the following methods: misrepresentation, misinterpretation, employing the

art of creativity: c) Casting of insinuations at Islam and Muslims; d) Attacking the personality of the Holy Prophet Mohammed (P.B.U.H); e) Using some Qur'anic quotations to support their fabricated stand of Jesus.⁴²

Kalu underscores the fact that the use of the electronic media by Pentecostals has intensified rivalry over the appropriation of the moment as propaganda, thus exacerbating competition in the religious market in Nigeria. Muslims try to counter the use of the electronic media by the Pentecostal-type movement in Nigeria by imitating their propagation techniques such as the use of television, radio, and audio cassettes. The invasion of Muslim vendors at motor parks and public places with cassettes blaring Muslim songs and sermons explains the easy resort to violence.

Demonization of Islam

Pentecostals, charismatics, and renewalists are very much aware that Islam serves as an alternative or complementary source of spiritual protection for many people, including some who attend church services on Sunday. However Pentecostals have demonized both African indigenous religions and Islam. Both are the subject of many of renewalist sermons, teachings, and songs. A chorus sung by Pentecostal-type churches in Ghana says: *It is God who grants healing, I will not go to Muslim Spiritualist, I will not go to a Traditional healer, It is God who grants healing.*" Pentecostals equate Islam with a religion of Satan. Yet they recognize the attraction of Islam because it is a common knowledge that *malams* offer viable resolutions to life's crises. However, they strongly believe that Muslims in general, particularly *malams*, are agents of Satan. Therefore contacting *malams* opens up a "demonic door-way" that exposes people to the Devil and his machineries. Pentecostals therefore see it as their responsibility to warn Muslims and other people about the demonic character of *malams*.

Furthermore, there is a growing trend among Pentecostals that constructs the Islamic religion as an enemy, using satanic metaphors. As Matthews Ojo notes, "Such expression as 'religion of the bondwoman', 'the religion of force and violence', 'the slaves', 'the spirit of anti-Christ', etc., become prominent terms used widely by Pentecostals to describe Islam." Pentecostals depict Islam as an illegitimate religion which does not deserve following. Kalu has also observed that Pentecostals portray Islam "as the illegitimate religion of the bondwoman. As Ishmael's descendants constitute a threat to the children of Isaac so does Islam constitute a threat to Christians." This kind of biblical hermeneutic convinces some Muslims to abandon their religion while reinforcing the stand of Christians.

The introduction of *sharia* in parts of Northern Nigeria was perceived by Pentecostals as a satanic attack against Nigeria in her quest for peace and unity. Pentecostals therefore interpret it as an issue for spiritual warfare against

demons assigned to invade Nigeria as well as its demon-infested political structures. Thus the introduction of the *sharia* reinforced the conspiracy theory held by some Pentecostals that Muslims have a grand design to make Africa a Muslim continent, a subject which featured prominently during the 7th International Ministers and Christian Leadership Conference and Prayer Retreat at Port Harcourt in 2003.⁴⁶

Conclusions

Ghanaians and Nigerians will for a long time to come live with religious diversity. In the words of Johnson Mbillah, General Coordinator of the Program for Christian Muslim Relations in Africa:

Whatever the case, religious diversity has become the lot of the human race. God-given freedom allows free human beings to choose the religious path they wish to tread; the churches in Africa and like elsewhere therefore, cannot be impatient with the religious diversity around them since arguably, religious variety will remain the lot of the human race until the end of time. A credible question for the churches to ask therefore, is not how to eradicate religious diversity (for that will mean attempting to eradicate the God-given freedom of human beings) but how to constructively relate with religious diversity."

Pentecostals in Ghana and Nigeria should reckon with the differences between them and people of other faiths, particularly Muslims, and learn to live with such differences in harmony. This is the reality of the context in which God has called Pentecostals to do mission. Indeed, the ability to coexist harmoniously with people of other faiths is a missionary task.

Pentecostal-type Christians like all Christians are given the mandate to preach the Gospel as a matter of urgency in the multireligious context in which they find themselves. They may not fully resolve the complex nature of this mission in the midst of other religions. However, that does not negate the rightful place of their witness to the Gospel. The responsibility of Christians with regards to the Gospel in a pluralistic world is to bear witness to Jesus Christ with the deepest conviction and live out the Christian faith in the most concrete way possible.⁴⁸

The non-aggressive posture adopted by the mainline churches over the years with regard to ministry to Muslims has succeeded in brokering peace among Christians and Muslims in Ghana and Nigeria to the extent of the Emir of Kanam Alhaji Mohammadu Muazu Sabangida requesting a Catholic parish be established in his Emirate and Christian Governors in Abia, Akwa Ibom, and Benue States facilitating the building of mosques, all in pursuance of peace, harmony and stability. These initiatives are praiseworthy. Nevertheless the

line churches blurs its ministry to Muslims. In fact Pentecostals approach of mainline churches as having no ministry to Muslims. The non-confrontational approach to mission adopted by the mainline churches is seen among non-Christians. They in turn adopt an extreme negative attitude towards Islam and Muslims. This exclusivist and hostile posture towards Muslims sometimes result in religious polemics and, eventually, in violence. Clearly Muslims have been very uncomfortable about the approach adopted by Pentecostal renewal groups which they see as insulting. This development adversely affects the game the mainline churches have made in their attempt to dialogue with people of other faiths.

Pentecostal-type movements should accept the religious diversity of their context. They should acknowledge the fact that conflict and consensus must be factored into the equation of religious understanding in their milieu and learn the language of dialogue without which there would be no peace and harmony for mission activity. Their use of a religious lens in reading a kind of social realities, thus demonizing Islam for instance, could wreck havoc for their countries, particularly in the case of Nigeria.

The approach to mission by Pentecostal-type movements that has proven to attract relatively minimal conflicts is the manifestation of charismata and power evangelism, especially healing. This method attracts people of other faiths, and should be emphasized by Pentecostals. After all that is the essence of Pentecostal-type movements and that is their specialty. This non-confrontational approach Pentecostals and charismatics could be a useful tool for doing mission among Muslims. This approach may not avoid the legitimate offense of the gospel, but this is in fact an integral part of the cost Christians must pay in their genuine encounter with the "other."

Notes

1. See Peter Clarke. *West Africa and Islam: A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century* (London: Edward Arnold, 1982), vi.
2. Patrick Ryan. "Islam in Ghana: Its Major Influences and the Situation Today." *Orita* 28 (1996):73. He refers to Ivor Wilks. *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 245. and Timothy Garrard, *Akan Weights and the Gold Trade* (London: Longman, 1980), 24-25.
3. Big Northern traditional smock formerly associated with citizens from Northern Ghana and formerly worn by traditional priests who "bought" deities from Northern Ghana.
4. Ivor Wilks. *The Northern Factor in Ashanti History* (Legan: Institute of African Studies, 1961); Patrick Ryan. "Ariande Auf Naxos: Islam and Politics in a Religiously Pluralistic African Society." *Journal of Religion in Africa* 26:3 (1996): 314-16.
5. Deborah Pellow. "Muslim Segmentation: Cohesion and Divisiveness in Accra," *Journal of Modern African Studies* 23:3 (1985): 419-44; Enid Schildkrout, *People of the*

Zanga: The Transformation of Ethnic identities in Ghana (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1978).

6. See paper presented by Haj. Mumuni Sulemana, at seminar on "Christian-Muslim Relations in Ghana," held at the University of Ghana on the August 5, 2000.
7. The Coalition of Muslim Associations held a press conference on January 9, 2002, attributing the figures in table 1 to the website of the Central Intelligence Agency of the United States of America.
8. See Elom Dovlo and Alfred Ofofu Asante, "Reinterpreting the Straight Path: Ghanaian Muslim Converts in Mission to Muslims," *Exchange: A Journal of Missiological and Ecumenical Research* 32:3 (2003): 214-38.
9. Paul Gifford, *African Christianity: Its Public Role* (London: Hurst, 1998), 110.
10. Sec Kwarne Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, and Maryknoll: Orbis Books, 1995), ix.

II. See Elom Dovlo, "A Comparative Overview of Independent Churches and Charismatic Ministries in Ghana," *Trinity Journal of Church and Theology* 2 (1992): 55-73; Paul Gifford, "Ghana's Charismatic Churches," *Journal of Religion in Africa* 24 (1994): 241-65; Gerrie ter Haar, "Standing up for Jesus: A Survey of New Developments in Christianity in Ghana." *Exchange: A Journal of Missiological and Ecumenical Research* 23 (1994): 221-40.

12. The Federal Government of Nigeria has been sensitive about the explosive nature of religion and ethnicity so it consciously decided to be silent on it during the last national census.
13. Sec Dovlo and Asante, "Reinterpreting the Straight Path." 226.
14. Ibid.
15. See Rotgak I. Gofwen, *Religious Conflicts in Northern Nigeria and Nation Building: The Throes of Two Decades 1980-2000* (Kaduna: Human Rights Monitor, 2004), 65-67. for the list of major conflicts associated with religion. See also the article by Ismail Omipidian, "Why North is on Fire." *Sunday Sun* (August 2, 2009): 4.
16. Sec Amos Yong, *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor* (Maryknoll: Orbis Books, 2008), 17-18, for a more exhaustive list of Christian-Muslim conflicts in Northern Nigeria between 1980 and 2004.
17. Ibid., 19.
18. Matthew Kukah. *Human Rights in Nigeria: Hopes and Hindrances* (Aachen: Missio, 2003), 19.
19. William M. Miller, *A Christian's Response to Islam* (Nutley: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1977), 8; Andrew N. Potter, "Evangelicalism, Islam and Millennial Expectations in the Nineteenth Century." *International Bulletin of Missionary Research* 24:3 (2000): 111-18. points out the emphasis mainline churches put on dialogue with Muslims.
20. Lissi Rasmussen. *Christian-Muslim Relations in Africa: The cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared* (London: British Academic Press, 1993), 16-21; Mervyn Hiskett, *Development of Islam in West Africa* (London: Longman Group Ltd, 1982), 381.
21. Sec James Anquandah, *Together we Sow and Reap: The First Fifty years of the Christian Council of Ghana* (Accra: Ascrnpa Publishers, 1979).
22. For details see www.proclmura-prica.org.
23. As cited in Maurice Borrmans, *Guidelines/or Dialogue between Christians and Muslims* (New York: Paulist Press, 1990), 2.

24. Dovlo and Asante, "Reinterpreting the Straight Path," 221.
25. Examples are the Association of Episcopal Conference of Anglophone West Africa (AECAWA) publications: Joseph Kenny, *West Africa and Islam: History, Beliefs, Practices and Christian Attitudes-What Every Catholic Should Know* (Takoradi, Nigeria: AECA WA/Nativity Prints, 2000), and *Islam and Christianity in Dialogue* (Jos, Nigeria: Imico Books, and Cape Coast, Ghana: Mfantsiman Press, 1987).
26. Most Rev. Ignatius A. Kaigama, Archbishop of Ios, "My Experience of Christian/Muslim Relations in Jos and Nigeria," paper presented by at the conference organized by CAFOD (the official overseas development and relief agency of the Catholic Church in England and Wales) and Heythrop College, London, October 28, 2009.
27. Ibid.
28. See Matthews A. Ojo, "Pentecostal Movements, Islam and the Contest for Public Space in Northern Nigeria," *Islam and Christian-Muslim Relations* 18:2 (2007): 179.
29. Cephas N. Omenyo, "Pentecostal-Type Renewal and Disharmony in Ghanaian Christianity," in David Westerlund, ed., *Global Pentecostalism: Encounters with other Religious Traditions* (London and New York: I. B. Tauris, 2009), 64.
30. Omenyo, "Pentecostal-Type Renewal and Disharmony in Ghanaian Christianity," 66.
31. Ojo, "Pentecostal Movements," 179.
32. Ogbu Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2008), 240.
33. Ogbu U. Kalu, "Sharia and Islam in Nigerian Pentecostal Rhetoric, 1970-2003," *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26:2 (2004): 252-53.
34. Ryan, "Islam and Ghana," 84.
35. For instance see *The Ghanaian Times* of December 5, 1995, where it was reported that a groups of Muslims forced two foreign Christian evangelists and their Ghanaian hosts to abandon a preaching campaign in Tamale, the capital of the Northern Region of Ghana.
36. See Cephas N. Omenyo, *Pentecost Outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006).
37. Kalu, *African Pentecostalism*, 240.
38. Dovlo and Asante, "Reinterpreting the Straight Path," 226.
39. Ibid., 235-36.
40. Ibid., 230.
41. Ibid., 231.
42. Sheikh Ishaak Ibrahim Nuamah, *Islam: The Misunderstood Religion in Ghana* (Kumasi, Ghana: Islamic Social Centre. n.d.). quoted in Dovlo and Asante, "Reinterpreting the Straight Path," 234-35.
43. Omenyo, *Pentecost Outside Pentecostalism*, 33.
44. Ojo, "Pentecostal Movements," 186.
45. Kalu, "Sharia and Islam in Nigerian Pentecostal Rhetoric," 256.
46. Ibid., 259.
47. Johnson Mbillah, "African Churches and Interfaith Relations, Food for Thought," in Johnson A. Mbillah and John A. Chesworth, eds., *From the Cross to the Crescent* (Nairobi: Programme for Christian-Muslim Relations in Africa, 2004), 3-4.
48. See also S. Wesley Ariarajah, *Not Without My Neighbour: Issues in Interfaith Relations* (Geneva: WCC, 1999). III.

Conclusion

From Demonization to Kin-domization: The Witness of the Spirit and the Renewal of Missions in a Pluralistic World

Amos YOLLG

This concluding chapter builds upon the previous chapters, but goes beyond them to attempt to adjudicate the urgent missiological questions. We hope to chart the way forward to viable theological views regarding interreligious interaction in the twenty-first century, especially as these might enable the renewal and re-invigoration of mission in the present pluralistic age. To do so, we begin by confronting squarely the discourses of demonization so prevalent in renewal circles.¹ The question is this: how do we eliminate such demonological modes of engagement but yet not lapse into a non-discerning relativism about the diversity of religions? The central and longest part of these concluding pages will suggest, in dialogue with the author of the book of Acts and my colleagues in the preceding chapters, precisely such an anti-demonization set of strategies for renewal missiology that enables honest but yet respectful engagement with religious others in a pluralistic world. The emergent result, I proffer, is a "kin-domization" model that counters the discursive rhetoric of demonization and does so by anticipating the formation of the new people of God beyond the historical divisions that have separated humankind. Such is the eschatological community that is reflected in the miracle of human communication manifested

Table of Contents

Acknowledgments	9
Preface	
Part I: Renewal Christianity, Interreligious Encounter, & Theology of Religions	
Chapter 1. Dialogue or Diatribe: Toward a Renewal Approach to Interreligious Conversation <i>Clifton Clarke</i>	17
Chapter 2.-The Wide Reach of the Spirit: A Renewal Theology of Mission and Interreligious Encounter in Dialogue with Yves Congar <i>Tony Richie</i>	43
Chapter 3-Christian Mission and the Religions as Participation in the Spirit of Pentecost <i>Steven M. Studebaker</i>	71
Part II: Renewal Missiology & the Interfaith Encounter	
Chapter 4- <i>Dukkha</i> and <i>Passio</i> : A Christian Theology of Suffering in the (<i>Theravada</i>) Buddhist Context <i>Veli-Matti Karkkainen</i>	97
Chapter 5. Theologies of Religious Pluralism: Pneumatological Foundations and Conversion in India <i>Kirsteen Kim</i>	117

Chapter 6-Renewal, Christian Mission, and Encounter with the Other: Pentecostal-Type Movements Meeting Islam in Ghana and Nigeria <i>Cephas N. Omenyo</i>	137
Conclusion-From Demonization to Kin-domization: The Witness of the Spirit and the Renewal of Missions in a Pluralistic World <i>Amos Yong</i>	157
Contributors	175
Index	177

Acknowledgments

This book arose out of the idea to host a colloquium on the theme, which was instigated by Clifton Clarke joining Amos Yong and the Regent University School of Divinity faculty as associate professor of global missions and world Christianity in the fall of 2008. We are grateful to Divinity deans Michael Palmer, Don Tucker, Randall Pannell, and, especially, Joy Brathwaite, dean of business and administration, for their support in making this event happen. We are grateful also to the following for their various contributions to the symposium which was held in February of 2010:

- Veli-Matti Karkkainen, Kirsteen Kim, Cephas Omenyo, Tony Richie, and Steven Studebaker for responding to our initial invitation to participate in this project, for writing such fine essays for inclusion in this volume, and for being timely with their final revisions;
- Antipas Harris, Skip Horton-Parker, Bramwell Osula, Rich Danzeizen, Dan Backens, Katy Attanasi, and Diane Chandler for participating in the symposium, responding to the papers in various ways, and providing important critical questions that have shaped the revisions and final outcome of what is now seen in this volume;
- Joy Brathwaite, Christie Davie, Ella Thompson, Charles Eichmann, Marc Santorn, Paula Finch, Kathy Shultz, Jason Wermuth, Timothy Lim Teck Ngem, Amanda Rinker, Sara Orszulak, and Christopher Springer (we hope we have not forgotten anyone!), all of whom contributed to the symposium to make it possible.

Thanks to Bill Faupel, Larry Wood, and I. Stephen O'Malley for a swift and ringing endorsement in response to our proposal to publish the symposium papers in the Asbury Theological Seminary Series in Christian Revitalization-Pentecostal/Charismatic section. Bill carefully read the manuscript and saved us from numerous blunders, not to mention helped ensure that the book was more consistently formatted in terms of its style. Timothy Lim Teck Ngem, Amos' graduate assistant at the School of Divinity, helped out with formatting and indexing the volume, and Samantha Van Saun, Clifton's graduate assistant, produced the first draft of the index - we are thankful to both.

We dedicate this book to Allan Anderson. Allan was *doktorvater* to Clifton at the University of Birmingham, and has been a long time friend to and dialogue partner with Amos on matters related to the topics of this volume. He has established himself as one of the consummate scholars of global renewal and of the history and theology of mission. We are both in your debt, Allan-thank you for your life's work in the Spirit!

This book asks the right questions about Christian theologies of religion in a pluralistic world that has been dominated by Western post-enlightenment models of discourse. How can cooperation among religions be fostered from Christian theologies that have been tied to an exclusivistic view of Christian mission? How can renewal theology contribute to the charismatic movement's engagement with other religions? The book addresses those questions in three ways: 1) It explores both the limitations of theologies of religion linked to a Western enlightenment epistemology and the need for a paradigm of Christian engagement that goes beyond the exclusive/inclusive/pluralistic paradigm. 2) It models a pneumatological approach to engaging issues across religions, addressing specific issues in Buddhist, Hindu and Islamic religions in particular contexts. 3) Finally the book presents an internal critique of problems that the charismatic movement has encountered in their evangelism among people of other religions."

—Frances S. Adeney, PhD, William A. Benfield Jr. Professor of Evangelism and Global Mission
Louisville Presbyterian Theological Seminary

This remarkable series of essays by leading renewalists scholars opens the door to a fresh array of discussions regarding interreligious dialogue and an emerging theology of religions which is informed more explicitly by the person and work of the Holy Spirit. The result is a series of thoughtful contributions, both historical and conceptual, which will enable the church to move simultaneously closer to biblical fidelity to the uniqueness of the Christian message and closer to our non-Christian friends from other faiths. These essays draw upon the familiar language of Pentecostal discourse but, in the process, illuminate a fresh theology of prevenient grace. In the process, these essays challenge conventional notions of epistemology, but nevertheless remain within the boundaries of a Christo-centric soteriology. If read carefully this book will enable the larger evangelical community to embrace a more robust Trinitarian missiology."

—Timothy C. Tennent, PhD, President, Professor of World Christianity
Asbury Theological Seminary

The Asbury Theological Seminary Series in World Christian Revitalization Movements in Pentecostal/Charismatic Studies, No. 4



Amos Yong (PhD, Boston University) is J. Rodman Williams Professor of Theology and Director of Doctor of Philosophy Program at Regent University School of Divinity in Virginia Beach, VA. He is the author of more than ten books and contributed numerous chapters to scholarly books and articles to scholarly journals. His latest book entitled, *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology – The Cadbury Lectures 2009*. *Sacra Doctrina: Christian Theology for a Post-modern Age* series, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010).

Clifton R. Clarke (PhD, University of Birmingham) is Associate Professor of Global Missions and World Christianity at Regent University School of Divinity in Virginia Beach, VA. He is also an ordained bishop in the Church of God (Cleveland TN). Clarke has published numerous scholarly articles and four books. His most recent book is entitled, *The Reason Why We Sing: Introducing Black Pentecostal Spirituality*, (Grove Books Series: Cambridge, 1997).



EMETH PRESS
www.emethpress.com

Global Renewal, Religious Pluralism, and The Great Commission

Yong & Clarke, Eds

Global Renewal, Religious Pluralism, and The Great Commission



*Towards a Renewal Theology of Mission
and
Interreligious Encounter*

Amos Yong & Clifton Clarke
Editors

Mf
ff
174

SACRA DOCTRINA

Christian Theology for a Postmodern Age

Miroslav Volf • *After Our Likeness*

S. Mark Heim • *The Depth of the Riches*

Telford Work ♦ *Living and Active*

Sigurd Bergmann • *Creation Set Free*

Philip A. Rolnick • *Person, Grace, and God*

Amos Yang • *In the Days of Caesar*

IN THE DAYS OF CAESAR

Pentecostalism and Political Theology

THE CADBURY LECTURES 2009

Amos Yong

WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY
GRAND RAPIDS, MICHIGAN / CAMBRIDGE, U.K.

© 2010 Amos Yong
All rights reserved

Published 2010 by
Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505 /
P.O. Box 163, Cambridge CB3 9PU U.K.
www.eerdmans.com

Printed in the United States of America

15 14 13 12 11 10 7 6 5 4 3 2 1

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Yong, Amos.

In the days of Caesar: Pentecostalism and political theology:
the Cadbury lectures 2009 / Amos Yong.

p. cm.

ISBN 978-0-8028-6406-2 (pbk.: alk. paper)

1. Pentecostal churches - Doctrines.
2. Political theology. I. Title.

BX8762.Z5Y66 2010

261.7 - dC22

2010016208

To
Jamie Smith
Proverbs 18:24b

Unless otherwise noted, the Scripture quotations contained herein are from the New Revised Standard Version of the Bible, copyright © 1989 by the Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the U.S.A., and are used by permission. All rights reserved.

Contents

<i>Acknowledgments</i>	XIII
<i>Prologue</i>	XVII

Part I On Pentecostalism and Political Theology: Setting the Stage

1. A Phenomenology of the Pentecostal Body Politic	3
1.1. The Politics of Pentecostalism	4
1.1.1. Apolitical Pentecostalism	4
1.1.2. Political Pentecostalism	7
1.1.3. Pentecostalism as an Alternative <i>Civitas</i> and <i>Polis</i>	11
1.2. The Economics of Pentecostalism	15
1.2.1. Pentecostalism and Prosperity	15
1.2.2. Prosperity Pentecostalism, the Global Market, and the Neoliberal Economy	19
1.2.3. Pentecostalism as an Alternative Economics	23
1.3. Pentecostalism, Society, and Culture	26
1.3.1. Pentecostal Sectarianism	27
1.3.2. Pentecostal Conservatism	31
1.3.3. Pentecostal Progressivism	34

2. Political Theology: Surveying the Field	39
2.1. Politics and Theology: Biblical and Early Christian Thinking	40
2.1.1. Political Theology in Ancient Israel	40
2.1.2. Jesus and Paul in the Context of Empire	44
2.1.3. The Patristic Period and St. Augustine: Early Christian Theologies of the Political and the <i>Polis</i>	49
2.2. Theology and the Political: Mainstreams in the Christian Tradition	56
2.2.1. Christendom: Medieval Developments in Political Theology	56
2.2.2. Luther's "Two Spheres" and His Descendants	62
2.2.3. Reformed Theologies of the Political	66
2.3. Political Theology in the Twentieth Century	72
2.3.1. Carl Schmitt: Founding the Field of Political Theology	72
2.3.2. Since Schmitt: Surveying Contemporary Options in Political Theology	77
2.3.3. The State of the Discussion: Issues and Challenges	82
3. Toward a Political Theology: Pentecostal Trajectories	86
3.1. Method in (Political) Theology: A Pentecostal Framework	87
3.1.1. Pentecostalism and Theological Method: Challenges and Opportunities	88
3.1.2. "Starting with the Spirit": Sketching a Pentecostal Theological Method	91
3.1.3. The Fivefold Gospel: A Pentecostal Theological Framework	95
3.2. The Hermeneutics of Political Theology: Many Tongues and Practices in Luke-Acts	99
3.2.1. Luke and the Political: An Overview	99
3.2.2. The Restoration of Israel: The Unfolding Story of the Church and the Political in Acts	103
3.2.3. Pentecostal Hermeneutics: Toward a Lukan Political Theology	106
3.3. Renewing Political Theology: A Pentecostal Assist	109

3.3.1. Sketching the Thesis: Many Tongues, Many Political Practices	109
3.3.2. Summarizing the Argument: Pentecostalism and Political Theology	111
3.3.3. Locating the Larger Project: Pentecostal Theology for the Twenty-First Century	114
Part II	
Pentecostal Intersections with Political Theology: Enacting the Performance	
4. Pentecostal Salvation as Deliverance from the Powers: The Political Dimensions	121
4.1. Jesus as Savior: Pentecostal Salvation, Deliverance, and the Political	122
4.1.1. Classical Pentecostal Soteriology: Jesus as Savior and Deliverer	122
4.1.2. The Spirit/s, Witchcraft, and the Public Sphere: Pentecostalism and Political Economy	126
4.1.3. Principalities, Powers, and Politics: Spiritual Warfare as Pentecostal Political Praxis	129
4.2. Principalities and Powers in Political Theology	134
4.2.1. The Demonic and the Political: Modern Interpretations	135
4.2.2. The Powers and the Political: Contemporary Options	139
4.2.3. Principalities and Powers: Biblical Reinterpretations and Theological Reconsiderations	145
4.3. Many Tongues, Many Spirits: Toward a Cosmopolitical Liturgics of Resistance	151
4.3.1. Delivering All "Oppressed by the Devil": Prayer, Praise, and Power Politics in Early Christianity	
4.3.2. Principalities, Powers, and the Spirit/s: Worship as Alternative Political Praxis	155
4.3.3. The Liturgical Imagination: Toward a Re-enchantment of the Cosmopolitical	161

CONTENTS

5. Pentecostal Holiness: A Sanctified Theology of Culture	166
5.1. Jesus the Sanctifier: Sanctified from What?	167
5.1.1. Classical Pentecostal Theologies of Sanctification	167
5.1.2. Pentecostal-Holiness Cultures: W(h)ither the Sanctified Church?	172
5.1.3. Global Pentecostal Cultures: Consecration, Mission, and the Quest for a Sanctified Aesthetics	177
5.2. Political Theologies Post-Christendom: Contemporary Models	182
5.2.1. The Politics of Diaspora: The Radical Reformation in a Post-Constantinian World	182
5.2.2. A Sectarian Politics? The Colony of Resident Aliens Post-Christendom	186
5.2.3. The Politics of the New Monasticism: Seeking Perfectionism in Culture and Society	190
5.3. Many Tongues, Many Cultures: The Politics of Holiness for the Sanctification of the World	194
5.3.1. "God Shows No Partiality": Redeeming (Saving) Languages, Reforming (Sanctifying) Cultures	195
5.3.2. The Spirit of Holiness: Perfectionist Politics as Redemptive Cultural Praxis	199
5.3.3. The Sanctified Imagination: The Beauty of Holiness and a Renewal of Aesthetics	205
6. Pentecostal Power: A Prophetic Politics of Civil Society	211
6.1. Jesus as Spirit Baptizer: Baptized in and for What?	212
6.1.1. Classical Pentecostal Theologies of Spirit-Baptism: Empowerment for World Evangelization	213
6.1.2. South Korean Pentecostal Missions: A Vision for Personal and Social Evangelization	216
6.1.3. Neo-Pentecostalism's Re-Christianizing the Secular: A Case Study of Political Evangelization	221
6.2. Post-Secularism in the Western World: A Radically Orthodox Theopolitics	225

Contents

6.2.1. What Is Radical Orthodoxy? A Post-Secular Theology of the Social	226
6.2.2. Church, Market, State: Radically Orthodox Alternatives	230
6.2.3. Christ and Culture: Reclamations of for the Cities of God	234
6.3. Many Tongues, Many Civilian Practices: Toward a Prophetic Theology of Civil Society	
6.3.1. The Apostolic Subversion of Civil Society: Prophetic Politics in Acts	239
6.3.2. The Empowering Spirit: Post-Secularity and the Redemption of Civil Society	244
6.3.3. The Pneumatological Imagination: Difference, Harmony, and Communities of the Spirit	252
7. Pentecostal Health and Wealth: A Theology of Economics	257
7.1. Jesus as Healer: Pentecostal Health, Wealth, and Economics	258
7.1.1. Classical Pentecostal Health-and the Evolution of Wealth	259
7.1.2. Pentecostal Wealth: Prosperity in White and Black	263
7.1.3. Pentecostal Holistic Soteriology: Global Economics and Local Markets	268
7.2. The Economy, the Common Good, and the Catholic Social Teaching Tradition	275
7.2.1. On Healing as Economic Justice: The Scope of Catholic Social Teaching	
7.2.2. Between Institutional Interventionism and Individual Initiative: American Catholic Interpretations	281
7.2.3. Subsidiarity and Solidarity: Catholic Social Principles for the Common Good	
7.3. Many Tongues, Many Economies: Toward a Charismatic Politics of Healing and Shalom	295
7.3.1. Healing and "Having All Things in Common": Poverty and Prosperity on the Way of Jesus	295
7.3.2. The Gift-Giving Spirit in the Church: Shalom beyond the Political Economy of Exchange	304

7.3.3. The Charismatic Imagination: Grace, Desire, and the Healing of the World	311
8. Pentecostal Hope: A Political Theology of History and the Eschaton	316
8.1. Jesus the Coming King: Coming for What?	317
8.1.1. Pentecostal Premillennialism and the Politics of Dispensationalism	318
8.1.2. Pentecostal Futurism and the End of History	323
8.1.3. Pentecostal Apocalypticism: The End of the World or the Arrival of the Spirit?	327
8.2. Whither Political Eschatologies? "In the Last Days I Will Pour Out My Spirit ..."	332
8.2.1. " ... On Jews and Proselytes": The Restoration of Israel, the Salvation of the Gentiles, and "Last Days" Politics	333
8.2.2. " ... On ... Every Nation Under Heaven": Liberation, Forgiveness, and the Redemption of History	338
8.2.3. " ... On All Flesh": Green Theologies and the Renewal of the Cosmos	343
8.2. Many Tongues Anticipating the Final Consummation: Living an Eschatological Politics of Hope	347
8.3.1. "Times of Refreshing" from the Lord: A Lukan Glimpse of the Universal Restoration	348
8.3.2. Performing Political Eschatologies: Theology and the Public Square between Now and Not Yet	352
8.3.3. The Eschatological Imagination: Toward a Political Theology of Suffering and Hope	354
<i>Epilogue</i>	359
<i>Index of Names</i>	
<i>Index of Subjects</i>	370
<i>Index of Scripture References</i>	375

Acknowledgments

The original idea behind this book came from the prodding of my good friend, James K. A. Smith, who kept asking me when I was going to deal with the uncritical nationalism, consumerism, and political quiescence in many pentecostal circles. Then, the opportunity to engage with these topics in some depth arose when, in the fall of 2007, I received the invitation to deliver the Edward Cadbury Lectures in Theology at the University of Birmingham. I resolved then to work on a pentecostal contribution to the contemporary discussions in political theology, broadly conceived. Thanks, Jamie, for pushing me on these matters. Although I am sure there will be things about which we will disagree in the following pages, it will at least give us much to discuss. In gratitude for our friendship and brotherhood in Christ and the Spirit, I dedicate this book to you.

My thanks also to Allan Anderson at the University of Birmingham, who not only suggested me as Cadbury Lecturer, but also defended the choice to the Department of Theology and Religion of inviting a pentecostal theologian to deliver these prestigious lectures. Members of the Department - including Martin Stringer, David Cheetham, Garnet Parris, Marius C. Felderhof, Sigvard von Sicard, and Werner Ustorf - were kind and hospitable during my two-week stay in March 2009. Those who went above and beyond the call of duty in their hospitality included Edmond Tang, Mark Cartledge, and Frances Young; doctoral students Kunlue Yu and Wessly Lukose (and his wife, Joyce); and Raymond Pfister (who was present at each of the eight lectures). Each of these as well as many other students and attendees have contributed to this book, particularly during the engaging question-and-answer period following each lecture. I am grateful finally to Sue Bowen for working out the logistical details of my trip and stay.

CHAPTER 3

Toward a Political Theology:
Pentecostal Trajectories

The first two chapters have provided surveys of both the political and public faces of global pentecostalism and the various developments in and schools of political theology in the Christian tradition. Part II (chapters 4 through 8) will attempt to articulate a distinctive proposal in political theology informed by pentecostal insights. In this chapter, however, we will have to directly confront the methodological question: How can we achieve anything like a normative theological account of the political by starting from a phenomenology of global pentecostalism?

My thesis to be presented in what follows is that there is a unique pentecostal theological approach that can be discerned from out of pentecostal piety, spirituality, and religious experience. The first two sections explicate this thesis methodologically and hermeneutically, before we turn in the final section to an overview of the constructive theological vision. My immediate goal is to lay the groundwork for the viability of a distinctive pentecostal contribution to the contemporary discussion in political theology.

At the same time, however, I wish to caution against any reading of this chapter as being about *merely* either theological method or theological hermeneutics. In a previous work, I have argued at length that both methodological and hermeneutical issues cannot be viewed only as theological prolegomena but are always already informed by and even emergent from out of substantive theological convictions.¹ If so, then theological content cannot be easily divorced from its forms of presentation even while various styles and genres of theological reflection have implications for and are implied by various theo-

1. Amos Yong, *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Burlington, VT, and Aldershot, UK: Ashgate, and Eugene, OR: Wipf & Stock, 2(02).

logical understandings. This interdependence between method and theology was assumed early in the Christian theological tradition in terms of the interconnection between ecclesial practices and the confessions of the church. The fifth-century theologian Prosper of Aquitaine (c. 390-465) viewed this in light of the relationship between the church's worship and its doctrines or confessions.² I am suggesting here that, when mapped onto the approach adopted so far in this book, there is (or should be) a correlation between the phenomenology of pentecostal political (public) practices (as outlined in chapter 1) and the ideas of Christian theologies of the political (as sketched in chapter 2 and to be elaborated on in the rest of this volume). In the following pages, I intend to further substantiate this claim about the interwoven nature of Christian practices and Christian beliefs, as well as instantiate how pentecostal praxis and theology are normatively intertwined in ways that may be illuminating for the ongoing discussion in political theology.

3.1. Method in (Political) Theology: A Pentecostal Framework

Up until fairly recently, pentecostalism has been viewed primarily in terms of its spirituality and its missionary emphasis, much less so as a distinctive theological tradition in its own right. There are many reasons for this, including the fact that theology was handed down primarily within an oral tradition for much of the first two generations of modern pentecostalism and the concomitant fact that the emergence of pentecostal theology in the academy has occurred only in the last two decades.³ I would suggest, in addition, that the pluralism of global pentecostalism makes it difficult to articulate especially the ecclesial self-understanding of pentecostalism - at least within the predominant ecclesiological frameworks that have been bequeathed by the Christian tradition - and this further complicates the task of comprehend-

2. The aphorism *lex orandi, lex credendi* - or, "the rule of prayer equals the rule of doctrine" - has been attributed to Prosper; see Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (New York: Oxford University Press, 1980), pp. 225-27. For further reflections on "Prosper's rule," see W. Taylor Stevenson, "Lex Orandi - Lex Credendi," in Stephen Sykes, John Booty, and Jonathan Knight, eds., *The Study of Anglicanism* (London: SPCK, and Minneapolis: Fortress, 1988), pp. 187-202, and Michael Downey, "Lex Grandi, Lex Credendi: Taking It Seriously in Systematic Theology," in Michael Downey and Richard N. Fragomeni, eds., *A Promise of Presence: Studies in Honor of David N. Power, O.M.I.* (Washington, DC: Pastoral Press, 1992), pp. 3-26.

3. See my "Pentecostalism and the Theological Academy," *Theology Today* 64, no. 2 (2007): 244-50.

ing pentecostal theological identity and methodology. In this section, I wish to clarify the methodological issues confronting pentecostalism and then to sketch how there is embedded within pentecostal intuitions and sensibilities a distinctive set of theological (more specifically: pneumatological and christological) commitments that are capable of generating and then sustaining theological inquiry.

3.1.1. *pentecostalism and Theological Method: Challenges and Opportunities*

Theological method has been a modern academic preoccupation concerned with the question of the sources and authorities of, and procedures involved in, theological reflection.⁴ Its problematic can be traced to the confluence of interrelated trajectories in early modernity including the post-Reformation dissolution of ecclesial authority (especially after the Wars of Religion), the emergence of the post-Cartesian and post-Kantian subject as a locus of epistemology, and the ascendancy of Enlightenment rationality as a technical model of inquiry. In the late-modern West, the task of theological method sought to adjudicate the questions raised by each of these issues, and this inevitably converged in the debates over foundationalism.

Although we have neither the time nor the space to enter fully into the disputes regarding foundationalism,⁵ suffice it to say that at a very basic level, the theological issue has to do with the starting points or grounding of any theological system. In order to highlight how difficult it is to locate pentecostalism in the existing theological landscape, I will simplify matters by distinguishing three major methodological responses developed in the modern period to the foundationalist question: the Reformation and post-Reformation *sola scriptura*, the liberal Protestant turn to experience, and the Orthodox and Catholic approach that sees Scripture as the book of the church and therefore in continuity with the church's teachings and traditions.

At one level, most pentecostals would unhesitatingly align themselves with the Reformation tradition of *sola scriptura*: "Pentecostals who are self-

4. Arguably, the high point of the discussion was Bernard Lonergan's magisterial *Method in Theology* (New York: Herder & Herder, 1972).

5. For those interested, I explore the terrain in *Spirit-Word-Community*, Pt. 96-101. For a fuller discussion, see Stanley Grenz and John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001).

6. I cannot here provide any extensive discussion of this complicated idea. For recent articulations with which some classical pentecostals, especially in North America, would be sym-

identifying Protestants would affirm the normativity of the Bible for the church and its teachings," even as many lay pentecostals would go even further and insist that the Bible alone is all that is needed for Christian faith and practice. Yet even as the postmodern discussion is illuminating how there is no direct approach to the biblical (or any other historical) text that is not mediated by the contemporary horizon," so also have pentecostals discerned their own approach to Scripture to have been informed by their encounters with the living Spirit of God.⁷ Theirs is not, in other words, a reliance only on the Bible in any simplistic sense; instead, their contemporary experiences of the Holy Spirit lead them to resonate with the biblical narratives, so that they utilize what might be called a "this is that!" hermeneutic which sees the "this" of the present connecting with the "that" of (especially) the apostolic life (as recorded in the book of Acts). and vice versa.⁸ It is this experientially informed hermeneutic that most radically distinguishes pentecostals from their fundamentalist cousins, many of whom are cessationists regarding the charismata of the Spirit, since any possibility of the ongoing revelation of the Spirit would threaten the rule of "Scripture alone,"⁹

Is pentecostal hermeneutics then experientially driven? In light of the preceding, the answer will have to be a nuanced "yes" and "no." Yes, in the sense that experience plays an undeniable role in the pentecostal reading and interpretation of the Bible, and that astute observers have noted the parallels here with the experientialism characteristic of the more liberal or mainstream Protestant theological traditions.¹⁰ Of course, the major problem with relying on experience is that this can sometimes develop into an ideological agenda

pathetic, see Don Kistler, ed., *Sola Scriptural The Protestant Position on the Bible* (Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1995), and R. C. Sproul, *Scripture Alone: The Evangelical Doctrine* (Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2005).

7. See John R. Riggins, "God's Inspired Word," in Stanley M. Horton, ed., *Systematic Theology*, rev. ed. (Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1995), Pt. 61-115.

8. As articulated most forcefully by Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1994).

9. See William R. Menzies, "Synoptic Theology: An Essay in Pentecostal Hermeneutics," *Paraclete* 13, no. 1 (1979): 14-21.

10. I discuss the "this is that" approach to Scripture further in my "The 'Baptist Vision' of James William McClendon, Jr.: A Wesleyan-Pentecostal Response," *Wesleyan Theological Journal* 37, no. 2 (Fall 2002): 32-57, esp. Pt. 33-34.

11. For a pentecostal response to the cessationism that drives many conservative Reformed theological traditions, see Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

12. As suggested by Harvey G. Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1995), esp. chap. 15.

ence but also opens up to an ecumenical methodology without undermining the centrality of Scripture in the theological task. My hypothesis is that starting with the Holy Spirit allows pentecostalism to enter into the debates in theological method on its own terms, even as it invites a specifically pentecostal contribution to the discussion. As I have elsewhere provided extended elaborations of this proposal,²⁰ let me very briefly summarize the key moves in what follows.

First, the pentecostal "this is that" presumes that the same Holy Spirit who was poured out upon the apostles remains present and active today, and that there is no Christian encounter with God that is not always and already a visitation from, with, and in the Spirit of God. From this, theology, as a second-order activity of reflecting on experience, is informed by life in the Spirit.²¹ Having stated it thus, the claim that we begin with the Spirit, both experientially and methodologically, would seem uncontested. Yet in the history of Christian thought, this insight has rarely been either articulated or its corollary theological project pursued. Part of the reason for this may be that the Spirit has, perennially, been neglected as the "shy" or "hidden" member of the Trinity.²² I submit that the emergence of this insight came, not coincidentally, following the explosion of the pentecostal and charismatic movement in the twentieth century.²³

20. The argument is laid out more abstractly in *Spirit-Word-Community*, while the method is clarified in *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), esp. Pl. 27-30, and then exemplified throughout that book.

21. See Yong, "On Divine Presence and Divine Agency: Toward a Foundational Pneumatology," *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3, no. 2 (July 2000): 167-88, drawing especially from the work of D. Lyle Dabney, as developed in the following essays: "Otherwise Engaged in the Spirit: A First Theology for the Twenty-First Century," in Miroslav Volf, Carmen Krieg, and Thomas Kucharz, eds., *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), Pl. 154-63; "Starting with the Spirit: Why the Last Should Now Be First," in Gordon Preece and Stephen Pickard, eds., *Starting with the Spirit: Task of Theology Today II* (Adelaide: Australia Theological Forum, Inc., and Openbook Publishers, 2001), Pl. 3-27; and "Why Should the Last Be First? The Priority of Pneumatology in Recent Theological Discussion," in Bradford E. Hinze and D. Lyle Dabney, eds., *Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology* (Milwaukee: Marquette University Press, 2001), Pl. 238-61.

22. See Frederick Dale Bruner and William Hordern, *The Holy Spirit: Shy Member of the Trinity* (Minneapolis: Augsburg, 1984).

23. For the correlation between pentecostalism and a pneumatological approach to theology, see Clark H. Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), and Veli-Matti Karkkainen, *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*, ed. Amos Yong (Lanham, MD: University Press of America, 2002).

From a pentecostal and charismatic perspective, however, I submit that starting with the Spirit provides a specifically theological rationale for doing theology pluralistically. Let me explicate this claim at three levels: that of experience, that of community, and that of the canonical Scripture. From an experiential perspective, the Lukan account of the Day of Pentecost provides a narrative template that preserves the many languages that separately and together bear witness to the mighty deeds of God (Acts 2:4, 6, 7, 11). Peter's explanation, drawing from the prophet Joel, was that this was the Spirit's eschatological outpouring upon all flesh, equally upon men and women, young and old, slave and free (Acts 2:17-18). In other words, the experiences and voices of those previously marginalized and excluded were now central to the church's witness. The crucial late-modern insight applicable here is that there is a much more reciprocal and interconnected relationship between language, culture, and experience rather than any simplistic movement from the latter to the former.²⁴ The strong and perhaps unmistakable inference to be drawn is that the preservation of the many tongues of the Day of Pentecost is an indication that God values not only linguistic diversity but also cultural plurality.²⁵ In short, the Spirit was given on the Day of Pentecost without partiality to all (cf. Acts 10:34), and this in turn enabled each one to give testimony to the wondrous works of God in his or her own language and from out of his or her own cultural experience.

Yet the pentecostal outpouring not only warrants the diversity of experience at the individual level, but also at the corporate level. Here, we need to turn to St. Paul's reflections on the charismata to see that he observed how the one Spirit gave many gifts (1 Cor. 12:4), and baptized all—Jews and Greeks, slave and free—into one body (12:13); yet, the one body is constituted without remainder by many members (12:14-26), and such constitution is accomplished by the Spirit who distributes many gifts. Hence, he concludes, "Now you are the body of Christ and individually members of it" (12:27). I am less interested in how the many gifts of the Spirit reside within the church and function congregationally than I am in the ecumenical implications of Paul's theology of the Spirit's charisms. If the many members constitute one local congregation, then the many local congregations constitute one body of

24. This was one of the main arguments in George Lindbeck's influential *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984).

25. For a more extended argument, see also Frank D. Macchia, "The Tongues of Pentecost: A Pentecostal Perspective on the Promise and Challenge of Pentecostal/Roman Catholic Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies* 35, no. 1 (1998): 1-18, and Samuel Solivan, *The Spirit, Pathos and Liberation: Toward an Hispanic Pentecostal Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), Pl. 112-18.

Christ. In his case the many congregations each contribute something distinctive - drawn from the contextual particularities of experience, language, culture, etc. - to the church universal by way of the Spirit's special presence and activity in each locale, and it is only when the many members are recognized and their gifts received that the whole body of Christ is healthy. In short, the many tongues and many gifts of the Spirit are particular expressions of the church universal, each with its own role in the wider church and indispensable regardless of how small or insignificant such may appear.²⁶

Last for our purposes (but not least), starting with the Spirit allows us to appreciate the diversity of voices and perspectives that constitute the canonical Scripture. There are two related pneumatological claims here: that involving the pluralism of the scriptures themselves and that involving the plurality of interpretations of the scriptures. With regard to the former, I am referring here not only to the theological notion that all Scripture is God-breathed or Spirit-inspired (θεόπνευστος or *theopneustos* - 2 Tim. 3:16; cf. 2 Pet. 1:21), but also to fact that the earliest followers of Jesus also encountered the risen Christ and read the sacred Scripture in the Holy Spirit. In other words, the scriptures that record these pneumatic encounters and experiences themselves are products of the Spirit's inspiration, so that there are four Gospels, not one; there are multiple ecclesial/communal traditions within the pages of the New Testament - e.g., Matthean, Lukan, Johannine, Pauline, Petrine, and others - not one; and there are, even within one authorial corpus (like St. Paul's), a diversity of perspectives, not one. With regard to the latter, I only note how James's summary at the Jerusalem council (c. 49 C.E.) - that "For it has seemed good to the Holy Spirit and to us" (Acts 15:28) - points to how the Spirit brings forth new light from the sacred Scripture. In short, the Spirit both inspires the sacred text in all of its pluriformity and illuminates that same text to the many Christian readers and communities of faith across space and time.

I further suggest that given the centrality of the Pentecost narrative in the pentecostal theological imagination, there is a real sense in which pentecostalism is comfortable with the cacophony of the many tongues. What seems to others like drunkenness early in the morning (Acts 2:13-15) is but a sign of the multitudes that have been caught up in the work of the Spirit. In this case, the Pentecost account provides a theological rather than a merely politically correct rationale for methodological pluralism.

26. For elaboration, see Thomas Ryan, "Sharing Spiritual Gifts at the Dawn of the Third Millennium," *Ecumenism* 132 (December 1998): 8-12, and Raniero Cantalamessa, *Come, Creator Spirit: Meditations on the VelliCreator* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2(03), esp. chap. 10.

Yet from a theological perspective, we cannot simply assert that mere pluralism makes sense without some indication of how there can be coherence amidst the many. More importantly, without further theological interpretation, mere pluralism is incapable of discerning the truth of the Holy Spirit from the falsity of many other spirits. So w(h)ither pentecostal pluralism and theological method?

3.1.3. *The Fivefold Gospel: A Pentecostal Theological Framework*

Let me suggest that the fivefold gospel can serve as a framework that, on the one hand, provides a distinctive and coherent pentecostal theological self-understanding and, on the other hand, honors the pluralistic impulses set in motion by starting with the Spirit. The following discussion will seek to defend both of these claims; before doing so, however, I briefly outline and define the fivefold gospel.

The fivefold gospel has recently been proposed by some pentecostal theologians as representing "the theological heart" of the movement.²⁷ It consists, in sum, of the good news of Jesus as savior, sanctifier, Spirit-baptizer, healer, and coming king. While we will use the fivefold framework and defend this decision in what follows, two important caveats need to be registered before proceeding. First, adopting the fivefold structure should not be interpreted as thinking there is a theological essence to pentecostalism. Not only is there is no universal agreement on the exact order or verbiage of the five elements apart from the starting point of salvation in Christ.²⁸ but our own focus on pentecostalism in the global south should alert us about imposing a western theological grid on the global movement. Second, while I am sympathetic with the desire (among some of my pentecostal colleagues) to locate the heart of pentecostalism in the first generation of the movement in the

27. John Christopher Thomas, "Pentecostal Theology in the Twenty-First Century," *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 20, no. 1 (1998): 3-19, esp. p. 17; cf. Mark I. Cartledge, "The Early Pentecostal Theology of *Confidence Magazine* (1908-1926): A Version of the Five-Fold Gospel?" *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 28, no. 2 (2008): 117-30.

28. Thus another advocate for thinking theologically about pentecostalism using the fivefold gospel, Steve Land, outlines the full gospel in terms of justification in Christ, sanctification as a second work of grace, bodily healing as provided in the atonement, the premillennial return of Christ, and the baptism in the Holy Spirit with the evidence of tongues-speech; see Steven J. Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), p. 18.

streams coming out of Azusa Street and spreading throughout North America, I also think that such a historiographical argument, while helpful in some respects, ultimately cannot be sustained since historical movements develop much more dynamically in multiple rather than unilateral directions. In short, I have chosen the fivefold gospel less for genealogical (historical) reasons than for heuristic ones: I simply think it provides us with a helpful framework for thinking theologically and pluralistically about the politics of global pentecostalism.

Still, some historical background will be helpful for us to see the promise of the fivefold approach to global pentecostal theology. It seems clear that the fivefold gospel represents a constellation of early modern pentecostal beliefs and practices that evolved out of a more primordial fourfold framework. The fourfold gospel was bequeathed to the earliest pentecostals by the holiness movement of the nineteenth century. A. B. Simpson (1843-1919), the founder of the Christian and Missionary Alliance movement (in 1887), published *The Four-Fold Gospel* originally in 1890,²⁹ and in it proclaimed Jesus as savior, sanctifier (resulting, in holiness parlance, in separation from sin and dedication to God), healer (against all forms of medical, metaphysical, magnetic, and spiritualist healing), and coming Lord. The early pentecostals who had been shaped by the holiness movement often just added the baptism in the Holy Spirit as a third work of grace (following after justification or salvation and sanctification), resulting in various renditions of the fivefold formula.

Yet there were other non-holiness pentecostals for whom the notion of sanctification as a second work of grace was problematic, either because of the assumption that it was included and incorporated into salvation (as in the Finished-Work pentecostal theology of William Durham³⁰) or because of the view that sanctification was a process culminating in glorification rather than a distinct experience culminating at a moment in time (the more general Keswickian Reformed view that prevailed in pentecostal churches outside the American South). For these, the motif of Jesus as sanctifier was frequently replaced by that of Jesus as Spirit-baptizer, leaving the fourfold framework intact.³¹ Scholars like Don Dayton argue that the fourfold model is more inclu-

29. A. B. Simpson, *The Four-Fold Gospel* (1890; reprint, Harrisburg, PA: Christian Alliance Publishing Co., 1925).

30. D. William Faupel, "William H. Durham and the Finished Work of Calvary," in I. A. B. Jongeneel, ed., *Pentecost, Mission and Ecumenism: Essays on Intercultural Theology - Festschrift in Honour of Professor Walter f. Hollenweger* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992), pp. 85-95.

31. This is seen, for example, in the founding of the Foursquare Church in 1927. For the origins of the "foursquare" motif, see Matthew Avery Sutton, *Aimee Semple McPherson and the*

sive for understanding the heart of pentecostal theology since there were too many who did not embrace the holiness conviction about sanctification, and even for those who did, the notion of Jesus as baptizer in the Spirit that empowered Christian witness could be understood to include within it the holiness emphasis on purity as a prelude to power.³²

I will opt instead to retain the fivefold gospel as an organizing motif for the specific reason that the notion of sanctification is too important to be assumed or subsumed under Spirit-baptism, and that there are few pentecostals who would today deny its importance. This reflects, in part, the fact that we are now far enough removed from the internecine polemics between two- and three-works of grace that were prevalent during the early pentecostal movement, and therefore can opt for the more comprehensive formulation without incurring the wrath of theological gatekeepers who were beholden to the theological streams of thought that flowed into and informed pentecostalism. Finally, I will also maintain that the doctrine of sanctification has important implications for the task of contributing a distinctively pentecostal perspective to the discussion of political theology.

We will say more about the specifics of the fivefold gospel throughout Part II of this book. For now, however, I need to return to my claim that the fivefold framework summarizes a distinctively pentecostal theological self-understanding and preserves the pluralism of the many tongues of Pentecost foregrounded by our starting with the Spirit. What is distinctive is not necessarily any of the five axioms taken by themselves, but the specific constellation that emerges when brought together. The fivefold pentecostal gospel is thus, as the proverbial saying goes, greater than the sum of its parts: together, they set pentecostalism apart as a distinct expression of Christian faith.

With regard to pneumatological and methodological pluralism, the fivefold framework presents a pluriform and polyphonic christology, pneumatology, and, by extension, soteriology. There is not just one view of Jesus as the anointed one of God, nor only one view of what Jesus has been anointed to accomplish. Hence the pluralism of pentecostalism on the ground - i.e., as it exists in the global south and around the world, and as I have documented already in the first chapter with regard to pentecostalism as it interfaces with the public sphere - can be said to reflect, even if only in-

Resurrection of Christian America (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 20(7), Pl. 44-45; for doctrinal elaboration in McPherson's church, see Nathaniel M. Van Cleave, *The Ville ami the Branches: A History of the International Church of the Foursquare Gospel* (Los Angeles: International Church of the Foursquare Gospel, 1992), pp. 75-76.

32. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1987; reprint, Peabody, MA: Hendrickson, 1991), pp. 19-22.

stinctively rather than intentionally, the pluralism inherent in the fivefold theological construct. In other words, the many tongues (and cultures, etc.) of the Spirit are suggestive of the many ways in which pentecostals experience the saving power of the anointed Jesus and have provided the theological intuitions and sensibilities that embraced the fourfold model and then developed it. The result is that pentecostal theology informed and structured by the fivefold formulation will itself be sensitive to the pluralism of the pentecostal experience on the one hand, while also being open to providing a distinctively pentecostal and pneumatological accent on the pluralism that exists in the theological academy on the other hand.

Finally, I note that the fivefold formulation is both Jesus-centered and christocentric, simultaneously. This reflects the Jesus-oriented spirituality and piety of the pentecostal movement (hence the appeal and even theology of Oneness pentecostalism as a "Jesus-centered" movement). Yet at the same time, Jesus is also the Christ, the messiah anointed by the Holy Spirit. The theological paradox here is that Jesus becomes the Christ by the Spirit even while the ascended Christ pours out the gift of his Spirit upon all flesh (Acts 2:33). Thus, the Spirit of the Day of Pentecost (and of pentecostalism) is none other than the Spirit of Jesus the Christ. This central theological confession is what ensures that the pneumatological approach adopted in this volume is also both christological and trinitarian. In short, pentecostal theology that starts with the Spirit also begins with Jesus as Christ, even as pentecostal spirituality itself is simultaneously both pneuma- and christocentric — albeit in different respects (in the former case, as pointing to Jesus, and in the latter case, as denoting how the anointing of Christ is also available to all flesh) — and in this way resists and rejects any subordination in their trinitarian vision of God.³³

33. Some might view such a robust trinitarian framework as exclusive of Oneness or apostolic pentecostals. Elsewhere, I have argued that the central issue separating these two streams of pentecostalism is a naive Cartesian and post-Kantian definition of divine persons as individualized subjects (rather than either the Cappadocian or Thomistic notion that understands Father, Son, and Spirit as subsistent relations) and that once this is recognized and rejected, there is sufficient theological space cleared for Oneness and trinitarian pentecostal dialogue and even rapprochement. See Yong, "Oneness and the Trinity: The Theological and Ecumenical Implications of 'Creation Ex Nihilo' for an Intra-Pentecostal Dispute," *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 19, no. 1 (Spring 1997): 81-107, and *Spirit Poured Out on All Flesh*, chap. 5.

3.2. The Hermeneutics of Political Theology: Many Tongues and Practices in Luke-Acts

Besides the theological framework of the fivefold gospel; however, any pentecostal theological project will include moments of scriptural engagement-critical points, where the Bible informs pentecostal 'theological' reflection as befits their being a "people of the biblical book." In this section, I turn from the more general and abstract discussions of pentecostal theological method to the more concrete explorations of pentecostal biblical hermeneutics in order to tease out the parameters of a pentecostal-scriptural approach to political theology. In order to accomplish this task, I will focus — as pentecostals often do in their seeing contemporary encounters with the Spirit as being in continuity with that of the apostolic experience — on St. Luke's two volumes on the life of Christ and the Acts of the Apostles. Our goal is to understand the implications of Luke's own political perspectives for the task of political theology, especially as representative of the early church, so that we can consider how a distinctively pentecostal reading of Luke-Acts might generate a creative hermeneutical approach for contemporary Christian beliefs within and practices amidst the political.

3.2.1. *Luke and the Political: An Overview*

We have previously had the opportunity to survey scholarship on the New Testament read in political perspective (2.1.2). In the following, I wish to delve further into this issue by focusing on the two volumes of Luke and Acts. "What does Luke the evangelist have to tell us about Christianity and its relationship to the political?"³⁵

The person who initiated the most recent form of the debate in this area was Hans Conzelmann (1915-89).³⁶ For our purposes, Conzelmann's thesis can be summarized thus: that the problem was the delay of the Parousia (the return of Jesus), and that this led Luke to present two complementary arguments. For Christian readers of his two volumes, Luke's minor objective was

34. The days when Luke's two volumes were not read as theological works are long over; for a bibliographic survey of the theology of Luke, see Francois Boven, *Luke the Theologian: Fifty-Five Years of Research (1950-2005)*, 2nd rev. ed. (Waco, TX: Baylor University Press, 2006).

35. I assume the scholarly consensus about Luke as the author of both volumes; see the discussion in any standard commentary.

36. Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trans. Geoffrey Buswell (1961; reprint, Philadelphia: Fortress, 1982).

to convince them that in the long run of salvation history it would behoove them to render to Caesar what was Caesar's and view the state not as an opponent but as a guarantor of their freedom to russiorutze and evange'lize (e.g., as in the case of St. Paul, who used his Roman citizenship to secure his rights as a minister of the gospel).³⁷ Regardless of whether or not one accepts Conzelmann's interpretation of Lukan eschatology," more important for our purposes was his insight regarding Luke's recommendations for Roman officials: that Christians were law-abiding members of the empire and hence no threat to the stability of Roman rule, and that they were therefore a legitimate form of Judaism deserving of protection under imperial regulations. In short, for Conzelmann, Luke's writings were an *apologia pro ecclesia* directed to the state. In his view, Christians were politically quiescent and thus supportive of the status quo.

In response to Conzelmann, however, arguments about the politically revolutionary character of the early church emerged, the most widely discussed being that by the Mennonite theologian John Howard Yoder and the Roman Catholic scholar Richard Cassidy. Yoder's *The Politics of Jesus* argued that while Conzelmann was right to see early Christianity as being formally apolitical in terms of not seeking to be involved in the work of statecraft, he was wrong to therefore conclude that early Christian faith and practice did not have political consequences.³⁸ In fact, Jesus announced the arrival of the kingdom of God; he embodied a new form of human, social, and economic life and invited others to follow in his steps; he also proclaimed the Jubilee principle of the Old Testament, and his earliest followers enacted that way of life in a community that shared all they had so none were needy.³⁹ In short, while Jesus did not advocate a political revolution against the Romans, his life set in motion developments that in the long run could be potentially even more subversive of the political, social, and economic structures of Empire.

37. This *apologia pro imperio* directed to the early church is elaborated by Paul W. Walaskay, *"All'd So We Came to Rome": The Political Perspective of Sf. Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

38. For an overview of the debate in the generation after Conzelmann - some of which has called his thesis into question, others of which require a nuancing of his original argument - see James A. H. Reeves, "Apology, Threat, or a New 'Way': The Socio-Political Perspective of Luke-Acts," *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* (1990): 223-35.

39. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: Eerdrnans, 1972).

40. This thesis has also been elaborated by Philip Francis Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Richard Cassidy, a Catholic priest and New Testament scholar, published three volumes on Luke-Acts in the fifteen years following Yoder's book, expanding on the basic thesis.⁴¹ If Yoder's Anabaptist background leads him to understand the early church's political program in terms of non-violent resistance, Cassidy's graduate training during the post-Vatican II period featuring the emergence of liberation theology has shaped his own reading of Luke-Acts as a revolutionary document. In particular, class and socio-economic analyses of these texts suggest that Jesus initiated a movement that was threatening to Rome precisely because it garnered significant popular support for a new social order. Hence, Jesus' teachings and doings were potentially revolutionary vis-a-vis the empire, both at the direct level of confronting its political rulers and at the social, political, and economic levels in terms of the consequences of the implementation of his deeds and teachings. Cassidy does not use Luke-Acts to advocate a revolutionary politics, as might be expected from the application of a liberation hermeneutic to these texts. He does, however, provide a strong argument for why Conzelmann's view of Luke as being supportive of the political status quo is untenable, both from a historical perspective and from the normative and ethical stance regarding what the Scripture means for us today.

In 2006, two studies by East Asian scholars appeared that extended this discussion in opposite directions. Japanese scholar Kazuhiko Yamazaki-Ransom argued in his doctoral dissertation that, "For Luke, even Jewish political and religious authorities belonged to the Roman imperial system, which was in turn under demonic control."⁴² Drawing from the role of the satan in the temptation narrative and other cues, especially in the Gospel of Luke, Yamazaki-Ransom suggests that the gentile and Roman officials "must be seen not only in the purely political context of the imperial administration but also in the cosmic context of the diabolic system of authority." This proposal makes sense in light of the Pauline notion (Eph. 6:12) that our struggle against flesh and blood is actually against spiritual principalities and powers; in Yamazaki-Ransom's terms, the struggles of Jesus and the early Christians against the concrete challenges of imperial Rome thus unfold against the

41. Richard J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll, NY: Orbis, 1978), and *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987); see also Richard J. Cassidy and Philip J. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll, NY: Orbis, 1983).

42. Kazuhiko Yamazaki-Ransom, "God, People, and Empire: Anti-Imperial Theology of Luke-Acts in Light of Jewish Portrayals of Gentile Rulers" (Ph.D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 2006), p. 39.

43. Yamazaki-Ransom, "God, People, and Empire," p. 211.

spiritual and cosmic horizon of diabolical forces. In this framework, all political and national decisions - e.g., those of members of the Herodian dynasty, or of Roman provincial governors like Pilate, Herod, Sergius Paulus (the only one portrayed positively), Gallic, Felix, Porcius Festus, in Luke and Acts - are also spiritual ones, freighted with christological, ecclesiological, and theological significance.

In contrast, Korean scholar Yong-Sung Ahn argued in his published dissertation that "Luke is neither as pro-Roman as, for instance, the Romans 13 passage nor as anti-Roman as Revelation 13: Luke's narrative as a third way is not a simple middle path, but a complicated position that is characterized both by a counter-hegemonic discourse and as a colonial product."⁴⁴ On the one hand, Ahn embraces the conclusions of Yoder, Cassidy, and others, that the way of Jesus represents a counter-imperial socio-economic and political vision. On the other hand, Ahn's postcolonial hermeneutic opens up the conflicted trajectories of the Gospel account: the Jews, being those victimized at the hands of the Romans, are victimizers in relationship to Jesus and his followers, even while the early messianic believers sought, simultaneously, both alliances with the Romans in order to gain protection from the Jews and a retrieval of the Jewish socio-economic vision in resistance to the salvific offerings of the *Pax Romana*. In short, Luke's overall political message is ambiguous: being counter-hegemonic in some respects (and this has been highlighted in postcolonial readings of these texts:") while preserving of the status quo in other respects (and this plays out in the ways that, for example, South Korean readers of the New Testament have adopted an apolitical perspective as being most conducive to the mission of the church in a politically conflicted situation).

It should be clear by now that it will not be easy to determine in any definitive manner Luke's view of the political." This has led to the judgment

44. Yong-Sung Ahn, *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative*, Biblical Interpretation Series 80 (Leiden and Boston: Brill, 2006), p. 2.

45. E.g., Gilberto J. Medina, "The Lukan Writings as Colonial Counter-Discourse: A postcolonial Reading of Luke's Ideological Stance of Duplicity, Resistance, and Survival" (Ph.D. diss., Vanderbilt University, 2005); V. George Shillington, *An Introduction to the Study of Luke-Acts* (London and New York: T. & T. Clark, 2007), chap. 7; and Virginia Burrus, "Gospel of Luke and the Acts of the Apostles," in Fernando F. Segovia and R. S. Sugirtharajah, eds., *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (London: T. & T. Clark, 2007), pp. 133-55.

46. One might say that the argument of Oscar Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries*, trans. Gareth Putnam (New York: Harper & Row, 1970), a generation ago continues to make sense: that there are texts supporting Jesus' political zealotry on the one hand and yet also his lack of a social and political agenda on the other; therefore, we should hold fast to the tension of Jesus' eschatological vision of instantiating an already-but-not-yet kingdom.

that "the political stance in Luke-Acts [is] a matter of political pragmatics. Very flexible enough to engage a wide range of political situations. I would add that this Lukan pragmatism is in part related to the author's realistic assessment of the *Realpolitik* of his day. I posit further that the multiplicity of interpretations of "Luke's political theology" is suggestive of the complexities of the early Christian political self-understanding. Much of this had to do, I think, with their conviction that the messiah was the one who would restore and renew Israel.

3.2.2. *The Restoration of Israel: The Unfolding Story of the Church and the Political in Acts*

It is undeniable that Luke's narrative unfolds amidst a heavily contested political field. The evangelist notes, for example, that Jesus was born in the days when Quirinius was governor of Syria and Emperor Augustus called for a census (Luke 2:1-2), and that Jesus' ministry was launched in "the fifteenth year of the reign of Emperor Tiberius, when Pontius Pilate was governor of Judea, and Herod was ruler of Galilee, and his brother Philip ruler of the region of Ituraea and Trachonitis, and Lysanias ruler of Abilene" (3:1). There is also no doubt that the titles Luke ascribes to Jesus - i.e., savior/overlord and Lord/xopioic (2:11 and passim) - belonged to Caesar, whose cult celebrated the provision of health, protection, and material sustenance as belonging to the domain of the emperor. Further, the origins of the emperors often were traced to divine sources and heralded by auspicious events including the divine impregnation of human mothers. Jesus' conception by the Holy Spirit coming upon a virgin as well as his message announced as good news would have been heard by the first-century Judean audience as indicative of a divine presence and program of action competing against, if not directly challenging, the "gospel" of the imperial ideology, its nationalism, and its religious cult.⁴⁷

That Jesus' ministry is presented as centrally focused on restoring Israel and heralding the impending kingdom of God probably did nothing to quell the suspicions of those who viewed his popularity as a threat to the *Pax*

47. Gerd Theissen, *Gospel Writing and Church Politics: A Socio-Rhetorical Approach*, Chuen King Lecture Series 3 (Hong Kong: Chung Chi College, 2001), Pl. 95-96.

48. See Robert G. Reid, "'Savior' and 'Lord' in the Lukan Birth Narrative: A Challenge to Caesar?" *Pax Pneuma: The Journal of Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* 5, no. 1 (2009): 46-61, available at http://www.pcpj.org/images/paxpneuma/pcpLpax_pneuma_spring_2009.pdf (last accessed 14 March 2009).

Romana. The birth narratives of Jesus are replete with anticipation that the time had come for the deliverance of Israel and the redemption of Jerusalem from the hands of her enemies, and this translated, positively put, into the realization of the long-awaited restoration of Israel, fulfillment of the Abrahamic covenant, and renewal of the Davidic kingdom (Luke 1:32-33, 54-55, 69-74; 2:38).⁴⁹ Jesus then announces, at the beginning of his public ministry, that

The Spirit of the Lord is upon me,
because he has anointed me
to bring good news to the poor.
He has sent me to proclaim release to the captives
and recovery of sight to the blind,
to let the oppressed go free,
to proclaim the year of the Lord's favour.

(4:18-19)

The rest of Jesus' words and deeds carried out this agenda under the power of the Spirit. Arguably, Jesus was eventually executed because he advocated a way of life that threatened the political, economic, social, and religious status quo.⁵⁰

My goal at this juncture, however, is to follow the development of Jesus' vision of the kingdom as that unfolded in the beliefs and practices of the early church. During the interim period between his resurrection and ascension, after having spoken to the disciples extensively about the kingdom of God (Acts 1:3) - not to mention that he had spent three years with them teaching about and doing the works of the kingdom - the disciples were still led to query: "Lord, is this the time when you will restore the kingdom to Israel?" (1:6). The book of Acts shows how the earliest followers of Jesus struggled to reconcile their ethnocentric Jewish understanding about the restoration of Israel with God's more universal designs to redeem the world of the gentiles. Jesus' answer to the disciples' question signaled that the renewal of Israel would not be accomplished apart from extension of the message, enabled by the power of the Holy Spirit, "to the ends of the earth" (1:8).

49. David Ravens, *Luke and the Restoration of Israel*, journal for the Study of the New Testament Supplement Series 119 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); for an overview, see Richard Bauckham, "The Restoration of Israel in Luke-Acts," in James M. Scott, ed., *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, Supplements to the journal for the Study of Judaism 72 (Leiden: Brill, 2001), pp. 435-87.

50. I have already (3.1.2) presented the broad outlines of this thesis drawing from the work of N. T. Wright.

The work of Max Turner is directly relevant to my argument here.⁵¹ Turner suggests that whereas the Spirit anoints Jesus as Messiah in order to inaugurate the liberation and renewal of Israel in Luke, the exalted Messiah in turn pours out the Spirit from on high (cf. Luke 24:49 and Acts 2:33) in order to expand the redemption of Israel to include the world in Acts. If in Luke the anointed Jesus comes "to free Israel from her 'slave-poverty'; 'exile-captive' and 'blind' estate and to lead her along the wilderness 'way' towards restored Zion;" in Acts, the anointed disciples experience the "new life, worship and joyful service to God in the messianic community of grace and peace, the brotherhood and New Exodus 'way' leading to ultimate salvation" for all.⁵² In sum, the Spirit is "executive power" of the risen Jesus and ascended Christ who forms a community of reconciliation, worship, and service as a light to the nations.⁵³

Now Turner's thesis regarding the role of the Spirit in the restoration of Israel is directed primarily into the scholarly debate regarding whether the Spirit in Luke initiates salvation or empowers believers for witness.⁵⁴ His response is to suggest that the salvific work of the Spirit focused on the liberation and renewal of Israel is accomplished through empowering the renewal community to bear witness to the ends of the earth about the imminent kingdom of God. Consistent with Turner's emphases but simultaneously building on them, I wish to highlight the political dimension of the Spirit as "the power of Israel's restoration, cleansing and purging ... as the messianic people of God, through the variety of charismata afforded, and through the way they impact on the community and on the individual."⁵⁵ The result is that the church in Acts cannot be a merely sectarian community isolated from the public square; rather, as a people called to participate in the restoration of Israel precisely by being a light to the nations, the church becomes a political body whose "way of life as a community of reconciliation and unity, promoted and guarded by the Spirit, makes her a witness; and the Spirit also fills different individuals to articulate this witness with power to those outside the community."⁵⁶

51. Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, journal of Pentecostal Theology Supplement Series 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

52. Turner, *Power from on High*, pp. 266 and 436.

53. Turner, *Power from on High*, pp. 306, 315, passim.

54. For a summary of the issues, see William Atkinson, "Pentecostal Responses to Dunn's *Baptism in the Holy Spirit: Luke-Acts*," *Journal of Pentecostal Theology* 6 (1995): 87-131.

55. Turner, *Power from on High*, p. 455.

56. Turner, *Power from on High*, p. 455.

What emerges in this picture is the public, even political, work of the Spirit."? The Spirit of salvation and prophecy (the two primary categories through which the Spirit has been understood in Luke-Acts) is also the Spirit of the political. In other words, the saving, sanctifying, and empowering works of the Spirit produce a new body politic, one in which socio-economic, class, ethnic, and gender differences are leveled out in a variety of ways.⁵⁸ Hence Jesus' mission to renew and restore Israel is continued in and through the church, except that the chasm between Jew and gentile has now been bridged by the outpouring of the Spirit on all flesh (Acts 2:17), with the result that the gentiles of the world have now been invited to participate in the redemption of Israel.

3.2.3. *Pentecostal Hermeneutics: Toward a Lukan Political Theology*

The preceding discussion has sought to demonstrate the promise of a distinctively Lukan approach to the topic of political theology. In the constructive portion of this book (Part II), I will continue to hedge my bets that the use of Lukan material, especially in the book of Acts, as a springboard into the wider biblical canon will be fruitful for theological reflection on the political. In the meantime, I will summarize the hermeneutical rationale developed thus far in three basic theses.

1) The book of Acts has been central to pentecostal beliefs and practices from the beginning of the movement in the early twentieth century. As already noted (1.3.1), pentecostalism can be understood as a restorationist movement, particularly with respect to the retrieval and reappropriation of the life of the early church as recorded particularly in the pages of the Acts of the Apostles. This pentecostal canon-within-a-canon has not generally resulted in a neglect of the remainder of the scriptural witness, but instead functions more like a hermeneutical lens through which pentecostals read and engage the rest of the Bible. For our purposes, however, I wish to challenge pentecostals to go beyond focusing on an individualistic framework for understanding the healings, the miraculous, and the charismatic manifesta-

57. See also Michael Welker, *God the Spirit*, trans. John Hoffmeyer (Minneapolis: Fortress, 1994); cf. W. B. Blakemore, "The Holy Spirit as Public and as Charismatic Institutions," *Encounter* 36, no. 3 (1975): 161-80.

58. This is the argument of Turner's student, Matthias Wenk, *Community-Forming Power: The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts*, Journal of Pentecostal Theology Supplemental Series 19 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); Wenk identifies how the perlocutionary effects of the Spirit's speech acts transform individuals and their communities.

tions of the Spirit in Acts and to see how these phenomena may also function as signs of the Spirit's work in the public — i.e., social, economic, and political — sphere. In other words, 'if pentecostals have devoted much of their theological and hermeneutical energy in times past to defending from the book of Acts their distinctive understanding of the Spirit's baptism in power for witness as evidenced by speaking in tongues,⁵⁹ I would like to expend as much if not more effort now on mining Acts as a biblical resource for a distinctive pentecostal theology of the political and the public square.

2) Yet as the work of Turner and others (3.2.2) has suggested, Acts is about the emergence of the Christian community as a work of the Spirit. There are two sides to this thesis: the pneumatological and the ecclesiological. The former aspect highlights that the heart of the pentecostal biblical imagination — which is deeply shaped by the Day of Pentecost narrative regarding the outpouring of the Holy Spirit on male and female, young and old, slave and free — opens up to an ecclesiological reading of Acts. This then further invites consideration of how the public and community-forming roles of the Spirit in Luke and especially Acts may be much more illuminating for the task of political theology than previously anticipated both within and even outside the pentecostal academy. If emphasis is placed (following St. Luke himself) on the restoration of Israel, not to mention the redemption of the world, then the political character of the Spirit's activities looms much larger. This is because the focus will no longer be only on what the Spirit accomplishes in the lives of individuals, but will be on the formation of community and the body politic instead. Further, if Acts is also read in light of Jesus' Spirit-empowered works of liberation in the Gospel of Luke, "then a liberative pentecostal theology of the political also becomes a possibility?" This is not to minimize the pentecostal

59. E.g., Guy P. Duffield and Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Los Angeles: LIFE Bible College, 1983), pp. 304-25; John R. Higgins, Michael L. Dusing, and Frank D. Tallman, *An Introduction to Theology: A Classical Pentecostal Perspective* (1993; reprint, Dubuque, IA: Kendall/Hunt, 1994), pp. 151-58; and William W. Menzies and Robert P. Menzies, *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience* (Grand Rapids: Zondervan, 2(00), chap. 8.

60. E.g., Michael Prior, *Jesus the Liberator: Nazareth Liberation Theology (Luke 4:16-30)*, The Biblical Seminar 26 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

61. The notion of the liberating Spirit has been explored by pentecostals such as Eldin Villafane, *The Liberating Spirit: Toward a Hispanic American Pentecostal Social Ethic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), and Samuel Solivan, *The Spirit, Pathos and Liberation: Toward a Hispanic Pentecostal Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); for more on the idea of a political and pneumatological theology of liberation, see Mark Lewis Taylor, "Spirit," in Peter Scott and William T. Cavanaugh, eds., *The Blackwell Companion to Political Theology* (2004; paperback ed., Malden, MA: Blackwell, 20(7), pp. 377-92, esp. pp. 388-90.

transformed hearts and Spirit-empowered lives, but it is to locate the church within the wider corporate body called the church. While understanding the church's location within an even wider social, economic, and political context, a political rereading of Acts will thus be valuable also for how it might shape the church's self-understanding. This will be important not only for pentecostals who have perennially been accused of having an unbalanced ecclesiology,⁶³ but also for the ongoing ecumenical reflections of the church catholic.⁶⁴ Hence I am suggesting that when pentecostals expand their pneumatological and hermeneutic in order to focus on the political dimensions of the Luke-Acts narrative, heretofore unforeseen insights will ensue, not only about political theology but also about (pentecostal) pneumatology and ecclesiology.

3) Finally, I wish to reiterate how important Scripture is for the pentecostal theological task in general and for any pentecostal attempt to develop a theology of the political in particular. With regard to the former, we have already noted (3.1.2) that liberalistic impulses set in motion by starting theologically with the Spirit. Spirit-enthusiasms have often led in the history of Christianity to anarchic practices, not to mention heterodox beliefs. A Christological focus and commitment to the Bible as a rule of faith and practice are necessary to discipline the pneumatological imagination of pentecostalism. On the other side, such a biblical orientation energizes rather than hinders the quest for a political theology. This is because, as Timothy Gornge notes, it is practically impossible given the shape of the biblical canon - not to mention Luke and Acts, as we have seen - for there to be a "non-political" exegesis.⁶⁵ Rather, the private spheres of the lives of the earliest followers of the messiah as well as of our own were and are deeply intertwined with the public domains that are socially, economically, and politically constituted. Hence any reading of Scripture will bring together not only two generic horizons (that of the ancient world and that of the contemporary readers and their communities) but also

62. As Reinhard Hutter notes, "in a world of modernity that increasingly privatizes the Christian faith, the church's public character is reclaimed only and precisely by overcoming the internal splits and by (re-)creating a truly catholic and evangelical church and theology"; see Hutter, *Bound to Be Free: Evangelical Catholic Engagements with Ecclesiology, Ethics, and Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), p. 41.

63. See Veli-Matti Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical, and Global Perspectives* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), pp. 72-74.

64. For an ecclesiological reading of Acts, see Anthony B. Robinson and Robert W. Wall, *Called to Be Church: The Book of Acts for a New Day* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

65. Tim Gornge, "Political Readings of Scripture," in John Barton, ed., *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 67-80, esp. pp. 75-76.

two political contexts and frames of references. Pentecostals take comfort, however, in the fact that the same Spirit who was at work in the lives of Jesus and his disciples remains at work today in those who attempt to follow in their footsteps.

In sum, I am proposing a distinctive pentecostal hermeneutic that begins with the narrative of the early church, and focuses on the work of the Spirit as empowering the early Christian encounter and engagement with the public domain. Such a pentecostal approach to Scripture will complement the pentecostal theological method of starting with the Spirit in terms of bringing the biblical narrative into dialogue with the contemporary pentecostal experience of the political in its various aspects.

3.3. Renewing Political Theology: A Pentecostal Assist

We are now almost ready to proceed to the political theology that constitutes Part II of this book. Before doing so, however, I will sketch the thesis to be prosecuted, summarize the form of the argument to be deployed, and locate the wider theological project that informs this volume. The following serves as a transition from the phenomenological, descriptive, and methodological tasks of Part I to the constructive task at hand.

3.3.1. Sketching the Thesis: Many Tongues, Many Political Practices

My hypothesis is that pentecostal reflections on political theology can be summarized with the motto, "many tongues, many political practices." There are three interlocking motifs that frame the thesis: the biblical, the pentecostal, and the political-theological.

Biblically, I posit that the dominant theme of the restoration of Israel and the renewal of the world in Luke-Acts opens up the people of God to a multiplicity of political stances, practices, and theologies." The notion of the gospel going forth to the ends of the earth fulfills the Old Testament promise that through Abraham, all the nations of the earth would be blessed. At the same time, then, the multiplicity of political forms and structures in ancient

66. In a companion to this book, I provide an exegetical-political reading of Luke-Acts through a pentecostal and pneumatological lens; see Yong, *The Holy Spirit and the Public Square* [working title] (Brewster, MA: Paraclete Press, forthcoming). By contrast, my incursions into Luke and especially Acts throughout this volume will be primarily thematic.

Israel (2.1.1) anticipate the pluralism characteristic of "new Israel" in a predominantly gentile world. In this case, the many tongues of the Spirit that represent the many cultures of diaspora Judaism (in Acts 2) not only foreshadow the many tribes, peoples, and nations (in the Apocalypse) but also the many political structures amidst which the church fulfills her vocation in the present age. I will attempt to make the case in Part II of this book that this biblical insight belongs not only to pentecostalism or to pentecostal theology but also to all Christians as well as those in search of a viable political theology for our time.

From a pentecostal perspective, we have already seen that there is no one form of political, economic, or social engagement in global pentecostalism (chapter 1). Rather, there is a multiplicity of pentecostalisms in the global south, with distinct orientations toward the political, broadly construed. The preliminary biblical explorations provided in this chapter suggest that the many tongues of Pentecost, precisely because they represent a diversity of ethnic, linguistic, and cultural experiences, also imply the redemption of many political practices. If pentecostalism has been portable around the world because of its translatability - its capacity to be indigenized and vernacularized in local languages, customs, and experiences" - then any pentecostal approach to political theology will be similarly informed by the pluralism of the pentecostal body politic. In short, I suggest that pentecostals have intuitively correlated the "many tongues" motif central to their spirituality and piety with the complexity of their social, economic, and political lives. I will argue in the rest of this book that there are normative implications suggested in this pentecostal correlation for political theology.

Finally, then, from the standpoint of political theology itself, we have observed (chapter 2) that there is no one normative standard for how Christians should think about the political. Instead, there have always been a multiplicity of political structures in and through which the people of God have borne witness to the coming kingdom. Not without reason, we are beginning to see accounts that discuss political pluralism as if that itself were normative for Christian theology/" What I hope to provide in the remainder of this volume is a theological rationale for this pluralism in Christian political think-

67. E.g., Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, and Douglas Petersen, eds., *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel* (Oxford, UK, and Irvine, CA: Regnum International, 1999).

68. E.g., Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006), and J. Budziszewski et al., *Evangelicals in the Public Square: Four Formative Voices on Political Thought and Action* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

ing. The task is to avoid either a relativism of political options or a politically correct legitimization that devolves into an ideology of the majority. Further, we must resist providing a merely pragmatic account that baptizes many theological beliefs derived from the diverse political contexts within which such beliefs are shaped.⁶⁹ Instead, if I am successful, my thesis will not only provide a theological justification for the diversity of Christian politics, but also empower the many different practices required to bear witness to the gospel in a politically pluralistic world.

In short, I am proposing that the many tongues of Pentecost and the many concomitant political practices may constitute a distinctive pentecostal contribution to the wider Christian discussion of political theology. One might read the following as a "pentecostal political theology;" and that would be appropriate at one level. I'm more interested, however, in how pentecostal perspectives can shape a Christian political theology that is viable for the church catholic.

3.3.2. Summarizing the Argument: *Pentecostalism and Political Theology*

I will unfold the "many tongues, many political practices" thesis over the five chapters in Part II. Each chapter will be framed, successively, in terms of one element of the fivefold gospel of Jesus as savior/deliverer, sanctifier, Spirit baptizer, healer, and coming king (see 3.1.3). This scheme means that the fundamental theological categories will be christologically focused, but pentecostally delineated. In other words, one might certainly read the following as suggestive for a global pentecostal christology; my intent, however, is not first and foremost to write a pentecostal christology but to ensure a christomorphic shape for pentecostal reflections on political theology. Hence the christological ideas are subordinate to the overall agenda of this volume, even if they should not therefore be dismissed as being non-substantive.

Yet the fivefold gospel opens up, I propose, to five important angles on political theology. Jesus as savior is understood, especially across pentecostalism in the global south, in terms of deliverance from cosmic forces of evil; this invites consideration of how pentecostalism might think about the polit-

69. André Dumas, *Political Theology and the Life of the Church*, trans. John Bowden (Philadelphia: Westminster, 1978), Pl. 20-22, almost suggests as much, that Christian thinking about the political is shaped by different political situations.

ical in terms of the biblical principalities and powers. Jesus as sanctifier shapes the pentecostal self-understanding of being a community that is set apart from the world, and this begs for theological reflection on the church as being an alternative *polis* to the dominant world order. Jesus as Spirit baptizer is at the heart of the pentecostal missiological thrust, and this demands reconsideration in a postcolonial, post-Western, and post-secular era of globalization. Jesus as healer has developed in holistic and non-dualistic directions to include Jesus as the one who blesses with material and financial abundance; this gospel of prosperity will be considered in terms of contemporary theologies of economics. Finally, Jesus as coming king invokes eschatological renditions of political theology, whether in terms of dispensationalistic Zionism or apocalyptic scenarios of the end of the world; these images and ideas require interrogation in light of alternative understandings of the coming kingdom and the renewal of the cosmos.

The five chapters in Part II thus explore these five venues for thinking pentecostally about political theology. The three sections of each chapter i) explicate how each of these christological themes interface with both pentecostalism and politics; ii) enter into a dialogue with another (non-pentecostal) tradition or other perspectives on political theology; and iii) propose a constructive set of Christian practices and beliefs regarding the political. The movement is from the particularity of pentecostalism toward a more ecumenical frame of reference relevant to the church catholic and the wider theological academic discussion.

Let me say more about the dialogical approach of each chapter. This reflects my following through on the "many tongues" aspect of my thesis as a methodological guideline. Elsewhere I have defended the claim that starting with the Spirit opens up to an ecumenical conversation in which the many Christian (and even other religious) traditions will need to be represented and heard in any theological undertaking.⁷⁰ In this volume, I bring pentecostalism into dialogue with five sets of theological voices that have been recently prominent in the arena of political theology: those that have proposed thinking about the biblical principalities and powers in political perspectives (in the chapter on Jesus as savior and deliverer); the post-Christendom and post-Constantinian proposals of John Howard Yoder, Stanley Hauerwas, and members of the New Monasticism (in the chapter on Jesus as sanctifier); the alternative *civitas* formulations of political theology proffered by Radical Orthodoxy (in the chapter on Jesus as Spirit baptizer); the Catholic social teaching tradition (in the chapter on Jesus as healer); and a spectrum of voices ad-

70. Yong, *Spirit-Word-Community*, esp, chaps. 8-9.

vocating for a range of political theologies in eschatological perspective (in the chapter on Jesus as coming king). The answer to the question - Why these specific conversation partners? - is complex, but ultimately it is one that says: these are at present some of the most relevant contemporary voices and potentially the most conducive to interacting with the issues raised by pentecostal perspectives, commitments, and intuitions. Section 2 of each of the next five chapters will provide further rationale for engaging these dialogue partners and elucidate the various ways in which pentecostal interlocutions can be beneficial to an ecumenically relevant political theology.

The third and final section of each chapter in Part II will combine to present a constructive Christian political theology of "many tongues and many political practices" in three steps. There will be a biblical subsection that focuses on relevant passages in the book of Acts (and Luke), a practical subsection that proposes a range of political practices in light of the preceding pentecostal, dialogical, and biblical considerations, and an explicitly theological, pneumatological, and trinitarian revisioning of political theology along five trajectories:

- chapter 4 - a liturgical theology of cosmopolitical resistance
- chapter 5 - a sanctified politics of cultural redemption
- chapter 6 - a prophetic politics of civil society
- chapter 7 - a political economy of healing and shalom
- chapter 8 - an eschatological politics of hope

As will be clear, the argument winds around like a fivefold chord, emergent out of pentecostal sensibilities and intuitions (as framed by the theological categories of the fivefold gospel), strengthened by dialogical forays into at least five different traditions of political theology, informed by the ecclesiological considerations derived from Luke (especially the Acts of the Apostles), and directed toward a performative and trinitarian three-political proposal (see Figure I on p. II4). The result, I anticipate, will be neither a systematically formulated political theology nor a merely pentecostal version of political theology, but a Christian political imagination that is informed by, albeit irreducible to, pentecostal sensibilities.

Figure 1. Overview of the constructive argument for chapters 4-8

	Chapter 4	Chapter 5	Chapter 6	Chapter 7	Chapter 8
Fivefold Gospel	Jesus as savior and deliverer	Jesus as sanctifier	Jesus as Spirit-baptizer	Jesus as healer	Jesus as coming king
Topic	Principalities, powers, politics	Theology of culture	Theology of civil society	Theology of economics	Theology of history
Dialogue partners	Political theologies of the demonic	Post-Christendom theologians	Radical Orthodoxy	Catholic social teaching	Jewish, liberation, and green theologies
Thesis	Many tongues, many spirits	Many tongues, many cultures	Many tongues, many witnesses	Many tongues, many economies	Many tongues, many histories
Acts narrative	Spirit of prayer, praise, and power	Spirit of cultural redemption	Spirit of civic boldness	Spirit of health and commonwealth	Spirit of the "last days"
Political praxis	Politics of worship	Perfectionist politics	Prophetic politics	Shalomic politics	Politics of hope
Theological imagination	Liturgical imagination	Sanctified imagination	Pneumatic imagination	Charismatic imagination	Eschatological imagination

3.3.3. Locating the Larger Project:

Pentecostal Theology for the Twenty-First Century

In concluding this part of the book, some final comments will help to frame the considerations to come. Most immediately, note that my thesis of "many tongues and many political practices" is an adaptation and extension of a proposal, "many tongues, many practices," I presented in a preceding volume on theology and religious pluralism.⁷¹ In that book, I argued that there are many forms of interreligious practices - e.g., evangelistic witness, dialogue, and social activism - by which we meet, greet, and relate to people of other faiths, sometimes as hosts, and other times as guests. The methodology adopted there, however, is very similar to the one driving this argument, with the difference being that the focus on Luke-Acts in that book was informed explicitly only by a pneumatological theology, while the approach being developed here is a specifically pentecostal one, within which the Lukan hermeneutic is situated. The goals in both volumes, however, are complementary:

71. Yong, *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor* (Maryknoll, NY: Orbis, 2008), csp. Pt. 62-64.

there to argue that a Lukan and pneumatological theology of interreligious encounter should be open to a diversity of forms of Christian witness and here to develop a Lukan and pentecostal theology of the political that sustains Christian engagement with the pluralism in the public sphere.

An earlier precursor to this volume is my book *The Spirit Poured Out on All Flesh*, published in 2005 and subtitled *Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*. In that volume I adopted a similar methodological approach by beginning with a phenomenology of pentecostalism in the global south, as well as deploying a Lukan hermeneutic as a springboard into the wider biblical canon. My objective there, however, was to sketch the contours of pentecostally conceived systematic theology, resulting, after the opening phenomenological chapter, in six essays on soteriology, ecclesiology, ecumenism, the doctrine of God, theology of culture, and theology of nature. The moves made in each of these essays parallel many of the moves that will be seen in the chapters in Part II of this book - i.e., bringing global pentecostal perspectives into dialogue with voices in the historical and ecumenical traditions of the church. However, the broad systematic aspirations of that volume meant that in-depth analyses could only be hinted at, leaving the discussion operating, in general, at a very programmatic level.

In the present book, I aim to burrow deeper into some of the issues opened up in that previous work. More precisely, I hope to supplement the earlier discussion of a pentecostal and pneumatological ecclesiology by thinking about a Christian doctrine of the church vis-à-vis the public square. Further, insisted upon but undeveloped in *The Spirit Poured Out on All Flesh* was the christological commitments that mark pentecostal piety. The five chapters to come will fill in some of the blanks left over from my past endeavors, particularly in terms of exploring the interconnections between christology and ecclesiology and vice versa.

More important, in my estimation, is the emergence in my thinking of soteriology as a, if not *the*, central pentecostal doctrine. In some ways, this was already signaled in *The Spirit Poured Out on All Flesh*, especially in that the doctrine of salvation was the first of the theological loci to be treated (in chapter 2 of that book). However, I have come to see even more clearly that the pentecostal doctrine of Spirit-baptism, while certainly distinctive to the movement, serves larger missiological and hence soteriological purposes.⁷² In

72. I have been helped in this regard by the work of my good friend, Frank Macchia - e.g., his *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), and *Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

this volume, my political theology is being formulated not only in a general theological manner, but more explicitly so in terms of the fivefold pentecostal soteriology. In that sense, the discussion to come expands on the pentecostal soteriology presented previously, but does so within a triadic christological-ecclesiological-and-pneumatological framework.

More specifically, however, my soteriological reflections will be undertaken not in theological abstraction but as rooted in the concrete material and social realities of pentecostal life in particular and Christian life in general, especially in the global south. In other words, the doctrine of salvation to be articulated in the rest of this book concerns neither the eschatological saving of the soul in the life to come nor the forensic justification of the heart in the present; rather, I will argue for a pentecostal and Christian soteriology that is robustly political, such that the Spirit's saving, sanctifying, empowering, healing, and eschatological work in Christ and through the body of Christ have palpable economic, social, and public consequences, implications, and applications.⁷³ In all of these ways, then, Part II of *Pentecostalism and Political Theology* thus tends to the ecclesiological, christological, and soteriological business unfinished in my earlier work.

Last but not least, the remainder of this book intends on contributing from the standpoint of political theology to two broad conversations with which I have been engaged since the beginning of my work as a systematic and comparative theologian: that of global pentecostalism and that of theology in global context.⁷⁴ With regard to the former, I continue to insist on rigorous interdisciplinary, phenomenological, and ethnographic portraits of pentecostalism worldwide in order to deconstruct stereotypes and to illuminate the complexity of this global movement; but as a theologian, however, I also insist on theological analyses that would inform these other approaches, even while drawing from the work of others in order to provide second-order and self-critical reflection as a pentecostal insider on theological issues of interest to the wider public. This effort at constructing a Christian political theology wagers

73. Put alternatively, this book can be read as an extended elaboration of global pentecostalism as a "multitude become disciples — historical agents engaged in historical projects that lead to new forms of community in their multitudinous splendor"; see Elaine Padilla and Dale T. Irvin, "Where Are the Pentecostals in an Age of Empire?" in Bruce Ellis Benson and Peter Goodwin Heltzel, eds., *Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo* (Grand Rapids: Brazos Press, 2008), PI: 169-84, esp. p. 175.

74. I provide some additional perspective on these matters in my "Between the Local and the Global: Autobiographical Reflections on the Emergence of the Global Theological Mind," in Darren C. Marks, ed., *Shaping a Global Theological Mimi* (Aldershot, UK: Ashgate, 2008), PI: 187-94.

that pentecostal perspectives on these matters will produce unique insights into an existing discussion even while illuminating the public (and political) challenges confronting pentecostalism as a global phenomenon.

With regard to the task of theology in global context;⁷⁵ it has now become trite to mention that the new face of Christianity in the twenty-first century is increasingly being refracted through what is occurring on the ground in Asian, African, and Latin American contexts. Christian theology, long dominated by Western discourses, categories, and approaches, will need to factor in voices from the global south in order to effectively engage the world as we know it in the twenty-first century. More than two decades ago, Harvey Cox opined that the theology of the future "will come not from the center but from the bottom and from the edge" of the world;⁷⁶ My own theological education has occurred in the West, but the pentecostal perspectives that I hope to represent are those from the margins of world Christianity, not to mention the theological academy. Let us see what kind of ferment is concocted when pentecostal Christianity meets the Western academy on the field of political theology.

75. See Yong and Peter G. Heltzel, "Robert Cummings Neville and Theology's Global Future," in Amos Yong and Peter Goodwin Heltzel, eds., *Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville* (New York and London: T. & T. Clark, 2004), PI: 29-42.

76. Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon & Schuster, 1984), p. 21.

2012

106. Jahrgang
106^e année

Eine Politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung?
Oder: Vom zähen Ende einer «Grossen Erzählung»

Andreas Heuser

Nur wenige Wochen nach seinem Amtsantritt erregte der im Juli 2012 frühzeitig verstorbene ghanaische Präsident John Atta Mills die Öffentlichkeit durch eine ungewöhnliche politische Vision. Anfang März 2009 traf er die Führung des *Ghana Pentecostal Council* (GPC) in seinem Dienstsitz in Accra. Er wartete mit dem Vorschlag auf, Ghana in ein «prayer camp» zu verwandeln. Damit übertrug Präsident Mills eine begriffliche Komponente, deren Ursprung in die afrikanische Pfingstbewegung weist, auf die politische Arena.¹ Das *prayer camp* oder Heilungscamp ist Teil der so genannten *deliverance ministries*, dessen Konzeptionen gegen Ende des 20. Jahrhunderts Teil der öffentlichen Praxis der Pfingstbewegung werden und insbesondere in der afrikanischen Pfingstbewegung florieren. In breiter ritueller Ausgestaltung geht es darum, das Wirken «böser Mächte» aufzuspüren, zu identifizieren und wirksam zu bekämpfen.² In den letzten Jahren, so ist zu beobachten, springt diese Imagination eines Kampfes gegen das Böse aus dem binnenkirchlichen Raum ritueller Praxis über auf die politische Öffentlichkeit afrikanischer Staaten. Pfingstliche politische Rhetorik decodiert politisches Handeln als Kampf zwischen Gott und Satan; das politische Terrain wird mit Hilfe eines analytischen Rahmens, den so genannten «spiritual mappings», projiziert, um «die Nation für Christus zu gewinnen». Insofern bediente

¹ Prayer camps wurden in den 1980er Jahren eingeführt von der Church of Pentecost, der grössten Pfingstkirche in Ghana, vgl. E. Kingsley Larbi, *Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity*, Accra 2001, 367–416.

² Deliverance-Praxis ist bekannt aus der Geschichte der Pfingstbewegung zu Anfang des 20. Jahrhunderts, jedoch nur als Nebenelement und bezogen auf kleine, intern abgeschottete Gemeindezellen. Vgl. zur aktuellen Standortbestimmung J. Kwabena Asamoah-Gyadu, *Conquering Satan, Demons, Principalities, and Powers: Ghanaian Traditional and Christian Perspectives on Religion, Evil, and Deliverance*, in: Nelly van Doorn-Harder/Lourens Minnema (Hg.), *Coping with Evil in Religion and Culture: Case Studies*, Amsterdam/New York 2008, 85–103.

Mills ein breites semantisches Feld der Intervention in den politischen Alltag, das eindeutig pfingsttheologisch besetzt ist. Seine Bemerkung irritierte auch deshalb die Öffentlichkeit, weil er, einem Bericht der *Ghanaian Times* (13. März 2009) zufolge, eine Allianz mit «Männern Gottes» wünsche, die «den Erfolg meiner Regierung und die Entwicklung der Nation durch ihre Fürbitte unterstützen».³ Mills bat die Delegation, ihr Gebet um göttliche Lenkung der Regierung fortzusetzen, denn dadurch werde sie befähigt, ihre Politik zum Wohl des Landes effektiv zu gestalten.

Die kontroverse Verhältnisbestimmung von Pfingstbewegung und Politik in Afrika

Diese unverhohlene Allianz zwischen Regierung und GPC löste eine lebhafte Kontroverse aus. Es ging um die konstitutionelle Rolle des Staatspräsidenten in einem religiös plural verfassten Staat, bewegte sich jedoch vom engeren Verständnis politischer Institutionen hin zu einer allgemeinen Debatte über das Verhältnis von Pfingstbewegung und Politik. Tonangebend in dieser Debatte waren Stimmen aus den historischen Kirchen, die einen Gestus der Ausgrenzung der afrikanischen Pfingstbewegung aus dem Raum des Politischen pflegten. Scheinbar geriet mit dem allgemeinen Bedeutungszuwachs der Pfingstbewegung die gesellschaftspolitische Relevanz der historischen Kirchen unter Druck. Damit wäre die «prayer camp»-Kontroverse in Ghana 2009 ein Echo auf politische Umbrüche, die sich in den 1990er Jahren bereits in anderen Regionen Afrikas ereignet hatten. Im Zuge einer stärkeren Präsenz der Pfingstbewegung im gesellschaftlichen Gefüge afrikanischer Gesellschaften in jener Zeit, registrierten Langzeitbeobachter wie der britische Soziologe David Martin einen Wettbewerb um politische Einflussnahme. «The overall impression», kommentiert Martin damalige gesellschaftliche Dynamiken, «is that the access of «mainline» churches to dispositions of political power is under pressure.»⁴ Die Ghana-Kontroverse zeigt demnach einen verspäteten Wandel in der politischen Öffentlichkeit an. Die aktuelle Diskursformation belegt damit zwar noch keine kulturelle Hegemonie pfingsttheologischer Denkweisen, so doch eine zunehmende – Birgit Meyer zufolge bereits faktische – «Pentekostalisierung des öffentlichen Raums» in Gha-

³ «I wish Ghana were a prayer camp», Mills», in: *The Ghanaian Times*, 13. März 2009, in: <http://www.modernghana.com/news/206247/1/i-wish-ghana-were-a-prayer-camp-mills.html> (20. Mai 2012) (meine Übersetzung). Präsident Mills, der auf eine lange Politikkarriere zurück blicken konnte, pflegte seit den 1990er Jahren Kontakte in die Pfingstbewegung hinein.

⁴ David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Malden/Oxford/Carlton 2002, 151. Er spielt an Konstellationen in Sambia, Kenia, Uganda und auch in Nigeria in den 1990er Jahren an, als einzelne Repräsentanten der afrikanischen Pfingstbewegung in das Rampenlicht der politischen Bühne traten (vgl. im Überblick Paul Gifford, *African Christianity: Its Public Role*, London 1998). Der Präzedenzfall ist Sambia 1991, wo der Pfingstler und Gewerkschafter Frederick Chiluba zum neuen Präsidenten Sambias gewählt wurde. Unter Chiluba legte sich Sambia einen Verfassungsstatus als «Christian Nation» zu.

na.⁵ Diese graduelle Hegemonie pfingsttheologischer Vorstellungswelten durchwirkt auch politische Themenfelder. Bemerkenswert ist, dass die «prayer camp»-Auseinandersetzung die Parameter der pfingsttheologischen Deutung von Politik als Kampfarena zwischen Gott und Satan nicht mehr grundwegs bezweifelte.

In der Forschungslage bleibt hingegen das politische Profil der afrikanischen Pfingstbewegung weitgehend ausgeblendet. Gewiss sind, dem enormen Gewicht der afrikanischen Pfingstbewegung entsprechend,⁶ insbesondere in den letzten zehn Jahren bedeutende Länderstudien entstanden, die die Entstehungsgeschichte ausgewählter Pfingstkirchen im Rahmen einer nationalen Politikgeschichte entfalten.⁷ Doch Fragen nach einer politischen Theologie und Ethik der afrikanischen Pfingstbewegung bilden nach wie vor eine markante Leerstelle – übrigens ganz im Unterschied zur Literatur zur Pfingstbewegung in Lateinamerika.⁸ Allerdings kennzeichnet Ruth Marshall in einer Studie der nigerianischen Pfingstbewegung jüngst die öffentliche Generalmobilisierung im Namen Gottes gegen die Mächte des Bösen als «politische Spiritualität». Eingewirkt in die postkoloniale Politikentwicklung skizziert sie deren Ansätze, die vermeintlich abzielten auf eine «Revolution» des Alltags, auf eine Umwandlung des religiösen wie politischen, ökonomischen und sozialen Systems Nigerias.⁹ Zweifellos durchbricht Marshall das auffällige Schweigen über das Verhältnis von Pfingstbewegung und Politik in Afrika. Im Grunde illustriert sie nicht allein das pentekostale Selbstbildnis eines politischen Akteurs, dessen Initiativen im öffentlichen Raum der lang gehegten Annahme einer apolitischen Weltsicht widersprechen. Marshalls Begriffsinventar weist über die Rede von einer «politischen Spiritualität» hinaus auf Aspekte einer politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung hin, deren Konturen m.E. jedoch noch stärker zu umreißen wären.¹⁰

⁵ Birgit Meyer, *Going and Making Public. Pentecostalism as Public Religion in Ghana*, in: Harri Englund (Hg.), *Christianity and Public Culture in Africa*, Athens 2011, 149–166, hier 158 (vgl. Näheres hierzu unten).

⁶ Die afrikanische Pfingstbewegung spielt eine herausgehobene Rolle in der gegenwärtig verstärkt wahrgenommenen Verlagerung des Christentums in den so genannten «globalen Süden». Religionsdemographischen Prognosen zufolge wird die Pfingstbewegung in der einen oder anderen Ausprägung bis 2025 zu einer dominanten Form christlicher Praxis in Afrika wie auch in weiten Teilen des Globalen Südens heran wachsen, vgl. Theo Ahrens, *Zur Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge*, Frankfurt a. M. 2009.

⁷ Vgl. J. Kwabena Asamoah-Gyadu, *African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden 2005 und David Maxwell, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, Oxford 2006.

⁸ Einen frühen Einblick bietet Michael Bergunder (Hg.), *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie*, Breklum 2000.

⁹ So Titel und Untertitel ihrer Studie (vgl. Ruth Marshall, *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago 2009). Marshall überblickt vor allem die Dekaden seit ca. 1980.

¹⁰ Bezeichnender Weise lässt auch der von Allan Anderson/Michael Bergunder/André Droogers und Cornelis van der Laan (Hg.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and*

Ausgehend von der erwähnten Episode um Präsident Mills versuche ich im Folgenden einige Fäden der politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung zu spinnen. Offensichtlich verhandelt politische Pfingsttheologie räumliche, territorial bezogene Konzepte politischer Praxis, die sich zunächst auf das Handeln politischer Institutionen bezieht, mit denen sie aber auch eine Hegemonie in öffentlichen Diskursen anstrebt, sich implizit also in den weiteren Rahmen einer Gesellschaftsgeschichte einfügt. Ferner betreibt sie eine Gesellschaftsanalyse, die Komplexitäten des politischen Alltags auf dualistische Kategorisierungen reduziert. Im Ergebnis geht es gleichsam um eine Theologie der zwei Sphären: es geht darum, Territorien neu zu ordnen, die Grenzen der moralischen Landkarte zu verschieben – «böse», «dämonische» Landschaften in «gute», «christliche» zu verwandeln.¹¹ Mit anderen Worten: die moralische Deutung der Welt überlässt markierte Territorien keineswegs dem Teufel und seinen dämonischen Mächten. Die Welt, der Staat, die Gesellschaft gilt grundsätzlich als veränderbar. Und schliesslich bilden «spirituelle» Grundlagen den Motivationsgrund politischer Praxis. Ich werde mich diesbezüglich exemplarisch auf Strukturwandlungen des «Gebets» beziehen, die in der Mills-Kontroverse um die Verwandlung eines Landes in ein *prayer camp* aufscheinen.

Exakt solche Dimensionen aber sind es, die zusammen besehen in eine nachhaltige Wissenstradition einfließen, die eine politische Theologie der Pfingstbewegung von vorne herein ausschliesst oder zumindest deren realpolitische Relevanz bestreitet. Wer eine politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung darzustellen versucht, kommt nicht umhin, sich dieser Wissenstradition – zu der auch die von konkurrierenden politischen christlichen Theologien aus dem Bereich historischer Kirchen zählen – zu stellen. Deren Argumentationsstränge sind eingeflochten in die Politikgeschichte des nachkolonialen Afrika.

Drei Phasen nachkolonialer Politikentwicklung ...

Die nachkoloniale Politikgeschichte des subsaharischen Afrika lässt sich grob in drei Phasen gliedern.¹² Die erste Phase ist gekennzeichnet durch einen anti-kolonialen Impuls, der auf die Erringung der staatlichen Souveränität abzielte. Dieses Streben nach Unabhängigkeit, in grossen Zügen in den 1960er Jahren ab-

Methods, Berkeley 2010 edierte Sammelband zum Verständnis der globalen Pfingstbewegung, der interdisziplinär aufgestellt ist und wegweisende Beiträge gerade in methodologischer Hinsicht bietet, die Thematik der gesellschaftspolitischen Relevanz der Pfingstbewegung aus.

¹¹ Eine Theologie der zwei Sphären scheidet nicht wie die Zwei-Reiche-Lehre eine irdische Welt, die «des Caesars» ist, und eine himmlische Stadt Gottes. Sie handelt von der Veränderbarkeit des Diesseits unter sehr wohl schwierigen, aber gestaltbaren Bedingungen.

¹² Zum Folgenden vgl. Rainer Tetzlaff/Cord Jakobeit, *Das nachkoloniale Afrika. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft*, Wiesbaden 2005, 117–196, sowie mit Bezug zu kirchlichen Akteuren Terence O. Ranger, *Introduction: Evangelical Christianity and Democracy in Africa*, in: ders. (Hg.), *Evangelical Christianity and Democracy in Africa*, Oxford/New York 2008, 3–35.

geschlossen, war begleitet durch den Aufbau einheitlicher Gesellschaftsstrukturen. In dieser Erfindung nationaler Identitäten kam es zu einer Mischung aus demokratietheoretischen Grundannahmen («majority rule») mit modernisierungstheoretisch angereicherten gesellschaftlichen Entwicklungsvisionen (die «Modernisierung» von Staat und Gesellschaft) innerhalb eines autokratischen Machtsystems (Einparteienherrschaft, die oftmals durch Militärregime abgesichert waren). In der Wende der 1980er auf die 1990er Jahre wurde der Kontinent in der zweiten Phase postkolonialer Entwicklung von einem Geist des politischen Wandels («wind of change») ergriffen, der allenthalben die Forderung nach einem Mehrparteiensystem an die Oberfläche spülte. Jedoch blieb die Demokratisierung von Staat und Gesellschaft weitgehend aus. In den 1990er Jahren entwickelten sich die meisten afrikanischen Staaten nach kurzem pluralistischen Intermezzo zurück in autokratische Systeme. Allenfalls ersetzten neuartige Netzwerke von Korruption die vormals direkt verspürte militärische Repression. Eine vom *wind of change* getragene politische Wende hin zu einem funktionierenden Mehrparteiensystem rückte erneut in weite Ferne. Mit Beginn des 21. Jahrhunderts setzte die dritte Phase der nachkolonialen afrikanischen Politikgeschichte ein. Sie ist weiterhin geprägt durch institutionenpolitische Vorgaben nach Errichtung eines demokratischen Politiksystems, dehnt den demokratischen Erwartungshorizont allerdings aus von einem Fokus auf den Staat hin zu einem Fokus auf Gesellschaft. In dieser dritten Phase geht es mithin um den Aufbau einer zivilgesellschaftlichen Kultur. Von dort her leiten sich Schlüsselkategorien wie etwa die Forderung nach gesellschaftlicher Transparenz, oder der Kampf gegen Korruption und gegen die verfassungsmässig prekäre Verlängerung von präsidentiellen Amtszeiten ab.

... mit verschiedenen Ansätzen politischer Theologien

In diesen unterschiedlichen Politikphasen kristallisieren sich divergierende Varianten und Konjunkturen von christlicher politischer Theologie heraus. Die historischen Kirchen, die aus den ehemaligen Missionskirchen hervorgegangen sind, waren in den nationalen Aufbau der ersten Phase eingebunden. Vielfach bildeten sie Loyalitätsbeziehungen gerade auch zu den meist autoritären Regimen aus, die sich in der postkolonialen Ära abzeichneten. Insofern zeigt sich eine Kontinuität in der politischen Ethik, denn «die Kirche in Afrika (tendierte) in der Periode nach der Unabhängigkeit im grossen und ganzen dazu, die enge Verbindung zwischen Kirche und Staat, die so charakteristisch für die koloniale Periode war, fortbestehen zu lassen.»¹³ In deutlicher Differenz zur kolonialen Ära allerdings unternahmen die historischen Kirchen Anstrengungen, ihre Theologie zu

¹³ So fasst John Parratt, *Theologiegeschichte der Dritten Welt Afrika*, München 1991, 211, der auf Studien von Kwesi Dickson insbesondere zur Situation in Ghana zurück greift, zusammen.

«kontextualisieren», d.h. ihrer mutmasslich engen Beziehungen zu den Kirchen der ehemaligen kolonialen Zentren damit zu begegnen, sich in Hierarchie und Theologie gleichsam zu «afrikanisieren».¹⁴

In der zweiten Phase fungierten sie oftmals aufgrund ihrer inzwischen erlangten theologischen Eigenständigkeit und institutionellen Stabilität als Sprachrohre des Umbruchs. In den diversen Demokratiebewegungen auf dem Kontinent bildeten historische Kirchen einen tragenden Klangraum jenes allgemeinen «Windes des Wandels».¹⁵ Diese nicht unbedeutende gesellschaftliche Rolle drückte sich aus in einer neuformierten Theologie der Rekonstruktion oder des Wiederaufbaus.¹⁶ Bis dato entfaltete afrikanische Theologie so gut wie keine prägenden gesellschaftskritischen Perspektiven.¹⁷ Nun bildet die Theologie der Rekonstruktion eine afrikanische politische Theologie aus, die die enge Verflechtung zwischen historischen Kirchen und autoritärem Staat, die noch die unmittelbare postkoloniale Ära in Afrika kennzeichnete, löst. In reflexiver, selbstkritischer Absicht unterzieht sie sowohl die loyale Haltung der Kirchen wie die katastrophale Politikbilanz Afrikas einer eingehenden Prüfung. Ausgehend von einer selbstkritischen Gegenwartsanalyse sollen Kreativitätsperspektiven, mögliche Impulse einer gesamtgesellschaftlichen Reform frei gesetzt werden. Der afrikanischen Kirche – konkret: in Gestalt der historischen Kirchen – misst sie weiterhin höchste gesellschaftspolitische Priorität bei. Diese allein könne aus der afrikanischen Politikkrise herausführen, aber eben unter Wahrung eines ethischen Kompendiums von demokratischem Pluralismus, zu respektierenden Grundfreiheiten und Menschenrechten als Bodensatz einer neuen politischen Kultur. Kurz: in der Theologie der Rekonstruktion sollen die historischen Kirchen zu einer prophetischen Rolle im Politikgetriebe afrikanischer Gesellschaften finden, die sich im Transformationsprozess hin zu einer nachhaltigen Wettbewerbsdemokratie bewegen.¹⁸

Das Selbstbildnis der Theologen der Rekonstruktion als Visionäre eines grundlegenden Wandels der politischen Öffentlichkeit in Afrika erhielt noch im Verlauf der 1990er Jahre Risse. Vielfach beherrscht das Bild von nicht gelingenden demokratischen Gehversuchen, ja von drohendem Staatszerfall, die Szene.

¹⁴ Innerhalb der afrikanischen Theologie kommt es seit den späten 1960er Jahren zu einer beisspiellosten Kontextualisierungswelle, vgl. Klaus Hock, *Appropriated Vibrancy. «Immediacy» as Formative Element in African Theologies*, in: Klaus Koschorke (Hg.), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, Wiesbaden 2005, 113–126.

¹⁵ «The struggle», präzisiert Paul Gifford (Hg.), *The Christian Churches and the Democratization of Africa*, Leiden 1995, 1, «was not the same everywhere, but one of its common features was the significant role played by the churches.»

¹⁶ Zum Folgenden vgl. Kä Mana, *Wiederaufbau Afrikas und Christentum. Afrikanische Theologie für eine Zeit des Krise*, Luzern 2005 (frz. 1993).

¹⁷ Vgl. Parratt, *Theologiegeschichte der Dritten Welt Afrika* (wie Anm. 13), 192. Deziert herrschaftskritische Theologien wurden allein im südafrikanischen Kontext der Apartheid als «Schwarze Theologie» formuliert.

¹⁸ Auch Peter Walshe, *Prophetic Christianity and the Liberation Movement in South Africa*, Pietermaritzburg 1995 deutet die Rolle der historischen Kirchen in Südafrika im Sinne eines prophetischen Wächteramtes.

Nur in Ausnahmefällen gelingt der Übergang zu einer Mehrparteiendemokratie. Die Theologie der Rekonstruktion fächert sich in zwei Stränge aus, um diese Prozesse zu verstehen. Beide sind zum Verständnis der folgenden pfingsttheologischen Wende in der dritten Phase dienlich. Zum einen verbleibt die Theologie der Rekonstruktion im Referenzrahmen westlicher Diskurse, den sie im Sinne ihres «postkolonialen» Theologieansatzes verlassen wollte. Die afrikanische theologische Intelligentsia, fasst Gifford zusammen, «have been more concerned with critiquing the role of the West than in continuing the critique of their own political systems.»¹⁹ Zum anderen deutet die Theologie der Rekonstruktion den Staat in Afrika dezidiert mit Hilfe einer theologischen Begrifflichkeit. Die Theologie der Rekonstruktion deckt im Fehlen einer Zivilgesellschaft bei gleichzeitiger Ausübung von Formen autoritärer Herrschaft eine «stündige Struktur» auf, so dass die Menschen in kollektiver Verantwortungslosigkeit befangen seien und sich weigerten, individuelle Verantwortung für ihr Tun und Lassen zu übernehmen.²⁰

In der dritten Phase intensiviert sich erstens die Verwendung eines theologischen Begriffsinventars, zugleich verschiebt sich zweitens die Betrachtungsweise über den Fortgang der Gesellschaftsentwicklung, vorgetragen von neuen kirchlichen Akteuren. Hatten bis dahin die rationalen Argumentationsketten einer Theologie der Rekonstruktion die gesellschaftspolitische Relevanz primär der historischen Kirchen bedacht, bricht sich nun ein von Pfingstkirchen propagierter Moralisierungsdiskurs in der Positionierung afrikanischer politischer Theologien Bahn. Wurde der Staat in Afrika bis dahin als «schwach» und «sündig» definiert, haftet ihm nun die Chiffre des «Bösen» an. Unüberwindlich angewachsene Schuldenberge, die Netzwerke korrupter Eliten, oder auch eine Entzivilisierung des gesellschaftlichen Lebens gelten als Hinweis auf die Wirkmacht des «Dämonischen». Afrika, so geht es um in den Reihen der Pfingstbewegung, «is the Devil's continent. Evil is so much here than in other places that we need miracles of deliverance.»²¹ Das dualistische Weltbild bewirkt keine Politikstarre, sondern verlangt nach Teilnahme im Kampf zwischen Gott und dem Teufel.²²

¹⁹ Paul Gifford, *Africa's Churches and the «Second Liberation Struggle» of 1989–93*, in: Klaus Koschorke (Hg.), *Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity/Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2009, 137–155, hier 154.

²⁰ Mana, *Wiederaufbau Afrikas und Christentum* (wie Anm. 16), 94.

²¹ So der kamerunische Laientheologe Mbinglo Mee Nsodu, *Drama Behind the Church Signboard*, Accra 2002, 57, dessen Schriften auch in den Reihen europäischer Migrationskirchen kursieren.

²² Nach Jeff Haynes, *Religion and Politics in Africa*, London/New Jersey 1996, 204 begründet der pfingstliche Dualismus gerade die Apolizität der Pfingstbewegung: «What this implies is that followers of such churches believe they should «keep out of politics», because what happens on earth is all part of the continuing battle between the Devil and God for dominance.»

Damit ist eine Neujustierung von beteiligten politischen Theologien beschrieben, die jeweils einen eigenen analytischen wie handlungsorientierten Anspruch erheben, die aktuelle gesellschaftspolitische Krise in Afrika zu bewältigen. Die Theologie der Rekonstruktion lehnt die Ambition pfingstlicher Weltdeutung auf ein politisches Profil ab. Ihr Vordenker, der kongolesische evangelische Theologe Kä Mana, schliesst einen Beitrag der Pfingstbewegung, die er als «evangelikales Christentum» fasst, zum Wiederaufbau Afrikas noch strikt aus. Die Theologie der Pfingstbewegung entbehre ein «politisches Befreiungsanliegen», ihre Spiritualität neige «zur blossen Flucht in eine jenseitsorientierte Innerlichkeit mit ruhigstellender Wirkung».²³ In diesem Diktum verdichtet die Theologie der Rekonstruktion das versammelte sozial- und religionswissenschaftliche Theorierepertoire zur gesellschaftspolitischen Marginalisierung der afrikanischen Pfingstbewegung.

Konstruktionen des Apolitischen

Theoriebildungen zum Verhältnis von Pfingstbewegung und Politik in Afrika kreisen bis weit in die 1990er Jahre hinein um Konstruktionen des Apolitischen, die in unterschiedlichen Facetten reproduziert werden. Da sie ausgesprochen wirkmächtig geworden sind, seien ausgewählte Versionen dieser «Grossen Erzählung» aus der Forschungsgeschichte benannt.²⁴ Begriffsprägend wurde ein säkularisierungstheoretischer Erklärungsansatz, der im Umfeld der Entkolonialisierungsphase vorgebracht wurde. Er kennzeichnet die vielfältigen Ausdrucksformen religiöser Bewegungen in Afrika überhaupt gleichsam als Embryonalformen des politischen Nationalismus. Um gesellschaftspolitische Bedeutung zu erlangen, um sich z.B. am Grossprojekt eines *nation building* zu beteiligen, müssten sie aus dem Vorraum der «eentlichen» politischen Praxis heraus treten, indem sie sich rationalisieren, sich in der Formulierung gesellschaftspolitischer Ziele ihrer religiösen Befangenheiten entledigen. Dieses Deutungsschema vertritt also eine Typenevolution von religiös-expressiven zu politisch-instrumentalen Handlungssystemen. In dieser Sequenzabfolge verharrt die Pfingstbewegung in einer apolitischen Grundhaltung und vermag nur unter Preisgabe ihrer spezifisch religiösen Weltdeutung eine gesellschaftspolitisch wirksame Dynamik freizusetzen.

Eine, wiederum sozialwissenschaftlich inspirierte, Variante dieses Ansatzes wendet sich religiösen Äusserungsformen der Pfingstbewegung zwar zu, doch erkennt darin eine eskapistische Praxis. Die pfingsttheologischen Imaginationen führten geradewegs in eine Ersatzwelt und bildeten somit die Antithese einer

²³ Mana, Wiederaufbau Afrikas und Christentum (wie Anm. 16), 48, 53.

²⁴ Zu einer politischen Kategorisierung religiöser Bewegungen in Afrika, vgl. mit Bezug auf Afrikanische Unabhängige Kirchen, Andreas Heuser, Von Kampfdiskursen und politischer Poetik der Symbole. Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUK) und Politik in der Transitionphase Südafrikas – eine Re-Vision, in: Ludwig Gerhardt/Heiko Möhle/Jürgen Obenbrügge/Wolfram Weiße (Hg.), Umbrüche in afrikanischen Gesellschaften und ihre Bewältigung, Berlin 2006, 125–144.

effektiveren politischen Praxis. Anhänger seien eher zu einem Rückzug aus der gesellschaftspolitischen Ordnung in sozio-religiöse «Gegengesellschaften» als zu einer aktiven Teilhabe daran ermutigt.²⁵

Diese Argumentationslinien, die die politische Irrelevanz der afrikanischen Pfingstbewegung erhärten, lagern sich ab in der gesamten Forschungsgeschichte zur afrikanischen Pfingstbewegung. Sie hinterlassen deutliche Spuren auch in religionswissenschaftlich wie theologisch bemühten Studien, die sich eingehender noch um das Verständnis ritueller und symbolischer Repertoires bemühen. Matthew Schoffeleers beleuchtet die politischen Implikationen der rituellen oder Gebetsheilung, die – wie etwa die *deliverance*-Praxis – eine Kernkomponente auch in der Pfingstbewegung darstellt. Schoffeleers argumentiert system-funktional und folgert, dass sich alle Heilungssysteme gegenüber politischen Prozessen gleichgültig verhielten. Dementsprechend charakterisiert er die Heilungspraxis als den Wurzelgrund eines «quietistischen» Weltverständnisses. Heilungshandeln korreliere so stark mit politischer Enthaltbarkeit, dass selbst wenn Heilungskirchen «initiativ sind oder alternative soziale Organisationsformen einführen, [...] die umgebende Gesellschaftsstruktur gänzlich unangetastet (bleibt).»²⁶ Initialzündungen für sozio-politischen Wandel sind aus dem Bereich der Pfingstbewegung also auch aus religionswissenschaftlicher Sicht noch der späten 1990er Jahre nicht zu erwarten. Gesellschaftspolitik, scheint es, ist für die Pfingstbewegung in Afrika eine Art *no-go area*.²⁷

Ansätze einer pfingsttheologischen Gesellschaftsethik

Im Bewusstsein eines solchen Gewichts der Forschungsgeschichte zur Verhältnisbestimmung von Religion und Politik mag es weniger erstaunen, dass selbst in der jüngeren Forschung zur afrikanischen Pfingstbewegung die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik lediglich fragmenatrisch behandelt wird.²⁸ Ein mehr als episodisches Anreissen der gesellschaftspolitischen Relevanz der

²⁵ Die Position, angeregt durch historisch-materialistische Geschichtsschreibung, erkannte u.a. auch in pfingstlicher Symbolwelt eine Äusserungsform «falschen Bewusstseins». Sie lagert sich ab in Publikationen, die nicht mehr durch Grosstheorien geprägt sind. «What seems clear is that fundamentalist churches», wie Haynes, Religion and Politics in Africa (wie Anm. 22), 203 die Pfingstbewegung in Afrika chiffriert, «create a kind of counter-society, which has several ramifications for a given social order.» Er bespricht im Wesentlichen die rigiden Moralvorstellungen der Pfingstbewegung. So auch, mit Blick auf Südafrika, Walshe, Prophetic Christianity and the Liberation Movement in South Africa (wie Anm. 18), 110.

²⁶ Matthew Schoffeleers, Review, in: Journal of Religion in Africa, 24 (1994), 183–189, hier 188; vgl. ders., Gebetsheilung und Politik. Der Quietismus der Heilungskirchen im südlichen Afrika, in: Concilium, 34 (1998), 565–570.

²⁷ Ganz beiläufig erwähnt werden Pfingstkirchen in Gifford, The Christian Churches and the Democratisation of Africa (wie Anm. 15), und zwar als Legitimationskräfte autoritärer Regime.

²⁸ Vgl. z.B. Larbi, Pentecostalism (wie Anm. 1), 430–431. In seinem grundlegenden Überblickswerk zu Geschichte und Themen der Pfingstbewegung gewährt auch Hollenweger dieser Frage nur wenige Seiten – bezogen auf lateinamerikanische Prozesse, Walter J. Hollenweger, Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide, Peabody 1997, 204–217.

Pfingstbewegung bietet der aus Südafrika stammende Allan Anderson an. Anderson kündigt in einem Endkapitel seiner breit rezipierten Einführung in die Pfingstbewegung eine «Pfingsttheologie der Befreiung» an.²⁹ In Anspielung an die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die eine gesellschaftspolitische Positionierung in ihrer «Option für die Armen» vornahm, bedenkt der profilierte Pfingstkritiker vor allem das sozialkritische Potential der Pfingstbewegung. Dieses drückt sich nach Anderson vor allem in einer Haltung des Antirassismus, in Genderfragen und in der Frage sozialer Gerechtigkeit aus. Diese Dimensionen (*race, gender, class*) sieht er als konstitutive Bestandteile der Pfingstbewegung, die sich durch ihre Geschichte hindurch ziehen und die sich pneumatologisch begründen durch die allgemein zugängliche Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes.³⁰ Letzten Endes kleidet er Pfingsttheologie in die Sprachfigur einer «ganzheitlichen Spiritualität», die in ihrem Bedeutungsgehalt höchst ambivalent scheint. Zwar hält Anderson an Kontexten von sozialer und politischer Deprivation fest, in die Pfingsttheologie hinein spricht, konturiert jedoch unmissverständlich die eigentlichen «religiösen» Wirkkräfte der Pfingstbewegung. «Die Fähigkeit der Pfingstbewegung, religiöse Erwartungen zu artikulieren und zu erfüllen, bleibt ihre eigentliche Stärke.»³¹ Folgerichtig passt Anderson die in der Pfingstbewegung andauernd bestehende Möglichkeit des Glaubens, dass das «Heilige in das Weltliche einbricht»³² und damit zumindest den Horizont dafür öffnet, die klassische Scheidung der zwei Reiche aufzuheben, in eine vorrangig binnenchristliche und kirchenbezogene Sicht ein. «The Pentecostals with their offer of full participation to all regardless of race, class or gender, effected what amounted to a democratization of Christianity, a protest against the status quo.»³³ Mit seiner Engführung des Demokratiebegriffs fügt sich auch Andersons Lesart einer Pfingsttheologie der Befreiung insgesamt in ein überraschungsfreies Bild ein: auch wenn eine gesellschaftspolitische Relevanz der Pfingstbewegung bezeugt wird, wird diese nicht zentral verortet, sondern in den Nachgang der Darstellung der Pfingstbewegung eingepasst. Aspekte und Dimensionen einer politischen Theologie werden angedeutet, bleiben aber im kursorischen Streifzug

²⁹ Vgl. Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge 2004, 267–278.

³⁰ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* (wie Anm. 29), 270 zitiert Cheryl Johns: «Thus, Pentecostalism stood as a contrast to the dominant order of the day. It was a subversive and revolutionary movement [...] that experienced through the Holy Spirit God's divine liberation.» Beide beziehen sich auf Hollenwegers Kennzeichnung der «Black Oral Roots» der Pfingstbewegung und der Anfangsgemeinde in der Azusa Street, Los Angeles, um 1906, in der die Erfahrung des Heiligen Geistes von Schwarzen wie Weissen, Frauen wie Männern, Armen und Reichen gleichermaßen bezeugt wurde, vgl. Hollenweger, *Pentecostalism* (wie Anm. 28), 18–40.

³¹ Allan Anderson, *Pentecostalism as a Global Movement in the 1990s*, in: Klaus Koschorke (Hg.), *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity/Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2009, 415–427, hier 423 (meine Übersetzung).

³² *Ibid.*

³³ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* (wie Anm. 29), 270.

und allenfalls als beschreibende Kategorien haften. Die Rede von einer «ganzheitlichen Spiritualität» ist wenig mehr als eine Behauptungsformel. Angetreten mit der Ambition, eine politische Pfingsttheologie der Befreiung zu skizzieren, werden ihre emanzipatorischen Aspekte in einer ekklesiologischen Binnenperspektive eingehegt.

Wie ein Gegenprogramm zu gesellschaftspolitischen Relevanzpostulaten, die in eine kirchliche Engführung hinein gelotst werden, liest sich die Forderung des Soziologen Paul Freston nach einer verstärkten empirischen Grundierung in der Erforschung der Pfingstbewegung. Auch in Absetzung von zu stark theologisch eingefärbten Bebilderungen der gesellschaftspolitischen Bedeutsamkeit der Pfingstbewegung appelliert er an ein breiter aufgestelltes Forschungsdesign: «In other words, that evangelical *organisation, religious location* and *socio-political location* are often more important for understanding its politics than is evangelical *theology*.»³⁴ Er selbst füllt diese Leerstelle («that too much discussion [...] has been underdetermined by empirical data»³⁵) mit einem ersten Resümee zum Zusammenhang von Pfingstbewegung und Politik, in das Forschungsergebnisse auch zu einzelnen Ländern Afrikas, die bis zur Jahrtausendwende vorliegen, einfließen. Damit baut Frestons empirische Wendung gegen Theoriekonstrukte ein Grundrelief auf, das durch nachfolgende Studien an Tiefenschärfe gewinnt.

Einige Jahre später schon widmen sich Donald Miller und Tetsunao Yamamori der globalen Pfingstbewegung aus einer ganz und gar gesellschaftsbezogenen Perspektive. Zugleich sättigen sie, ganz nach dem Geschmack von Freston, ihren überregionalen Überblick mit empirischem Anschauungsmaterial. Miller/Yamamori identifizieren einen als «progressiven Flügel» gekennzeichneten Ausschnitt der globalen Pfingstbewegung. Diese progressive Pfingstbewegung, die sich in ihrem Sozialprofil eher bürgerlichen Milieus zuordnen lässt, ist durch ihr soziales Engagement charakterisiert; sie widerspricht einer auf das Jenseits orientierten und auf das rein persönliche Seelenheil abgestimmten Frömmigkeit ohne den Anspruch auf Veränderung der sozialen Wirklichkeit.³⁶ Miller/Yamamori beziehen sich in ihrer Bestandsaufnahme der «progressiven Pfingstbewegung» auf diakonische Projekte, die soziale Aufstiegsorientierung von Mitgliedern, Bildungs- und Gesundheitsprogramme etc. Wenngleich sich die «progressive Pfingstbewegung» in der Wahrnehmung der beiden Autoren nicht durch eine dezidiert politische Ethik profiliert, so belegt diese Studie doch eine gesteigerte Sensitivität innerhalb der globalen Pfingstbewegung für gesellschaftliche Themen.

³⁴ Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2001, 282 (Hervorhebung im Original). Freston vereint die verschiedenen Varianten der globalen Pfingstbewegung unter dem Sammelbegriff der «evangelicals».

³⁵ Freston, *Evangelicals and Politics* (wie Anm. 34), 281.

³⁶ Vgl. Donald E. Miller/Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley/Los Angeles/London 2007. Ein Fallbeispiel bietet auch die Herausbildung eines «Management Christentums» in Ostafrika, vgl. Andreas Heuser, *Gutes Geld und böses Geld. «Management Christentums» und «Reichtumshexerei» in Ostafrika*, in: *Herder Korrespondenz*, 64 (2010), 426–430.

Dieser Trend wird eindrücklich bestätigt durch eine breit angelegte religionssoziologische Fallstudie zu sozialen Einstellungen und politischen Haltungen der Pfingstbewegung im Post-Apartheid-Südafrika. Die Fragestellung, die sich an einer politischen Praxis der Pfingstbewegung ausrichtet, scheint virulent angesichts der Transitionsphase in eine plurale, kompetitive Mehrparteiendemokratie, in der sich die politische Kultur Südafrikas befindet. Tenor der von Helga Dickow verantworteten empirisch-statistischen Studie ist, dass das Verhältnis von sozialem Engagement und religiösem Selbstverständnis der Mitglieder von Pfingstkirchen sich nicht signifikant unterscheidet im Vergleich zu Mitgliedern anderer Kirchen.³⁷ Die Studie streicht das enorme Kohäsionspotential der Pfingstbewegung heraus, ihr engmaschiges Netzwerk an kirchlichen wie sozialen Aktivitäten, die sich vor allem der Armutsbekämpfung stellen und Bildungsangebote unterschiedlichster Reichweite bereit stellen. Herauszuheben sind ferner die Partizipationsangebote im kirchlichen Leben speziell für jüngere Kirchenmitglieder, die sich in gesellschaftspolitisches Handeln einbringen lassen. Diese Ergebnisse, die sich in erster Linie aus der Selbstwahrnehmung von Mitgliedern in Pfingstkirchen ableiten, bestätigen sich durch Fremdzuschreibungen. Im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung, so wertet Dickow das Datenmaterial aus, behauptet ein überdurchschnittlicher Anteil der Mitglieder der Pfingstbewegung, dass «der Glaube alle Aspekte der Gesellschaft bestimmen solle».³⁸ Zusammen gefasst bescheinigt die Studie der Pfingstbewegung im «neuen» Südafrika selbst in der Aussenwahrnehmung durch andere ein hohes soziales Kapital.³⁹ Dieses soziale Kapital prädestiniert sie dazu, das «Bindemittel einer neuen Gesellschaft» zu sein.⁴⁰

Diesen Befund erhärtet Ezekiel Mathole, führendes Mitglied einer südafrikanischen Pfingstkirche. Mathole beschreibt einen «bemerkenswerten Wandel» innerhalb der südafrikanischen Pfingstbewegung im Zuge des politischen Wandels seit 1994, dem Jahr der ersten allgemeinen Wahlen in Südafrika. Mathole widerspricht stereotypen Definitionen der Pfingstbewegung als «sozial irrelevant und politisch naiv», Zuschreibungen, die, einem langgezogenen Echo des *struggle discourse* gleich, das kollektive Gedächtnis in Südafrika nachhaltig prägen. Entgegen der ihr zugeschriebenen Apolitizität stelle sich die südafrikanische Pfingstbewegung in grossen Teilen den kontextuellen Herausforderungen von

³⁷ Vgl. Helga Dickow, *Religion and Attitudes towards Life in South Africa: Pentecostals, Charismatics and Reborns*, Baden-Baden 2012. Die Studie beruht auf einer repräsentativen Stichprobe unter der Gesamtbevölkerung Südafrikas, die korreliert wird mit Daten einer bedeutenden Pfingstkirche (Grace Bible Church), die vorwiegend in urban-industriellen Milieus entstanden ist. Vgl. auch Helga Dickow, *Strebsam und Gemeinschaftsorientiert. Neue Pfingstkirchen in Südafrika*, in: Herder Korrespondenz, 65 (2011), 475–479.

³⁸ Dickow, *Religion and Attitudes towards Life in South Africa* (wie Anm. 37), 203 (meine Übersetzung).

³⁹ Dickow, *Religion and Attitudes towards Life in South Africa* (wie Anm. 37), 79.

⁴⁰ Unter diesem funktionalen Religionsbegriff verhandelt Dickow im Einleitungskapitel insgesamt die Frage des Verhältnisses von Religion (eigentlich: Kirchen) und Politik in Südafrika. Demgegenüber bestreitet Tom Lodge, *South African Politics since 1994*, Cape Town/Johannesburg 1999, 95 einen vitalen Beitrag der Pfingstkirchen zur Demokratisierung der Gesellschaft im «Neuen Südafrika».

«Armut, HIV/AIDS und moralischer Degeneration».⁴¹ Diese sozialen Dimensionen gewinnen sicherlich an Aussagekraft vor dem Hintergrund einer Gesellschaft mit einer der weltweit höchsten HIV-Infektionsraten und in der fast jeder zweite Südafrikaner unterhalb der Armutsgrenze lebt. Auch wenn Mathole seine Ausföhrung nicht näher ausdifferenziert, beeinträchtigen diese Tatsachen aus seiner Sicht den Aufbau der Nation. Die Pfingstkirchen in Südafrika beteiligten sich laut Mathole sehr wohl an gesellschaftspolitischen Diskursen, mit grösster Sichtbarkeit allerdings auf *grass-roots level*. Summarisch stellt er fest: «They engage also on (sic) politics at the level of their local communities as part of civil society.»⁴² Mathole schränkt das überdurchschnittlich hohe soziale Kapital der Pfingstbewegung, welches Dickow in Auswertung ihrer repräsentativen Studie anlegt, offenbar stärker auf gesellschaftspolitische Prozesse ein, die sich durch Vernetzungen gerade im sozialen Nahbereich beeinflussen lassen. Der breitere gesellschaftspolitische Diskursrahmen bleibt in diesem Gesichtskreis hingegen eher unterbelichtet. Er soll sich, so Matholes vager Hinweis auf den sittlichen Verfall, allerdings an Schlagworten aus dem Kompendium pfingsttheologischer Moralvorstellungen ausrichten. In dieser Perspektive verbirgt sich eine gewisse Brisanz: Einerseits zeigt sich ein Bewusstsein für die Krisenhaftigkeit der südafrikanischen Gesellschaft, verbunden mit einem Appell zu gesellschaftspolitischem Engagement der Pfingstbewegung, und zwar auch in den Binnenraum der Kirchen hinein. Andererseits bleiben Reibungsflächen unausgesprochen, die sich aus pfingstlichen Moralkodizes und einer nicht nur säkularen Verfassung, sondern auch einer der gegenüber alternativen Lebensformen liberalsten weltweit, ergeben. Doch der sich aufdrängende Umgang mit Differenz und Pluralität bleibt offen. Das Mobilisierungspotential der Pfingstkirchen wird – wie schon bei Dickow und Miller/Yamamori – eher auf das so genannte Wohlstandsevangelium gelenkt, also die Überzeugung, dass eine Überwindung von Armut möglich sei. Das aber bedeutet, dass der angelegte Erklärungsansatz für das konstatierte gesellschaftspolitische Engagement der Pfingstbewegung in wirtschafts- und letztlich individuelle ethische Perspektiven einmündet.⁴³ Der vermeintliche Glaubensanspruch der Pfingstbewegung auf «Ganzheitlichkeit» und eine «Theologie der Befreiung» (Anderson), die «alle Aspekte der Gesellschaft bestimmen»

⁴¹ Ezekiel M. K. Mathole, *Beyond Common Stereotypes about the Pentecostal-Charismatic Evangelicals in South Africa*, in: Helga Dickow/Andreas Heuser (Hg.), *Religion on the Move. Exploring Passages in South African Christianity*, Byblos 2008, 59–75, hier 62–63 (meine Übersetzung). Mathole ist Pfarrer der Grace Bible Church, die ihren Hauptsitz in Soweto hat.

⁴² Mathole, *Beyond Common Stereotypes about the Pentecostal-Charismatic Evangelicals in South Africa* (wie Anm. 41), 66.

⁴³ Diese Fokussierung auf Armutsüberwindung bzw. Prosperitätsaussichten entspricht der politischen Grosswetterlage in Südafrika, die seit 1994 unter dem Motto eines «besseren Lebens für alle» steht, vgl. Mathole, *Beyond Common Stereotypes about the Pentecostal-Charismatic Evangelicals in South Africa* (wie Anm. 41), 64–65; Dickow, *Religion and Attitudes towards Life in South Africa* (wie Anm. 37), 52–55; 140–153. Miller/Yamamori, *Global Pentecostalism* (wie Anm. 36), 160–183 wägen das Wohlstandsevangelium mit der Weberschen These von der «Protestantischen Ethik» ab.

soll (Dickow), bleibt nach wie vor undeutlich. Die heuristische Frage nach einer explizit politischen Theologie der Pfingstbewegung scheint auch in der jüngeren Diskussion um deren gesellschaftspolitische Signatur, die empirische Argumente vorträgt, unbeantwortet.

Hat sich damit nicht jene kritische Bewertung durchgesetzt, die Paul Gifford wiederholt gegenüber der politischen Prägekraft der afrikanischen Pfingstbewegung vornimmt? Gifford, ein früher Seismograph des pfingstkirchlichen Aufschwungs in verschiedenen Ländern Afrikas seit den 1980er Jahren, hebt eher deren negativen Folgen auf politische Prozesse hervor. Seine religionssoziologischen Publikationen lassen sich als Langzeitstudie mit einer empirischen Breite lesen, denn er dokumentiert die Vielgestaltigkeit der afrikanischen Pfingstbewegung, deren gesellschaftliches wie theologisches Profil er mit ökonomischen Daten korreliert. Seinen Deuterrahmen sieht er im Beobachtungszeitraum bestimmt durch Neoliberalisierung und Globalisierung afrikanischer Gesellschaften. Die ausführlichste Betrachtung der politischen Aspekte der jüngeren Pfingstbewegung findet sich in seiner Detailstudie zu Ghana mit dem programmatischen Untertitel: «Pentecostalism in a Globalizing African Economy» (2004). In seinem Beobachtungsraster stösst auch er auf die theologische Dominanz des (aus der US-amerikanischen Pfingstszene importierten) Wohlstandsevangeliums, dessen Relevanz für strukturelle Veränderungen im Politikgetriebe er jedoch verneint. Sein Vorwurf lautet, dass Pfingsttheologie, speziell in den Varianten des Wohlstandsevangeliums, zu denen die Theologie der *deliverance* mit ihrer ausgeprägten Sensibilität für das Wirken des Teufels im Alltag, gehört, Politik «spiritualisiere». Sie bediene ein Vokabular, das Einsichten in institutionelle und administrative Reformen verschleierte. «(E)nvisaging these matters in moral terms sometimes leads if not to a dead end, at least to a great deal of empty and obfuscating rhetoric.»⁴⁴ Die politische Auseinandersetzung um *good governance* werde gleichsam in eine entleerende, moralisierende Glaubensrhetorik verpackt, die die Arbeit an harten politischen Fakten eintrübe. Daher schlussfolgert Gifford:

«Thus in all sorts of ways many charismatic churches, though concerned with national issues, contributed little to debate on modern government. They tended to spiritualise or moralise issues out of the mundane plane on which political issues have been most fruitfully addressed.»⁴⁵

Gifford frischt somit die aus der Theoriegeschichte bekannte grundlegende Skepsis gegenüber der Weltsicht der afrikanischen Pfingstbewegung auf, deren

⁴⁴ Paul Gifford, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Bloomington/Indianapolis 2004, 168.

⁴⁵ Gifford, *Ghana's New Christianity* (wie Anm. 44), 169. Indirekt bekräftigt Gifford damit bisherige Überblicksdarstellungen zum Verhältnis von Religion und Politik in Ghana, die sich der Rolle vor allem der historischen Kirchen widmen, vgl. John S. Pobee, *Religion and Politics in Ghana*, Accra 1991; Kwame Bediako, *Christian Witness in the Public Sphere: Some Lessons and Residual Challenges from the Recent Political History of Ghana*, in: Lamin Sanneh/Joel A. Carpenter (Hg.), *The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World*, Oxford/New York 2005, 117–132.

gesellschaftspolitische Aussagekraft er so limitiert wie ineffektiv beurteilt. Sie wiegt umso schwerer, als sie den Anforderungen empirischer Fallstudien genügt, die Freston eingefordert hatte. Verflüchtigt sich also die Frage nach einer politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung im Zuge jener empirischen Wende?

Ein neuer Anlauf um das Verständnis einer politischen Pfingsttheologie deutet sich zuletzt in einem Diskursrahmen an, der am Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit in Afrika ansetzt. Anders als Gifford beurteilt die Ethnologin Birgit Meyer, die sich in ihren Forschungen ebenfalls auf die Pfingstbewegung in Ghana, insbesondere in metropolitanen Milieus Accras, konzentriert, die gesellschaftspolitischen Effekte der pfingsttheologischen Imaginationen. Auch Meyer bezieht sich auf den Durchbruch des Wohlstandsevangeliums, den sie in eine neolibérale Politiklandschaft einschreibt. Allerdings bezieht sie das gesellschaftspolitische Wirken der Pfingstbewegung weniger auf institutions- und verfahrenspolitische Fragen von guter Regierungsführung, sondern betrachtet die Präsenz der Pfingstbewegung im öffentlichen Raum. Sie schlägt die Herstellung von «Öffentlichkeit» – «going and making public» – als Leitkategorie in der Erforschung von Religion in Afrika überhaupt vor. Die Pfingstbewegung dient ihr als Paradebeispiel und liefert das Anschauungsmaterial, den öffentlichen Raum religiös zu besetzen. Pfingsttheologische Sprachbilder, Argumentationsweisen wie Performanzen kursieren weit ausserhalb einer kirchlichen Binnensphäre u.a. in Massenmedien und prägen dadurch gesellschaftliche Diskurse. Mit dieser medialen Durchflutung der öffentlichen Sphäre baut die Pfingstbewegung, so die eingangs erwähnte These Meyers, eine kulturelle Hegemonie auf, die «die Nation als Schauplatz eines geistlichen Kampfes zwischen Gott und Satan»⁴⁶ inszeniert.

Meyer wiederholt und behauptet also die Politikfähigkeit solch gängiger pfingsttheologischer Deuterepertoires, ohne sich den im Raum stehenden Anfragen Giffords zu stellen. Ihr Vorschlag, die Art und Weise, wie öffentlicher Raum besetzt wird, also die Modi medialer Kommunikation zu erforschen, interveniert jedoch gegen eine allzu kategorische Absage an die realpolitische Reichweite symbolhafter Konzeptionierungen von gesellschaftlicher Realität in Afrika. Folgen wir Meyer, dann verdienen die Umsetzungsmöglichkeiten dieser dualistischen Weltsicht der Pfingstbewegung zumindest grössere Aufmerksamkeit als bisher, um ein Profil ihrer politischen Theologie zu zeichnen.

⁴⁶ Meyer, *Going and Making Public* (wie Anm. 5), 158. Stephen Ellis/Gerrie Ter Haar, *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004, 109 umschreiben die spirituelle Dimension von Macht in Afrika (in essentialistischer Manier) wie folgt: «Western governments and former mission churches regard power as vested in institutions, whereas Africans are generally more likely to see it as emanating directly from the spirit world. For them, spiritual power as such, draws its strength not from institutions themselves, nor from the will of the people, but from the world of the invisible.»

Aspekte einer politischen Pfingsttheologie in Afrika

Wie also setzen sich pfingsttheologische Imaginationen in eine kulturelle Hegemonie um, wie werden ihre theologischen Proprien in gesellschaftspolitisch relevanten Praxisformen mediatisiert? Thesenartig kämen folgende Bausteine einer politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung in Betracht: Die afrikanische Pfingstbewegung regt einen Moralisierungsdiskurs an, in dem sich gesellschaftspolitische Aussageintentionen eröffnen. Die politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung ist nicht systematisch ausgeführt, sondern implizit ablesbar am Deuteraster eines kosmologischen Kampfes: Zum Einen nährt der Kampf zwischen Gut und Böse die Imagination des Politischen; zum Andern ist die darauf aufbauende politische Theologie von ihrer Anlage her konfrontativ, reflektiert den Zusammenprall der zwei Welten und agiert also mit einem geschärften Konfliktbewusstsein. Kurz: in der afrikanischen Pfingstbewegung bildet die Grundfrage nach dem Bösen, das grundsätzlich die Form persönlicher spiritueller Mächte (der Teufel, seine dämonischen Helfer) annimmt, den Interpretationsvektor ihrer politischen Theologie. Die Wirkungsbereiche des Bösen sind «kumulativ» ausdehnbar auf alle gesellschaftspolitischen Handlungsfelder, wie überhaupt auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens.⁴⁷ Diese Formel einer «dichten Beschreibung» (Clifford Geertz) weist immer auf ein übernatürliches Kausalitätsgeflecht als Ursache von Zerfallsprozessen hin. Um den Kontinent zu erlösen, um ihn aus politischen Legitimitätskrisen wie wirtschaftlicher Stagnation heraus zu führen, muss das Land befreit werden von den Ketten satanischer Verfallenheit. Wenden wir uns einzelnen Facetten und Inszenierungsmodi dieser Bildwelt des kosmologischen Kampfes und ihres strategischen Potentials für politische Praxis zu.

Moralische Landkarte

Die christliche Choreographie der Erlösung kann sich nur entfalten im Rahmen einer religiös-politischen Neuvermessung Afrikas. Die politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung ist folglich stark von räumlichen Vorstellungen geprägt, eingebettet in eine «moralische Geographie». Damit ist eine räumliche Weltsicht gemeint (das oben erwähnte *spiritual mapping*), die eine Welt der Erlösten und eine Welt der Verlorenen aufweist und es geht darum, die «gute» Sphäre auszudehnen. Aus der Nähe betrachtet, entfaltet pfingstliche Theologie eine politische «Theologie des Landes». Ureigentlich ist Afrika eben nicht der

⁴⁷ Der Afrikahistoriker Richard Gray, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven/London 1990, 110 kennzeichnet das «Böse» als ein «kumulatives» Symbol in Afrika. Zur Ausbildung eines – im doppelten Sinn – «Teufelskomplexes» in der jüngeren afrikanischen Pfingstbewegung vgl. Andreas Heuser, «Put on God's Armour Now!»: the Embattled Body in African Pentecostal-type Christianity, in: Sebastian Jobs/Gesa Mackenthun (Hg.), *Embodiments of Cultural Encounters*, Münster/New York/München/Berlin 2011, 115–140.

«Kontinent des Teufels», vielmehr ein Kontinent göttlicher Erwählung, ein verheissenes neues Israel, was jedoch durch das vielfältige Wirken des Teufels und seiner dämonischen Mächte verdunkelt wird. Aus dieser Komposition von dualistischer Theologie mit dem Erwählungsgedanken nährt sich m.E. das sehr flexible und fluide Imaginationspotential der politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung.

Der Strategieansatz des *spiritual mapping*, das vom Erwählungsgedanken mit bestimmt ist, ist die so genannte «geistliche Kriegsführung» (*spiritual warfare*). Der primäre Raum der Intervention gegen das Böse ist (nicht die unbestimmte «Nation», vielmehr) die afrikanische Stadt, die Metropole. Die politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung theologisiert die Stadt, einem Widerhall der biblischen Stadt auf dem Berg gleich. Die dynamische Raumkonzeption der *spiritual warfare* will eine urbane Geographie sakraler Macht präsentieren. Der urbane Raum hat daher eine Brückenkopffunktion gegen die «Achse des Bösen».⁴⁸ Aus der Stadt heraus soll sich die kulturelle Hegemonie in der Nation ergeben. Im Kontext der Stadt bildet sich eine «politische Spiritualität» aus, die ich exemplarisch anhand einiger Formwandlungen des Gebets nachvollziehen möchte. Um es vorweg zu nehmen: Die pfingstkirchliche Auffassung des Gebets hat nichts mehr gemein mit jener pietistischen Frömmigkeit, die die Gebetstraditionen der afrikanischen Missionsgeschichte grossenteils bestimmt haben, sie verschiebt sich von individueller Zwiesprache mit Gott in den öffentlichen Raum. Die hohe Bedeutung des Gebets als Praxisform einer politischen Theologie findet in pfingstkirchlichen Kreisen seinen Ausdruck in weiteren Formen von Institutionalisierung z.B. in einem Internationalen Gebetsrat, der ein Netzwerk an regionalen und nationalen *prayer ministries* weltweit vertritt.

Politisierung des Fürbittgebets

Aus urbanen Milieus und Kontexten erwuchs in den 1990er Jahren eine politische Theologie, die in ritueller Praxis codiert vorliegt. Sie setzt an an der Gebetspraxis der Fürbitte, die jedoch nicht wie von Larbi erwähnt in den «geheimen» Binnenraum der Kirche führt,⁴⁹ sondern eine gesellschaftspolitische Handlungsebene umgreift. In der Phase des *winds of change* formierte sich ein Kreis von nigerianischen *professionals* – Juristen, Ingenieure, Computerfachleute, Architekten verschiedenster konfessioneller Herkunft –, die die Fürbitte aus der Liturgie heraus nahmen und zu einer eigenen Handlungsform entwickelten. Für den nigerianischen Kirchenhistoriker Ogbu Kalu markiert diese Umwidmung der Fürbittpraxis den Beginn einer politischen Theologie der Pfingstbewegung in Ni-

⁴⁸ Urbanität als räumliche Grundkategorie der politischen Pfingsttheologie zeigt sich etwa auch an der Durchführung transnationaler Crusades (Massenevangelisationen), vgl. Andreas Heuser, *Transnational Construction and Local Imagination of «Crusade Christianity»*, in: *Nova Religio*, 13 (2009), 68–91.

⁴⁹ Larbi, *Pentecostalism* (wie Anm. 1), 431.

geria. Dieser Kreis institutionalisierte sich unter dem Namen der *Intercessors for Africa*, die von vernetzten lokalen Zellen bis zu «nationalen Gebetshäusern» strukturiert sind. Die *National Prayer Houses* sind inzwischen in allen sub-saharischen afrikanischen Staaten bekannt. Die *Intercessors for Africa* bilden eigene soziale Netzwerke aus, um politische Lobbyarbeit zu betreiben. In so genannten öffentlichen «Fürbittkonferenzen» oder «Gebetsmärschen» werden Gebetsanliegen formuliert, in die Analysen etwa von aktuellen ökonomischen Datenbanken einfließen. Dadurch nehmen sie direkten Einfluss auf die Agenda nationaler Politik. Für Kalu steht fest: «The most closely argued political theology has come from the Intercessors for Africa.»⁵⁰ Die «Fürbeter Afrikas» befragen die Legitimität politischer Machthaber und die Art ihrer Machtausübung, sie graben in der Geschichte des Landes, um Ursachen von Fehlentwicklungen zu benennen. Kulturkritisch fordern sie den Bruch mit der kulturellen Vergangenheit, die sie als einen «alten Bund» bezeichnen. Der «neue Bund», den sie anstreben, lässt keinen Raum für die «spirituellen Mächte» und Götter der Ahnen. Nur wenn die «Idolatrie» der Vergangenheit abgelegt sei, beten sie, nur wenn alte Kulte und neue religiöse Bewegungen gleichsam entsakralisiert seien, könne Afrika den Weg in eine ökonomisch und politisch konstruktive Zukunft beschreiten. Insofern bilden die *Intercessors for Africa* ein komplexes Gewebe von Aktions- und Reflexionsformen aus: sie bauen zunächst ein soziales Netzwerk auf, das konfessionelle Grenzen überspringt und sich als Lobby professionalisiert; sie stellen ein Analyseinstrumentarium bereit, um das politische Tagesgeschehen bewerten zu können; und schliesslich bauen sie eine Geschichtsbühne auf, auf der das kollektive Gedächtnis der Nation verhandelt wird.

Strategisches Gebet

Die Gefährdung der Welt evoziert die Politisierung des Gebets. Weltliche Dinge können beeinflusst werden durch das Gebet, das – wie am Fallbeispiel der *Intercessors* ersichtlich – als «strategisches Gebet»⁵¹ aufgefasst wird, um das Reich

⁵⁰ Ogbu Kalu, *From the End of History to the Beginning of Poverty. Poverty and Social Engagement in Contemporary African Christianity*, in: Klaus Koschorke (Hg.), *Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity/Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2009, 177–194, hier 190 (zum Kontext der *Intercessors for Africa* vgl. 190–192, sowie Ogbu Kalu, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008, 207–223).

⁵¹ Vgl. John D. Robb, *Strategic Prayer*, in: Ralph D. Winter/Steven C. Hawthorne (Hg.), *Perspectives on the World Christian Movement: a Reader*, Pasadena 2009, 163–169. Dieser Hinweis führt auf die Spur transnationaler Verflechtungen der afrikanischen Pfingstbewegung. Die Frage, inwieweit und in welcher Form, über welche Akteure und Medien sich strategische Konzepte, die sich insbesondere in gewissen pfingsttheologischen *think-tanks* in den USA ausformen, in die afrikanische Pfingstbewegung hinein vermitteln, kann hier nur aufgeworfen werden. «Strategisches Gebet», «spiritual mapping» etc. zählen etwa zu den Instrumentarien des *spiritual warfare movement* um George Otis oder Peter Wagner in den

Gottes auszudehnen. Es gilt deshalb als wirkmächtig, weil Gott die Betenden erhört. Es wirkt nicht magisch. In rein technischer Sprache fungiert das Gebet als Scharnier zwischen Reflexion und sozialer Aktion – es wird zu einer «Waffe». Führer der Pfingstbewegung in Afrika verwenden erhebliche Mühe darauf, das Erlernen dieser Waffe des Gebets in Publikationen breit zugänglich zu machen. Der Ghanaer Charles Agyin-Asare, Begründer von *Word Miracle Church International*, versteht das Gebet als Handlungsanleitung, um den «unsichtbaren Krieg» zu gewinnen, «denn christliche Theologie ist Kampftheologie».⁵² Das Gebet als sprachliche Waffe ist selbst in der Verwendung seiner Metaphern, Redewendungen und Assoziationen oft aggressiv, denn «wenn wir beten, brechen wir die teuflische Macht über das Leben der Menschen».⁵³ Das Kampfgebet spricht in für trostlos empfundene Kontexte hinein und weiss um die Stärke des Feindes, der gesellschaftliche Institutionen unterminiert. Die höchste Dichte an gesellschaftlichen Institutionen findet sich in der Stadt, das politische Leben pulsiert in der Hauptstadt. In einem ausführlichen Kapitel spricht Agyin-Asare davon, «unsere Städte für Christus zu gewinnen».⁵⁴ Dort wird die politische Elite eines Landes erreicht. Diese wählt Agyin-Asare zum strategischen Ziel- und Ansatzpunkt des Gebets:

«If God gets hold of leadership, then the nation prospers, but if the devil gets hold of leadership, there is trouble. [...] In many countries today, [...] some of the leaders calling themselves war lords have allowed themselves to be influenced by the devil.»⁵⁵

Diese Kampftheologie des Gebets zieht Agyin-Asare heran, um die jüngere politische Geschichte Afrikas mit ihren Abwegen zu erläutern. Sie bildet für ihn die Motivation dafür, seit Ende der 1990er Jahre in Verbindung mit Präsidenten und Vizepräsidenten verschiedener Staaten (Ghana, Elfenbeinküste, Sambia) zu treten, darunter auch der damalige Vizepräsident John Atta Mills. Während also die *Intercessors for Africa* auf politikkritische Interventionen im öffentlichen Raum zielen, setzt das politische Gebet auf eine Kooptierungsstrategie mit dem Ziel einer direkten Einflussnahme auf politische Amtsträger.

USA, das sich in die Tea-Party-Bewegung hinein vernetzt, und somit ein Beispiel dafür ist, wie pfingsttheologische Ideen in eine rechtskonservative neue soziale Bewegung einfließen.

⁵² Charles Agyin-Asare, *The Impact of Prayer: How to Win the Invisible War*, Hoornaar 2001, 8; 9 (meine Übersetzung).

⁵³ Agyin-Asare, *The Impact of Prayer* (wie Anm. 52), 83 (meine Übersetzung). Daher auch die enorme Lautstärke, in der Gebete vorgetragen werden – ein feature auch in pfingstlichen Migrationsgemeinden in Europa.

⁵⁴ Agyin-Asare, *The Impact of Prayer* (wie Anm. 52), 112–142.

⁵⁵ Agyin-Asare, *The Impact of Prayer* (wie Anm. 52), 82–83.

Gebetskrieger

In der Vermessung der dämonischen Kräfte im politischen System wird «Korruption» in der Sprache der politischen Theologie der Pfingstler zu einem zentralen, wengleich inflationär gebrauchten Begriff.⁵⁶ Im Rahmen einer wachsenden öffentlichen Obsession mit bösen Mächten avanciert Korruption zu einer spiritueller aufgeladenen Analyse-kategorie, die den Handlungsimperativ mitliefert, dieses «korrupte», dämonenbehaftete System zu überwinden. In dieser Konstellation von politischer Theologie wird sozusagen der Teufel aufgerüstet, denn er nistet sich in allen Poren der Gesellschaft ein. Das Gegenbild ist der Märtyrer, der sich in die skandalisierten Regionen der Macht und des Reichtums vorwagt, um deren Charakter zu verändern. Ein Beispiel sind die *Prayer Warriors*, die als eigens ausgebildete Führende in so genannten *Urban Prayer Projects* agieren. *Urban Prayer Projects* sind in den letzten Jahren verstärkt aufgekommen.⁵⁷ Aus Misstrauen gegenüber staatlichen Machttägern und einer korrupten Polizei werden *Prayer Warriors* in infrastrukturelle Zentren delegiert, um dort – an belebten Knotenpunkten wie Märkten, Strassenkreuzungen, Rathaus oder industriellen Gebieten – öffentlich sichtbar die Stadt aus der Hand von solchen «bösen Geistern» zu lösen, die die politische wie ökonomische Stadtentwicklung unterlaufen. Nachdem alle verantwortlichen «Übel» benannt sind, werden die jeweiligen Areale an Gott übergeben und rituell durch Salbungshandlungen (meist durch das Versprengen von Olivenöl) gleichsam versiegelt. Die Märtyreri-deologie der Gebetskrieger betrifft also die Erlösung des öffentlichen Raums der Stadt. Prekäre urbane Territorien sollen durch dieses *spiritual mapping* systematisch dem Wirken des Teufels entzogen und der göttlichen Sphäre übereignet werden.

Das «korrupte System» soll von innen heraus gereinigt werden; Machtausübung wird dann legitim, wenn sie im Namen Gottes ausgeführt oder als «Werk Gottes» erkennbar wird. Um einer innerweltlichen Erlösung nahe zu kommen, baut sich derzeit das Märtyrertum als ethisches Leitbild geistlicher Kampfführung auf. Es ist letzten Endes eine geistliche Motivationsformel, die sich mithin weniger auf die Verehrung von tatsächlichen Märtyrerfiguren richtet, die um ihres Glaubens willen gestorben sind. Allerdings steht zu erwarten, dass die Märtyreri-deologie in Krisenregionen gerade religiös verhandelte Konfliktlinien verstärken kann. Das pfingstliche Verständnis des Martyriums rechnet im öffentlichen Raum damit, dass Gottes Eingreifen in den Alltag die Konversion der Nation projiziert. Es bewegt sich damit im Umfeld nationalistischer Diskurse, die durch religiöse Loyalitäten aufgerüstet werden. In Staaten, deren Machtproporz religiösen Zuordnungen folgt wie etwa in Nigeria, kann die pfingsttheologische Märtyrerrhetorik eine brisante Konstellation religiöser Intoleranz aufbauen. Die politische Theologie der nigerianischen Pfingstbewegung identifiziert zuneh-

⁵⁶ Vgl. die Hinweise bei Marshall, *Political Spiritualities* (wie Anm. 9), 166–169.

⁵⁷ Vgl. Kalu, *African Pentecostalism* (wie Anm. 50), 218.

mend den Islam als Hauptopponent im öffentlichen Raum.⁵⁸ Die religiöse Kräftekonstellation in Nigeria ist umso brisanter, als die sich radikalisierende pfingstliche politische Theologie parallel zur wachsenden islamistischen Militanz im Namen Gottes ausgebildet hat.⁵⁹ In dieser Konstellation werden interreligiöse Beziehungen so stark politisiert, dass sie – wie etwa in einigen Provinzen Nigerias derzeit – den staatlichen Zusammenhalt gefährden. Abzuwarten bleibt, ob das Märtyrertum als ethisches Leitbild der Pfingstbewegung sich hinein bewegt in eine islamophobische Doktrin, die Gewaltausübung sanktioniert.⁶⁰

Schluss: Politische Spiritualität

All diese Szenarien bilden lediglich einen momentanen Ausschnitt aus einer politischen Theologie, die ihre Lesart der gesellschaftlichen Gegenwart in Afrika wie auch ihre Handlungsrepertoires offenkundig stetig ausweitet. Alle Beispiele verdanken sich einem imaginierten, geistlich geführten Kampf gegen die unsichtbaren Mächte des Bösen. Sie folgen der räumlichen Logik,⁶¹ die Präsident Mills in seiner Rede von einem *prayer camp*, in das er Ghana zu transformieren gedachte, evozierte, also einem territorial angelegten strategischen Konzept gegen das Wirken des Teufels.⁶² Die Sprachbilder, die Analyseformen, die häufig bemüht werden, umreißen christlichen Glauben als *vita activa*, in einer allerdings durch und durch militanten Ausführung. Das dualistische Weltbild der Pfingstbewegung entwirft geistliche Kriegsführung in einem umfassenden Sinn als akute Handlungsstrategie im Kampf um Macht, in dessen Militanz selbstredend auch Haltung und Sprache des Gebets als «Waffen» mit hinein genommen sind. An den Praxisformen des Gebets wird ersichtlich, dass die Wirkmacht unsichtbarer Mächte einen Politisierungsschub in der Theologie der afrikanischen

⁵⁸ Vgl. Marshall, *Political Spiritualities* (wie Anm. 9), 214.

⁵⁹ Vgl. Marshall, *Political Spiritualities* (wie Anm. 9), 218–233.

⁶⁰ Harri Englund, *From Spiritual Warfare to Spiritual Kinship. Islamophobia and Evangelical Radio in Malawi*, in: ders. (Hg.), *Christianity and Public Culture in Africa*, Athens 2011, 167–188 betrachtet islamophobische Öffentlichkeitsarbeit in pfingstkirchlichen Radiosendern in Malawi. In diesem weit weniger aufgeladenen Umfeld geht es – noch – um rhetorische Abgrenzung.

⁶¹ Zeitstrategien, die sich theologisch an Repräsentationen der Endzeit binden, bleiben hier ausser Betracht. Wichtig ist nur, dass sich in der afrikanischen Pfingstbewegung ein Verständnis von präsentischer Eschatologie durchgesetzt hat. Auf eine Kurzformel gebracht heisst das, dass gerade das verstärkte Treiben des Teufels Anzeichen dafür sind, dass sich die «Zeichen der Zeit» erfüllen. Dies führt zu einem nochmaligen Motivationsschub, sich gegen das Böse in der Welt aufzulehnen, und zwar: Jetzt. Vgl. hierzu Heuser, «Put on God's Armour Now!» (wie Anm. 47), 121–123.

⁶² Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002 vertritt die These, dass das «Lager», also die Ausschliessung von Lagergemeinschaften in Internierungszonen, zur Signatur des modernen Staatswesens gehöre. In gewisser Weise sind *prayer camps* solche ausgewiesenen Zonen, wobei es sich hierbei eher um Inkubationsräume handelt, die rituelle Prozesse erlauben, um eine politische Praxis zu ermöglichen, und eben nicht auszuschliessen.

Pfingstbewegung durchlebt, der einem weithin säkularisierten Vokabular und Analyseraster verborgen bleibt. Mit diesem unorthodoxen Repertoire an geistlich-religiösen Analysen, strategischen Diskursen und rituellen Neuerungen im Kampf gegen das Böse nimmt die afrikanische Pfingstbewegung Einfluss auf verschiedenste politische Handlungsfelder und agiert im öffentlichen, vorwiegend urbanen Raum. Es geht nicht darum, einen Paradigmenwechsel im Verständnis von Religion und Politik in Afrika zu deklarieren, in dem der Fokus vollständig vom Handeln politischer Institutionen hin zum Verständnis von Öffentlichkeit überginge.⁶³ M.E. übersieht eine kategorische Abwendung von formalen, institutionell vermittelten politischen Prozessen genau diese Übergänge im Komplex von Religion und Politik. Es geht künftig darum, solche Übergänge, die dazu zwingen, den Begriff des Politischen in Afrika mit ungewöhnlichen Aktionsformen und irritierenden Codierungen des öffentlichen Raumes zu bestücken, eingehender zu erfassen.

Eine Politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung?

Oder: Vom zähen Ende einer «Grossen Erzählung»

Trotz der hohen Bedeutung der Pfingstbewegung in afrikanischen Religionslandschaften bilden Fragen nach ihrem politischen Profil eine – gerade im Vergleich zur Literatur zur Pfingstbewegung in Lateinamerika – markante Leerstelle. Darin zeigt sich die Wirkmacht einer verzeigten Theoriegeschichte, die der Pfingstbewegung in Afrika vor dem Hintergrund der nachkolonialen Gesellschaftsentwicklung eine apolitische Weltdeutung zuschreibt. Allerdings erhebt die Pfingstbewegung in Afrika einen zunehmenden politischen Anspruch, der sich in öffentlichen, nationalen Diskursen abbildet. Der Autor spürt in diesen Konstellationen eine politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung auf und untersucht einige ihrer Aspekte. Pfingsttheologische Vorstellungen gleiten von institutionalisierten Politikebenen über zu öffentlichen Diskursen und dringen allmählich zu einer kulturellen Hegemonie eines Landes vor. Der Artikel zeichnet einige solcher Übergänge und Handlungsstrategien anhand von Formwandlungen des Gebets nach, die ausgehend von urbanen Räumen nationale Politikdiskurse mitzubestimmen beabsichtigen.

Une théologie politique du pentecôtisme africain?

Ou de la lente fin d'un «grand récit»

Malgré la signification marquée du pentecôtisme dans les paysages religieux africains, des questions quant à leur profil politique constituent une lacune conséquente, notamment en comparaison avec la littérature sur le pentecôtisme en Amérique latine. On distingue le pouvoir effectif d'une histoire théorique, qui attribue une interprétation du monde apolitique au pentecôtisme en Afrique dans le contexte du développement après-colonial de la société. Cependant, le pentecôtisme africain formule des revendications politiques croissantes qui sont représentées dans des discours publics, nationaux. L'auteur détecte dans ces constellations une théologie politique du pentecôtisme africain et examine certains de ses aspects. Des idées de théologie pentecôtiste glissent de niveaux politiques institutionnalisés vers des discours publics et cheminent progressivement vers l'hégémonie culturelle d'un pays. Cet article reconstitue certains de ces passages et stratégies d'action sur la base de transformations de prières, qui visent à participer aux discours politiques nationaux à partir d'espaces urbains.

⁶³ So, neben Meyer, explizit Harri Englund, Introduction: Rethinking African Christianities Beyond the Religion-Politics Conundrum, in: ders. (Hg.), Christianity and Public Culture in Africa, Athens 2011, 1–24.

A political theology for an African pentecostalism?

Or: From the grievous end to a «grand narrative»

Despite the undoubted importance of pentecostalism in Africa's religious landscapes, little has been written about its political importance, in striking contrast to the plentiful literature on pentecostalism in Latin America. This shows the powerful effect of theory, which has ascribed an apolitical role to African pentecostalism in the context of post-colonial development. Yet African pentecostalism is raising increasing claims. This is reflected in national public discourses, so that a political theology of African pentecostalism can be identified, some of the characteristics of which are investigated in this contribution. Pentecostal concepts are shifting from institutionalized levels of politics into public discourses and can gradually become culturally hegemonic in the country concerned. This paper follows a number of such shifts and examines strategies for action by looking at changes in the forms of prayers. From their beginnings in urban areas, these have shifted into national discourses and will codetermine future political discourses.

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Pfingstbewegung und Politik in Afrika – pentecôtisme et politique en Afrique – Pentecostalism and politics in Africa; Religion und Politik in Afrika – religion et politique en Afrique – religion and politics in Africa; Politische Theologie – théologie politique – political Theology; Theorien zu neuen religiösen Bewegungen in Afrika – théories sur les nouveaux mouvements religieux en Afrique – theories on new religious movements in Africa; politisches Gebet – prière politique – politisches Gebet; spiritual mapping – spiritual mapping – spiritual warfare – spiritual warfare – spiritual warfare.

Andreas Heuser, Professor für Aussereuropäisches Christentum der Theologischen Fakultät Basel.

Jörg Hausteil / Giovanni Maltese

Pfingstliche und charismatische Theologie

Eine Einführung

Die weltweite Pfingstbewegung¹ hat in den letzten Jahren immer stärker die Aufmerksamkeit der Wissenschaft auf sich gezogen, was zum einen mit dem unbestreitbaren Wachstum ihrer Kirchen in Afrika, Teilen Asiens und Lateinamerika zu tun hat² und zum anderen mit der Etablierung wissenschaftlicher Netzwerke, Theorien und Methoden zur Erforschung dieses Teils der Weltchristenheit.³ In der Sozialwissenschaft und Religionswissenschaft gehört die

- 1 In der klassischen Terminologie wird gewöhnlich zwischen drei Gruppen oder „Wellen“ der Pfingstbewegung unterschieden: (1) der klassischen Pfingstbewegung (Kirchen in historischer Kontinuität mit der Azusa-Street-Erweckung von 1906 bzw. der mit ihr verbundenen Bewegungen), (2) der charismatischen Bewegung (von der klassischen Pfingstbewegung inspirierte Kreise in den etablierten Kirchen), und (3) der neo-pfingstlichen Bewegung (neuere theologische Entwicklungen wie z. B. die Wort-des-Glaubens-Bewegung). Diese historische Dreiteilung lässt sich jedoch nur auf die USA und Teile Europas anwenden, zudem wurde sie zuerst von den sog. „Neo-Pfingstlern“ vorgebracht, die sich somit selbst als die „dritte Welle“ der pfingstlichen Erweckung bezeichneten. Aufgrund der Fluidität und Dynamik der Pfingstbewegung ist die Frage ihrer genauen Bestimmung umstritten, etwa im Hinblick auf afrikanisch-unabhängige Kirchen. Der hier verwendete Begriff von Pfingstbewegung orientiert sich an den von Michael Bergunder vorgelegten Überlegungen zu einer formalen Definition des Gegenstands und umfasst somit alle der sog. „drei Wellen“, s. v. a. BERGUNDER, Michael: Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung. In: *Evangelische Theologie* 69, Nr. 4 (2009), S. 245–269.
- 2 Wenngleich lokale Statistiken vielerorts das Wachstum der Pfingstbewegung erkennen lassen, existieren bislang keine verlässlichen Globalstatistiken. Die aus der World Christian Database hervorgehende und immer wieder zitierte Zahl von 614 Millionen „renewalists“ (JOHNSON, Todd M. (Hg.): *Atlas of Global Christianity. 1910–2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, S. 103) ist nicht frei von Problemen. Für eine einführende kritische Diskussion der verfügbaren Statistiken, s. HAUSTEIL, Jörg: Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), S. 533–552, hier S. 10–14.
- 3 In den USA besteht bereits seit 1970 die Society for Pentecostal Studies (SPS) als Organisation pfingstlicher Akademiker, die als relativ kirchennahe Organisation ihre Zwischenposition zwischen akademischer Forschung und kirchlicher Verantwortlichkeit häufig neu justieren muss. Die interdisziplinäre Forschung zur Pfingstbewegung hat in jüngeren Jahren mit der Begründung des European Research Network on Global Pentecostalism (GloPent) neue Impulse erfahren, da sich hier regelmäßig Sozialwissenschaftler, Religionswissenschaftler und Theologen gemeinsam versammeln, um aktuelle Forschungsfragen zu diskutieren. Im deutschsprachigen Raum wird eine ähnliche Rolle durch den Interdisziplinären Arbeitskreis Pfingstbewegung (IAKP) eingenommen, der jedoch neben der interdisziplinären Diskussion auch das ökumenische Gespräch mit der Pfingstbewegung anzuregen versucht.

Erforschung der globalen Pfingstbewegung und ihrer lokalen Ausprägungen daher schon seit geraumer Zeit zu einem der wichtigeren Terrains der gegenwartsbezogenen Christentumsforschung. Doch auch in der internationalen Theologie hat sich in Bezug auf die Pfingstbewegung in den letzten Jahren viel bewegt. Pfingstliche Autoren sind mittlerweile fest etabliert und leisten anerkannte Beiträge zu traditionellen theologischen Debatten oder legen dezidiert pfingstliche Entwürfe zu klassischen theologischen Loci vor. Die Pfingstbewegung hat namhafte Lehrstuhlinhaber wie den Neutestamentler Gordon Fee oder den systematischen Theologen Miroslav Volf hervorgebracht, und es gibt mehrere etablierte Fachzeitschriften, in denen die Debatten zur pfingstlichen Theologie stattfinden (*Asian Journal of Pentecostal Studies*, *Journal of Pentecostal Theology*, *PentecostStudies*, *Pneuma*). Die Konvergenz zwischen der pfingstlichen und der etablierten akademischen Theologie findet dabei in beide Richtungen statt: pfingstliche Ansätze werden in klassischen Debatten rezipiert und pfingstliche Theologen arbeiten mit dem Theorie- und Methodenkanon der etablierten historisch-kritischen Theologie.

Die deutschsprachige theologische Diskussion scheint von diesen Debatten jedoch weitgehend abgekoppelt zu sein. 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.⁴ Zum anderen hat aber auch die pfingstliche Theologie in Deutschland die internationalen Debatten in der Vergangenheit kaum zur Kenntnis genommen und nur wenige eigene Beiträge dazu geleistet.⁵ Dies mag auch damit zu tun haben, dass die Pfingstbewegung hierzulande nur sehr klein ist und in ihrer eigenen Pastoralbildung vor allem an praktischen Fragen orientiert ist. So gibt es in Deutschland bislang nur wenig Überschneidungen zwischen pfingstlicher

- 4 Vgl. v. a. HOLLENWEGER, Walter J.: *Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. (The Pentecostals <dt.>). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997; ZIMMERLING, Peter: *Charismatische Bewegungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009 (UTB 3199). Während Hollenweger die ihm sehr gut vertrauten internationalen Theologen in seine Beschreibung punktuell einbaut, verzichtet Zimmerling völlig auf eine Auseinandersetzung mit der englischsprachigen theologischen Diskussion. Zur Kritik des Erfahrungsbegriffs im Kontext pfingstlich-charismatischer Theologien, s. NEUMANN, Peter D.: *Pentecostal Experience: An Ecumenical Encounter*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012 (Princeton Theological Monograph Series 187); MALTESE, Giovanni: *Geisterfahrer zwischen Transzendenz und Immanenz: Die Erfahrungsbegriffe in den pfingstlich-charismatischen Theologien von Terry L. Cross und Amos Yong im Vergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2013 (Kirche – Konfession – Religion 61).
- 5 Etwas anders sieht die Lage in der Schweiz aus, wo mit Walter Hollenweger, Jean-Daniel Plüss, Matthias Wenk u. a. pfingstliche Theologen kontinuierlich zur internationalen pfingstlichen Debatte beigetragen haben.

und universitärer Theologie und wo ein solches Gespräch stattfindet, geschieht dies eher in einem internationalen Kontext.⁶

Der vorliegende Band will diesem Mangel abhelfen und einen Beitrag zur Vertiefung des Dialogs mit der Pfingstbewegung leisten, indem er Schlüsseltexte pfingstlicher Theologen zusammenstellt und ins Deutsche übersetzt vorlegt. Die Auswahl der Texte orientiert sich dabei an Debatten und Themen, die aus Sicht der Herausgeber relevant für etablierte theologische Fragestellungen sind und darin zugleich neue Perspektiven eröffnen. Somit wird keine Repräsentativität bezüglich der großen Bandbreite pfingstlicher Theologien angestrebt, insbesondere hinsichtlich der theologisch wenig interessanten Extreme der Bewegung. Vielmehr soll der Sammelband für große Gebiete der Theologie zeigen, wie pfingstliche Theologen die etablierte Theologie mit originellen und akademisch fundierten Beiträgen bereichern können. Die Auswahl besteht aus insgesamt siebzehn Aufsätzen einflussreicher Theologen pfingstlich/charismatischen Hintergrunds aus den Jahren 1993 bis 2010, die sich auf die folgenden Themenfelder verteilen: Hermeneutik und Exegese; Geschichte und Identität; Pneumatologie und Soteriologie; Geisterfahrung und Glossolie; Ethik und soziale Gerechtigkeit; Ekklesiologie und Ökumene; sowie Mission, Eschatologie und interreligiöser Dialog.

Diese Einführung wird im Folgenden die pfingstlich-theologischen Debatten der letzten Jahrzehnte in den genannten Themenbereichen vorstellen, um die vorliegende Textauswahl in ihren größeren Kontext zu stellen. Dies ist der erste Versuch einer solchen Gesamtschau überhaupt und wird darum in manchen Details den jeweiligen Entwürfen nur unzureichend gerecht werden können. Denn es ist bereits heute unmöglich, die wachsenden Anzahl von pfingstlich-theologischen Veröffentlichungen, Zeitschriften und Konferenzen vollständig zu überblicken, geschweige denn zu systematisieren. Die vorliegende Einführung konzentriert sich daher vor allem auf Monographien und Herausgeberwerke aus den letzten beiden Jahrzehnten, die Teil einer in Heidelberg über zehn Jahre hinweg systematisch aufgebauten Bibliothek zur Pfingstbewegung sind. Wie in dieser Einleitung deutlich werden wird, bietet bereits diese Auswahl ein reichhaltiges Tableau theologischer Entwürfe, Anregungen und Diskussionsbeiträge, das – wahrscheinlich auch für die deutsche Pfingstbewegung selbst – weite Horizonte pfingstlicher Theologie öffnet und zum Gespräch herausfordert. Zugleich werden theologische Themenfelder sichtbar, in denen die Pfingstbewegung herausgefordert ist, sich im Dialog mit anderen Traditionen neuen theologischen Einsichten zu öffnen, blinde Flecke wahrzunehmen und eigene Lehraussagen neu zu begründen. Somit möchte der Sammelband zum einen eine Art vorläufige und einführende Zustandsbeschreibung des theologischen Diskurses der englischsprachigen

6 Insbesondere der Heidelberger Systematiker Michael Welker hat den internationalen Dialog mit der Pfingstbewegung gesucht, vgl. z. B. WELKER, Michael (Hg.): *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.

pfingstlich-theologischen akademischen Landschaft bieten, um deren Rezeption zu befördern. Zum anderen liegt ihm ein kritischer Impetus zugrunde, der an einem fortgesetzten und vertieften theologischen Dialog mit der Pfingstbewegung interessiert ist und darum bestimmte Richtungen der pfingstlichen Theologie in einer programmatischen Auswahl und Kommentierung ins Gespräch bringen will.

Exegese und Hermeneutik

Wenn man die thematische Bandbreite exegetischer Publikationen pfingstlicher Theologen überblickt, so fällt zunächst ihre deutliche Konzentration auf das lukanische Doppelwerk auf, das für die Pfingstbewegung von Anfang an zentral gewesen ist. Zum Alten Testament liegen vergleichsweise wenige Monographien oder Aufsatzsammlungen vor,⁷ und in der neutestamentlichen Exegese finden sich nur vereinzelt pfingstliche Werke zu Texten außerhalb des Lukas-Evangeliums und der Apostelgeschichte bzw. thematisch orientierte Studien, die mehrere Textbereiche umfassen.⁸

Die angesichts dieser Tatsache um so intensivere exegetische Diskussion des lukanischen Doppelwerks begann bereits recht früh, ausgelöst von zwei neutestamentlichen Publikationen aus dem Jahr 1970, die kritische Anfragen an die Pfingstbewegung richteten. Der Presbyterianer Frederick Dale Bruner studierte die zentralen Lehren der nordamerikanischen Pfingstbewegung und unternahm daraufhin eine exegetische Lektüre der für Pfingstler wesentlichen Textstellen in der Apostelgeschichte. Dabei erblickte er im biblischen Befund eine Christozentrik des Geistes und sprach sich gegen eine eigenständige Geisterfahrung aus, was ihn zu der anachronistisch anmutenden Schlussfolgerung führte, dass die Ermahnungen des Paulus im Korintherbrief im Grunde

7 S. v. a. HILDEBRANDT, Wilf: *An Old Testament Theology of the Spirit of God*. Peabody, MA: Hendrickson, 1995; MACQUEEN, Larry R.: *Joel and the Spirit: The Cry of a Prophetic Hermeneutic*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 8); MARTIN, Lee Roy: *The Unheard Voice of God: A Pentecostal Hearing in the Book of Judges*. Dorset: Deo Publishing, 2008; MOORE, Rickie D.: *The Spirit of the Old Testament*. Blandford Forum: Deo Publishing, 2011 (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series 35). Aufsätze alttestamentlicher Exegeten finden sich gleichwohl in größerer Zahl, v. a. in den Zeitschriften *Pneuma* und *Journal of Pentecostal Theology*.

8 SODERLUND, Sven; WRIGHT, N. T. (Hg.): *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999; S. v. a. GRUDEM, Wayne A.: *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*. Rev. ed. Aufl. Wheaton, IL: Crossway Books, 2000; NDUBUISI, Luke: *Paul's Concept of Charisma in 1 Corinthians 12: With Emphasis on Nigerian Charismatic Movement*. Frankfurt am Main: Lang, 2003; FEE, Gordon D.: *Der Geist Gottes und die Gemeinde: Eine Einladung, Paulus ganz neu zu lesen*. Metzingen/Württ.: Franz, 2005; WADDELL, Robby: *The Spirit of the Book of Revelation*. Blandford Forum: Deo Publishing, 2006.

schon eine vorweggenommene Kritik an der Pfingstbewegung seien, weil dieser die Pneumatiker wieder zurück auf Christus und auf den Dienst an der Gemeinde orientierte.⁹ Die im gleichen Jahr erschienene Publikation des renommierten Neutestamentlers James D. G. Dunn zur Taufe im Heiligen Geist war ebenfalls direkt an die Pfingstbewegung gerichtet, wobei er im Unterschied zu Bruner einen Brückenschlag versuchte. Dunn argumentierte, dass die Pfingstbewegung in ihrer Betonung der Erfahrung des Heiligen Geistes durchaus eine wichtige Dimension der neutestamentlichen Frömmigkeit wiederentdeckt habe, zugleich kritisierte er aber die zentrale pfingstliche Lehre einer im *ordo salutis* von Bekehrung und Wassertaufe unterscheidbaren Geisttaufe als biblisch unhaltbar.¹⁰

Zahlreiche pfingstliche Exegeten setzten sich daraufhin in den Folgejahren mit Bruner und Dunn auseinander, wobei der Schwerpunkt auf der Kritik an Dunns Positionen lag, da seine Verbindung aus Sympathie für die pfingstliche Erfahrung und einer grundlegenden Kritik ihrer zentralen Lehre von der Geisttaufe ungleich wirkungsvoller als Bruners vollständige Ablehnung war.¹¹ Die vorgebrachten Gegenargumente verliefen auf mehreren Ebenen. Insbesondere stritten die pfingstlichen Exegeten für eine im Unterschied zu Paulus deutlich zu profilierende *lukanische* Pneumatologie. Bei Lukas erkannten sie eine prophetisch-eschatologische Dimension des Geistes, die sich gegen die von Dunn behauptete Identität der Geisttaufe mit Bekehrung und Wassertaufe sowie gegen eine zu starke Parallelisierung der Taufe Jesu am Jordan und der Geisttaufe der Jünger zu Pfingsten ins Feld führen ließ. Im Jahr 1993 folgte Dunn der Einladung, im *Journal of Pentecostal Theology* eine detaillierte Replik auf die pfingstlichen Einwände zu veröffentlichen, in der er seine Thesen weiter präziserte, die Bedeutung des Geistes in der Soteriologie deutlicher hervorhob und die prophetisch-missionarische Dimension des Geistes anerkannte, zugleich jedoch an seiner These von der Identifikation der Geisttaufe mit der christlichen Bekehrung bzw. Initiation festhielt. Die Antworten der hier angesprochenen pfingstlichen Exegeten zogen sich noch

9 BRUNER, Frederick D.: *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970.

10 DUNN, James D. G.: *Baptism in the Holy Spirit: A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*. Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., 1970 (Studies in Biblical Theology 15).

11 S. HUNTER, Harold D.: *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative*. Lanham, MD: University Press of America, 1983; ERVIN, Howard M.: *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: A Critique of James D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit*. Peabody, MA: Hendrickson, 1984; STRONSTAD, Roger: *The Charismatic Theology of St. Luke*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1984; ARRINGTON, French L.: *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary*. Peabody, MA: Hendrickson, 1988; MENZIES, Robert P.: *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*. Sheffield: JSOT Press, 1991 (Journal for the Study of the New Testament Supplements 54); SHELTON, James B.: *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991.

durch zwei weitere Jahrgänge des Journals¹² und im Jahr 2010 wurde die Debatte anlässlich des 40-jährigen Jubiläums von Dunns Buch in der gleichen Zeitschrift neu aufgenommen und erweitert, ohne dass allerdings die grundlegende Differenz zur Geistausgießung als soteriologisches bzw. zusätzliches Heilsereignis überbrückt werden konnte.

Stellvertretend für diese Debatte zur exegetischen Verortung der Geisttaufe im *ordo salutis* steht in diesem Sammelband der Aufsatz des charismatischen Neutestamentlers Max Turner, mit dem Titel *Eine Interpretation der Samaritaner in Apostelgeschichte 8: Das Waterloo pfingstlicher Soteriologie und Pneumatologie?*¹³ Turner beginnt seine Exposition der Samaritaner-Perikope in App 8 mit dem Verweis auf eine ungeklärte Problemstelle pfingstlicher Theologie: Während einige Exegeten von einer Mitwirkung des Geistes bei der Bekehrung ausgehen und somit eine Art zweistufigem Geistempfang postulieren (Bekehrung und Geisttaufe, wobei das eigentliche pneumatologische Moment die Geisttaufe ist), sehen andere die Bekehrung lediglich als Voraussetzung für den (einstufigen) Empfang des Geistes bei der Geisttaufe, welche vor allem zu einem dynamischen und missionarischen Dienst bevollmächtigt. Turner nimmt dies zum Anlass, die Frage von Soteriologie und Geisttaufe bei Lukas grundsätzlich zu diskutieren, und weist nach, dass für Lukas Heil nicht einfach in Rechtfertigung und Eingliederung in die Kirche besteht, sondern im „Hinaufgezogenwerden in die lodernde, freudvolle und transformierende trinitarische Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn durch den Geist“. Damit erntet Turner in gewisser Hinsicht die Früchte der pfingstlichen Diskussion mit Dunn, indem er die exegetischen Grundlagen für eine ganzheitliche pfingstliche Theologie legt, welche die Geistbegabung nicht nur als eine zusätzliche Befähigung zu Mission und christlicher Heiligung ansieht, sondern von ihr aus die Frage des christlichen Heils überhaupt neu denkt (für die systematisch-theologische Diskussion zu dieser Frage s. u. *Pneumatologie und Soteriologie*).¹⁴

Wenngleich die exegetische Diskussion des lukanischen Doppelwerks längst auf andere Themenkreise erweitert wurde,¹⁵ kann diese Debatte als

12 MENZIES, Robert P.: Luke and the Spirit: A Reply to James Dunn. In: *Journal of Pentecostal Theology* 4 (1994), S. 115–138; SHELTON, James B.: A Reply to James D. G. Dunn's "Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts". In: *Journal of Pentecostal Theology* 4 (1994), S. 139–143; ATKINSON, William: Pentecostal Responses to Dunn's Baptism in the Holy Spirit: Pauline Literature. In: *Journal of Pentecostal Theology* 7 (1995), S. 49–72; ATKINSON, William: Pentecostal Responses to Dunn's Baptism in the Holy Spirit: Luke-Acts. In: *Journal of Pentecostal Theology* 6 (1995), S. 87–131.

13 TURNER, Max: Interpreting the Samaritans of Acts 8: The Waterloo of Pentecostal Soteriology and Pneumatology? In: *Pneuma* 23, Nr. 2 (2001), S. 265–286.

14 Für eine Ausarbeitung von Turner's Position, s. TURNER, Max: *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 9).

15 Dies sind vor allem: narrative Theologie, Missiologie, Ethik, Heilung und Exorzismus, Stärkung der Rolle der Frau. Vgl. die von MITTELSTADT vorgelegte Übersicht zu pfingstlichen Arbeiten

beispielhaft für die Art und Intensität gesehen werden, mit der pfingstliche Theologen die in ihrer Tradition gewachsenen Positionen im Gespräch mit der historisch-kritischen Exegese begründet, verteidigt und präzisiert haben. Dies trifft auch auf die zweite große exegetische Frage zu, die mit der Geisttaufe in Verbindung steht: die Zungenrede. Mit Ervin, Robert Menzies, Penney, Shelton und Stronstad¹⁶ argumentieren eine Reihe pfingstlicher Theologen vor allem unter Rückgriff auf das lukanische Doppelwerk für die Aufrechterhaltung der pfingstlichen Lehre von der Zungenrede als Anfangserweis der Geisttaufe. Gegen den Erweis der Geistbegabung durch Zungenrede allein argumentierte neben Max Turner¹⁷ auch der weithin anerkannte und wirkungsreiche Neutestamentler Gordon Fee,¹⁸ der mit seinem Beitrag *Wege zu einer paulinischen Theologie der Glossolie*¹⁹ in diesen Sammelband aufgenommen wurde. Ähnlich wie Turner steht Fee hierbei für eine pfingstliche Theologie, die klassische Ansichten innerhalb der eigenen Tradition in kritischer Exegese überprüft und theologisch neu fasst. In Fees Beitrag geschieht dies auf zweierlei Weise: Zum einen folgt Fee hier nicht den ausgetretenen Pfaden der pfingstlichen Lukasexegese zu dieser Thematik, sondern begibt sich auf Spurensuche im paulinischen Korpus, um die exegetische Diskussion breiter im Neuen Testament zu verankern. Zum anderen erkennt Fee Glos-

zum lukanischen Doppelwerk, *Reading Luke-Acts in the Pentecostal Tradition*. Cleveland, TN: CPT Press, 2010. Auch Eschatologie ist neu in den Fokus der pfingstlichen Lukas-Exegese gerückt, s. z. B. WENK, Matthias: Der Heilige Geist als Solidarität Gottes mit den Bedrängten und Ausgestoßenen. In: FORUM THEOLOGIE & GEMEINDE (Hg.): *Das Evangelium den Armen. Die Pfingstbewegung im Spannungsfeld zwischen sozialer Verantwortung und klassischem Missionsverständnis*. Erzhausen: Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, 2013, S. 95–124.

- 16 ERVIN: *Conversion-Initiation*; ERVIN, Howard M.: *Spirit-Baptism: A Biblical Investigation*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1987; PENNEY, John M.: *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 12); MENZIES, Robert P.: *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 6); Special Issue: "Initial Evidence". In: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 1, Nr. 2 (1998), S. 109–253; MENZIES, Robert P.: Evidential Tongues: An Essay on Theological Method. In: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 1 (1998), S. 111–123; SHELTON: *Mighty*; SHELTON: Reply; STRONSTAD: *Charismatic Theology*; STRONSTAD, Roger: *The Prophethood of All Believers a Study in Luke's Charismatic Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 16).
- 17 TURNER: *Power from on High*; TURNER, Max: *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now*. Paternoster Press, 1996; TURNER, Max: Tongues: An Experience for all in the Pauline Churches? In: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 1, Nr. 2 (1998), S. 231–253; TURNER, Max: A Response to the Responses of Menzies and Chan. In: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 2, Nr. 2 (1999), S. 297–308.
- 18 FEE, Gordon D.; STUART, Douglas K.: *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982; FEE, Gordon D.: *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*. Peabody, MA: Hendrickson, 1991; FEE, Gordon D.: *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994.
- 19 FEE, Gordon D.: Toward a Pauline Theology of Glossolia. In: *Crux* 31, Nr. 1 (1995), S. 22–31.

solalie nicht nur als Zeichen der ermächtigenden Begabung des Geistes, sondern auch als Ausdruck der Schwachheit der Kreatur, die in „unausprechlichen Seufzern“ ihr Gebet artikuliert. Fee versteht somit das paulinische Konzept der Glossolie als eine Position der „radikalen Mitte“ hinsichtlich der Geistesgaben, denn sie formt Menschen, die sich im vollen Bewusstsein ihrer kreatürlichen Schwachheit in der Ausübung der Geistesgaben der Kraft des Geistes anvertrauen.

Wie anhand der bislang angeführten Debatten deutlich geworden ist, standen und stehen pfingstliche Akademiker dem historisch-kritischen Methodenkanon keineswegs ablehnend gegenüber. Selbst Theologen, die sich eher mit evangelikalischen Positionen identifizieren, kritisieren deren althergebrachte Ablehnung historischer kritischer Methoden.²⁰ Ein wichtiger Grund dafür lässt sich am Beispiel der Redaktionsgeschichte erkennen: Erst diese ermöglicht es nämlich pfingstlichen Theologen, das für sie zentrale lukanische Doppelwerk auch *theologisch* zur Gewinnung von Lehraussagen zu profilieren, während die klassische evangelikale Ablehnung der Redaktionskritik die Evangelisten als *Historiker*, aber nicht als Theologen verstanden hatte und theologische Lehrsätze daher allein aus den Episteln entwickeln wollte.²¹ Freilich zeigen sich im Vergleich der verschiedenen Exegeten durchaus Unterschiede in der Anwendungsbreite und Akzentuierung des historisch-kritischen Methodenkanons, doch hat es hierüber in der akademischen pfingstlichen Theologie keine Grundsatzdebatte gegeben.

Das Problem der pfingstlichen Theologie bestand dagegen vielmehr im Hinblick auf die biblische Hermeneutik: Wie kann über die Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese hinaus der pfingstlichen Intuition einer unmittelbaren Zugänglichkeit und alltagsbezogenen Relevanz des Bibeltextes Rechnung getragen werden? Denn der Bibelzugang der frühen Pfingstler²² war

- 20 Vgl. hierzu MENZIES, William W.; MENZIES, Robert P.: *Pfingsten und die Geistesgaben: eine Jahrhundertfrage im Horizont zeitgemäßer Auslegung*. Metzingen/Württ.: Franz, 2001, die in vielerlei Hinsicht eine der konservativeren Positionen in der Pfingstbewegung vertreten.
- 21 Ebd., S. 48–54. Freilich darf man hier keine allzu progressiven Positionen erwarten. Bei aller Berufung auf Baur, Haenchen, Conzelmann und Marxsen betonen William und Robert Menzies, dass die Redaktionskritik „das historische Anliegen der Evangelisten drastisch herunter“ gespielt habe, ebd., S. 49.
- 22 Dies kommt in dem petrinischen Diktum von App 2,16 am besten zum Ausdruck, das seit Aimee Semple McPhersons Buchtitel zum Markenzeichen der frühen pfingstlichen Exegese gilt, vgl. MCPHERSON, Aimee Semple: *This Is That: Personal Experiences, Sermons and Writings of Aimee Semple McPherson*. Los Angeles: Echo Park Evangelistic Association, 1923. Mit den Worten „Das ist es, was durch den Propheten Joel gesagt ist“, erklärt Petrus das Pfingstwunder als eschatologische Wirklichkeit, die exegetisch mit Joels Prophetie belegt wird. Die englische Version dieses Diktums in den Worten der King-James-Bibelübersetzung („this is that“) wurde zur geprägten Wendung: Unter „this-is-that-Exegese“ bzw. „this-is-that-Hermeneutik“ (je nachdem wie grundsätzlich angesetzt wird) tritt der prima-facie Schriftzugang der frühen Pfingstler zutage, sowohl im theologischen Sinne mit Blick auf die persönliche Bibellektüre, als auch im homiletischen Sinne mit Blick auf die von Unmittelbarkeit und Situationsbezogenheit gekennzeichneten Predigtpraxis, (vgl. MALTESE: *Geisterfahrer*, S. 54).

von einer Art bidirektionaler, geistgewirkter Unmittelbarkeit getragen, weil angenommen wurde, dass der Geist einerseits Bibelstellen verstehen helfe und andererseits die dort festgehaltenen Gottesbegegnungen auch in der Gegenwart wieder real werden ließe. Genau in dieser Vorstellung einer pneumatischen Präsenz des biblischen Zeugnisses liegt ein zentraler, vielleicht sogar der entscheidende Unterschied zwischen pfingstlicher und evangelikaler Theologie.

Aus diesem Grund ist es wenig verwunderlich, dass innerhalb der akademischen pfingstlichen Theologie bald die Frage entstand, inwiefern die in der eigenen Tradition angelegte Betonung der Erfahrung des Heiligen Geistes einen eigenen hermeneutischen Interpretationsrahmen begründen könne, den weder liberale noch evangelikale Methoden abbildeten.²³ So warb bereits in den 1980er Jahren der baptistische Charismatiker Howard Ervin in der Zeitschrift *Pneuma* für eine besondere illuminative Rolle des Heiligen Geistes in der Hermeneutik, welche den rationalen exegetischen Methoden nicht widersprechen könne, noch sie ersetzen solle, aber doch im Anschluss an eine historisch-kritische Exegese die numinösen Intentionen der biblischen Texte in existenzieller Weise mit der pfingstlichen Erfahrung zu verbinden vermöge.²⁴ In ähnlicher Weise argumentierte Roger Stronstad, dass eine pfingstliche Hermeneutik geeignet sei, den von Hermann Gunkel in Anlehnung an Lessing diagnostizierten historischen Graben durch den Geist zu überbrücken, da sie neben einer literarischen und historisch-kritischen Exegese auch eine pneumatische Interpretation der Schrift kenne, die aufgrund ihrer auf Erfahrungen des Geistes basierenden Vorannahmen und Verifikationen mit dem weltanschaulichen Horizont der Bibel korrespondiere.²⁵ Im Nachgang zu diesen ersten, eher assoziativen Versuchen haben zahlreiche andere Theologen die Rolle des Geistes in der Hermeneutik genauer zu fassen versucht, und zwar als eine weitere Dimension der Textinterpretation, die historisch-kritische Methoden zwar voraussetzt und doch zugleich die dadurch aufgeworfene historische Distanz zum Text wieder zu überbrücken sucht. So erkennt Brown in seiner Untersuchung des Heiligen Geistes im Neuen Testament einen rezeptionsästhetischen Prozess, in dem Text und Leser aufgrund des beiden innewohnenden Heiligen Geistes in einer gegenseitigen Horizonsweiterung in-

23 Für eine konzise Zusammenfassung der pfingstlichen Diskussion zur Hermeneutik, s. ARCHER, Kenneth J.: *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century*. Edinburgh: T&T Clark, 2004, S. 127–155.

24 ERVIN, Howard M.: Hermeneutics: A Pentecostal Option. In: *Pneuma* 3, Nr. 2 (1981), S. 11–25; für seine Durchführung der Verbindung historisch-kritischer Exegese mit pfingstlicher Hermeneutik, s. ERVIN: *Spirit-Baptism*. Dunn verhielt sich überaus positiv zu diesem Brückenschlag, s. *Baptism in the Holy Spirit: Yet Once More – Again*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 19, Nr. 1 (2010), S. 32–43, hier S. 41–43.

25 STRONSTAD, Roger: *Spirit, Scripture and Theology: A Pentecostal Perspective*. Baguio City: Asia Pacific Theological Seminary Press, 1995, insbes. S. 53–78.

volviert sind.²⁶ John Wyckoff wiederum legte eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Rolle des Heiligen Geistes in der Hermeneutik vor und definiert diese als die eines Lehrers, dessen Handeln weder komplett im rationalen Erkenntnisprozess des Lesers aufgeht, noch in einer pneumatischen Illumination, welche den Exegeten nur als Gefäß gebrauchen würde.²⁷ Robby Wadell legte in seiner Exegese der Johannesapokalypse einen intertextuellen Zugang vor, in dem die Pfingstbewegung selbst als Text konzipiert wird, der mit dem biblischen Text in Offenbarung, Nachfolge, Gemeinschaft und Anbetung interagiert,²⁸ während John Christopher Thomas das Ethos pfingstlicher Hermeneutik in praktischen Spezifika erkennt, wie der Verortung in einer Gemeinschaft, der Bemühung um die Integration von Verstand und Gefühl, sowie der Anerkennung verschiedener kontextueller Prägungen.²⁹

Die in einigen dieser Ansätze deutlich werdende Konvergenz von pfingstlicher Hermeneutik mit modernekritischen Ansätzen zu Wissen, Textualität und Interpretation ist auch den pfingstlichen Theologen nicht entgangen und hat zu der Diskussion geführt, ob der pfingstliche Zugang zur Bibel nicht eher mit dem Anliegen der sogenannten „Postmoderne“ konvergiere. Als deutlichstes Beispiel für dieses Postulat steht der in diesem Band aufgenommene Text von Timothy Cargal mit dem Titel *Jenseits von Fundamentalismus und Modernismus: Pfingstliche Hermeneutik in einem postmodernen Zeitalter*³⁰. Cargal argumentiert einerseits, dass sowohl die klassische historische Kritik wie auch deren Ablehnung von ein und demselben modernistischen Geschichts-Paradigma geleitet sind („nur was historisch ist, ist wahr“), und andererseits skizziert er Grundzüge einer „postmodernen Hermeneutik“, die von der Kritik an der Hegemonie der reinen Vernunft, der Betonung der dialogischen Rolle von Erfahrung und Interpretation, sowie dem Plädoyer für plurale Perspektiven und für systemisches Denken gekennzeichnet ist. Dieser Text erschien als Teil eines Themenheftes der Zeitschrift *Pneuma*, das der Frage nach einer pfingstlichen Hermeneutik gewidmet war. Die Debatte setzte sich in der nächsten Ausgabe der Zeitschrift in kontroverser Weise fort, wobei die große Bandbreite pfingstlicher Positionen erkennbar wurde.³¹ Wenngleich

26 BROWN, Paul E.: *The Holy Spirit: The Spirit's Interpreting Role in Relation to Biblical Hermeneutics*. Fearn: Christian Focus, 2002.

27 WYCKOFF, John W.: *Pneuma and Logos: The Role of the Spirit in Biblical Hermeneutics*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.

28 WADDELL: *Spirit*.

29 THOMAS, John C.: *The Spirit of the New Testament*. Blandford Forum: Deo Publishing, 2005. Dieser Ethos wird auch in der von ihm herausgegebenen „Pentecostal Commentary“-Serie als pfingstliches Spezifikum hervorgehoben.

30 CARGAL, Timothy B.: Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age. In: *Pneuma* 15, Nr. 2 (1993), S. 163–187.

31 Auf der einen Seite standen Beiträge, die den Essays des Themenheftes eher affirmativ gegenüber standen und weitere Theorien testeten (HARRINGTON, Hannah K.; PATTEN, Rebecca: Pentecostal Hermeneutics and Postmodern Literary Theory. In: *Pneuma* 16, Nr. 1 (1994), S. 109–114; SHEPPARD, Gerald T.: Biblical Interpretation After Gadamer. In: *Pneuma* 16, Nr. 1

die Debatte zu einer pfingstlichen „postmodernen“ Hermeneutik seither etwas abgeklungen zu sein scheint, ist auch in neueren Entwürfen das Anliegen erhalten geblieben, das Verhältnis von Schrift, Geist und Gemeinschaft im Prozess der Auslegung im Dialog mit neueren Wissenstheorien systematisch und konstruktiv zu durchdenken.³² Besonders in den Arbeiten von Amos Yong und William Oliverio beschränkt sich die Diskussion nicht nur auf die Erschließung von (Bibel-)Texten, sondern zielt grundsätzlich auf die sinnvolle Erfahrung der Wirklichkeit, die z. B. bei Amos Yong grundsätzlich als geistgewirkt verstanden wird, und damit auf die Bedingungen der Möglichkeit theologischer Erkenntnis überhaupt.

Geschichte und Identität

Neben der biblischen Theologie liegt ein weiterer zentraler Referenzpunkt für alles systematisch-theologische Denken der pfingstlichen Theologie in der Geschichte der Pfingstbewegung, und dabei insbesondere in ihren Anfängen. Dieser historische Blick ist freilich eng verwoben mit Debatten über die Identität der Bewegung, was schon an den in der Literatur zu findenden historiographischen Schemata deutlich wird.

Das in der amerikanischen Debatte bei weitem verbreitetste Schema ist das eines singulären Ursprungs der Bewegung, der sich im Laufe der Zeit entfaltet und in dem der wahre Charakter der Pfingstbewegung zu erkennen ist. Als solcher fungiert der Ursprung auch als der wichtigste Referenzpunkt oder die Richtschnur für spätere theologische Entwicklungen. Zumeist kommt der Azusa-Street-Erweckung von 1906 diese Rolle zu, womit sie gleichzeitig der historischen Datierung der Bewegung dient.³³ Die geographische und historische Diversität der Pfingstbewegung kann in einem solchen Schema freilich auch nur am „Ursprung“ gemessen werden, was unvermeidlich zu geogra-

(1994), S. 121–141), während das Plädoyer von Robert Menzies, doch vom Zug der „Postmoderne“ und ihrem „Relativismus“ wieder abzuspringen, am deutlichsten den evangelikalen Flügel der Pfingstbewegung vertrat (MENZIES, Robert P.: *Jumping Off the Postmodern Bandwagon*. In: *Pneuma* 16, Nr. 1 (1994), S. 115–120.

32 S. v. a. ARCHER: *Hermeneutic*; NOEL, Bradley Truman: *Pentecostal and Postmodern Hermeneutics: Comparisons and Contemporary Impact*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010; OLIVERIO, L. William: *Theological Hermeneutics in the Classical Pentecostal Tradition: A Typological Account*. Leiden: Brill, 2012 (Global Pentecostal and Charismatic Studies 12).

33 Besonders deutliche Beispiele für dieses historiographische Schema sind: SYNAN, Vinson: *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971; BLUMHOFER, Edith L.: *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, Bd. 1: To 1941. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1989; OWENS, Robert R.: *Speak to the Rock: The Azusa Street Revival: Its Roots and Its Message*. Lanham, MD: University Press of America, 2001; ROBECK, Cecil M. Jr.: *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement*. Nashville, TN: Nelson Reference & Electronic, 2006.

phisch zentrierten und oft verfallsgeschichtlichen Erzählungen führt, die eine kaum zu überschätzende normative Selbstdynamik entfalten. Dieses Schema geht nicht selten mit der eingangs erwähnten³⁴ weit verbreiteten Dreiteilung der Pfingstbewegung in klassische Pfingstbewegung, charismatische Bewegung und neocharismatische Bewegung (oder auch „dritte Welle“ genannt) einher, die sich an der nordamerikanischen Entwicklung orientiert und zumindest außerhalb der westlichen Welt nur eingeschränkte Bedeutung hat.³⁵

Explizit gegen dieses in Nordamerika zentrierte historiographische Schema ist eine historische Darstellung vorgebracht worden, die von mehreren Ursprüngen oder Anfängen ausgeht, die in der Pfingstbewegung zusammengekommen sind und an mehreren Orten der Welt lokalisiert werden. So postulierte der Schweizer Theologe Walter Hollenweger mehrere „Wurzeln“ der Pfingstbewegung, mit welchen er sie sowohl theologiegeschichtlich als auch geographisch mehrfach verankerte.³⁶ Der Theologe Allan Anderson hat sich in mehreren historischen Studien mit den frühen Erweckungen im 20. Jahrhundert (v. a. in Wales, Korea, Indien, USA, Chile) befasst und zeichnet diese in eine von Anfang an globale Geschichte der Pfingstbewegung ein.³⁷ Dieses historiographische Schema kann die geographische und historische Diversität der Pfingstbewegung leichter inkorporieren, indem der Pfingstbewegung von Anfang an mehrere kulturelle und theologische Identitäten mitgegeben werden. Doch führt dies hinsichtlich der Definition der Bewegung zu eher typologischen Bestimmungen, mit denen die Netzwerke der Pfingstbewegung entweder zu eng, zu weit oder mit inkommensurablen Kategorien gefasst werden.³⁸ Zudem bleiben auch hier, wie im Modell des singulären Ursprungs, die (nunmehr pluralen) Anfänge der Pfingstbewegung normativ für die Bestimmung und Bewertung späterer Entwicklungen, was die Identitätsproblematik nicht vereinfacht.

34 S. Anm. 1.

35 Vgl. Anm. 1. Zu diesem Schema s. JOHNSON (Hg.): *Atlas*. Die dritte Gruppe ist aus Charles Peter Wagners heilsgeschichtlichen Konzept der „drei Wellen“ der Erweckung abgeleitet und fungiert oft als Residualkategorie für theologisch sehr unterschiedliche Strömungen, vgl. WAGNER, C. Peter: *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today*. Ann Arbor, MI: Vine Books, Servant Publications, 1988; BURGESS, Stanley M.; VAN DER MAAS, Eduard M. (Hg.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002, S. 284–302.

36 Die fünf von ihm vorgebrachten Wurzeln sind: die „schwarze mündliche Wurzel“, die „katholische Wurzel“, die „evangelikale Wurzel“, die „kritische Wurzel“ und die „ökumenische Wurzel“, s. HOLLENWEGER: *Charismatisch-pfingstliches Christentum*.

37 S. v. a. ANDERSON, Allan H.: *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; ANDERSON, Allan H.: *Spreading Fires. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*. London: SCM Press, 2007; ANDERSON, Allan H.: *Varieties, Taxonomies, and Definitions*. In: DERS. u. a. (Hg.): *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*. Berkeley, CA: University of California Press, 2010, S. 13–29.

38 Vgl. RODRÍGUEZ, Darío Lopéz; WALDROP, Richard E.: *Pentecostal Identity, Diversity and Public Witness. A Critical Review of Allan Anderson's An Introduction to Pentecostalism*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 16, Nr. 1 (2007), S. 51–57.

Einem dritten Schema folgen Entwürfe, die keinen Ursprungsort der Pfingstbewegung suchen, sondern deren historische Kontinuität oder Verwobenheit mit vorgängigen Gruppen herausstellen. So hat Donald Dayton die theologischen Anleihen der Pfingstbewegung im Methodismus, der Heiligensbewegung, der Heilungsbewegung und der prämillenaristischen Eschatologie präzise nachgezeichnet.³⁹ Der Heidelberger Theologe und Religionswissenschaftler Michael Bergunder hat die Bedeutung der Netzwerke der Glaubensmissionen für die schnelle globale Verbreitung der Pfingstbewegung herausgestellt, ohne welche die Pfingstbewegung möglicherweise ein amerikanisches Nischenphänomen geblieben wäre.⁴⁰ Die Definition der Pfingstbewegung bzw. die Bestimmung ihrer Identität bleibt in diesem Schema freilich eine für jede historische Zeit neu zu klärende, womit die Variabilität der Pfingstbewegung besser erfasst werden kann.⁴¹

Neben der Frage der historischen Schemata liegt ein weiteres historiographisches Problem für die Theologie der Pfingstbewegung darin, wie das von pfingstlichen Quellen behauptete unmittelbare Handeln Gottes in historischen Darstellungen gefasst werden kann. Die Zentralität des Handelns Gottes in pfingstlichen Erzählungen steht dabei in einer Spannung zur üblichen historiographischen Beschränkung auf innerweltliche Abläufe. In gewisser Hinsicht liegt hier das historische Pendant des in vielen systematischen Ausarbeitungen zentralen Erfahrungsbegriffs vor.⁴² 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. Andere Geschichtswerke behaupten eine Führung Gottes, aber bilden diese größtenteils in organisatorischen bzw. biographischen Entwicklungsverläufen ab, die ohne pneumatische Schlüsselereignisse auskommen.⁴³ Der

39 DAYTON, Donald W.: *Theological Roots of Pentecostalism*. Grand Rapids, MI: Francis Asbury, 1987.

40 BERGUNDER, Michael: *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert: Eine historische und systematische Untersuchung*. Frankfurt am Main: Lang, 1999 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 113); BERGUNDER, Michael: Mission und Pfingstbewegung. In: DAHLING-SANDER, Christoph u. a. (Hg.): *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 2003, S. 200–219; BERGUNDER, Michael: Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration. In: *Zeitschrift für Mission* 35, Nr. 1–2 (2005), S. 79–91.

41 S. hierzu vor allem BERGUNDER: „Cultural Turn“. Bergunder weist in diesem Aufsatz auch darauf hin, dass das heute übliche Verständnis der Pfingstbewegung als einer globalen und viele verschiedene Kirchen und Theologien umfassenden Bewegung gerade einmal auf die 1970er Jahre zurückgeht.

42 Hierbei wird eine Unmittelbarkeit postuliert, die direkt auf Gottes Handeln zurückgeführt und als solche erklärt wird, die ihre Plausibilität allerdings nur so lange aufrechterhalten kann, bis sie nicht von anderen Plausibilitäten herausgefordert wird, die sich aus derselben intersubjektiven Erklärungsnotwendigkeit speisen, etwa wenn bestimmte Erfahrungen (Geisttaufe, Wunder usw.) anders oder gar nicht erlebt werden, vgl. NEUMANN: *Pentecostal Experience*; MALTESE: *Geisterfahrer* insbes. S. 205–216.

43 Ein deutsches Beispiel für dieses Vorgehen wäre EISENLOFFEL, Ludwig David: *Freikirchliche*

britische Historiker William Kay hat hingegen unter Rückgriff auf Karl Popper für einen offensiveren Umgang mit „providential histories“ plädiert, da diese anders als historische Ursprungstheorien oder funktionalistische Erklärungen nicht dem historizistischen Irrtum anheim fallen könnten, größere theoretische Zusammenhänge über die Geschichte zu legen.⁴⁴ Dagegen argumentiert Jörg Haustein, dass eine diskursive Analyse historischer Quellen ohne ein derartig spekulatives Ausgreifen über die Quellen hinaus auskommt und dabei dennoch die pfingstlich-theologische Zentralität der Gottesbehauptung in den Quellen erhalten kann, da sie an den in der pfingstlichen Geschichtsschreibung enthaltenen (und oft auch miteinander konkurrierenden) theologischen Narrativen als historische Artikulation und Identitätsbestimmung interessiert bleibt.⁴⁵ Geschichtsschreibung wird somit nicht einfach als Ereignisgeschichte verstanden, sondern als eine genealogische Schichtung miteinander konkurrierender Erzählungen über die Vergangenheit, mit dem Ziel, die gegenwärtige theologische Identität der Pfingstbewegung auch in ihren Debatten über die Vergangenheit nachzuzeichnen.

Die in diesen Sammelband aufgenommenen Aufsätze von Allan Anderson und Cecil (Mel) Robeck zeigen beide deutlich, wie die pfingstliche Geschichtsschreibung mit den erwähnten Identitätsdebatten verbunden ist. Allan Andersons Beitrag, überschrieben mit *Pfingstliche Geschichtsschreibung in globaler Perspektive – eine Revision*⁴⁶, steht als deutlichstes Beispiel für die oben erwähnte Kritik an einer auf Nordamerika und westliche Missionare zentrierten Globalgeschichtsschreibung der Pfingstbewegung. Ihm geht es dabei nicht nur um das historiographische Deutungsschema, sondern auch um die willentlich oder fahrlässig vergessenen Beiträge nicht-westlicher Protagonisten der Bewegung. Anderson, der an der University of Birmingham Missionswissenschaft und Pfingstliche Studien lehrt, fordert eine neue Art der Historiographie, die zwischen den Zeilen liest, und so einheimische Beiträge wieder entdeckt und die kulturellen Insensibilitäten und Vorurteile westlicher

Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945–1985. Göttingen: V&R unipress, 2006 (Kirche – Konfession – Religion 50).

44 KAY, William K.: Karl Popper and Pentecostal Historiography. In: *Pneuma* 32, Nr. 1 (2010), S. 5–15.

45 HAUSTEIN, Jörg: *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011 (Studies in the History of Christianity in the Non-Western World 17); HAUSTEIN, Jörg: Theorizing Pentecostal Historiography: Persecution and Historical Memory in Ethiopia. In: *PentecoStudies* 11, Nr. 2 (2012), S. 171–191. Ähnlich operiert auch Yan Suarsana Arbeit zum Mukti Revival in Indien, die sich dezidiert als postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung versteht, s. SUARSANA, Yan: *Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des „Mukti Revival“*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013 (Studien zur außereuropäischen Christentumsgegeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 23).

46 ANDERSON, Allan H.: Revising Pentecostal History in Global Perspective. In: DERS.; TANG, Edmond (Hg.): *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*. London: Regnum Books, 2005 (Asian Journal of Pentecostal Studies Series 3), S. 147–173.

Missionare aufdeckt. So eine „Geschichte von unten“ ist laut Anderson nicht nur näher an der Erfassung der eigentlichen Dynamik der frühen Pfingstbewegung, sie kann darüber hinaus auch Wege aufzeigen, gegenwärtige Tendenzen des Rassismus, Imperialismus, kirchlichen Provinzialismus und Ethnozentrismus zu überwinden.

Der am Fuller Theological Seminary lehrende pfingstliche Kirchenhistoriker und Ökumeniker Cecil (Mel) Robeck liefert in seinem Aufsatz mit dem Titel *Die Entstehung eines kirchlichen Lehramts? Der Fall der Assemblies of God*⁴⁷ eine fundierte historische Kritik des für viele Pfingstkirchen grundlegenden Dogmas vom Anfangserweis der Geisttaufe, das besagt, dass die Zungenrede eine notwendige Begleiterscheinung der Taufe mit dem Heiligen Geist sei. Robeck geht es dabei nicht um eine theologische Kritik an der Lehre selbst sondern an deren Festschreibung als verbindliche Tradition, die sich theologischen Debatten und Abweichungen in der Glaubenspraxis nicht mehr stellen muss. Indem er diesen Prozess der institutionellen Gerinnung der Lehre vom Anfangserweis der Geisttaufe nachzeichnet, stellt Robeck auch die Frage nach dem ekklesiologischen Selbstverständnis seiner eigenen Kirche, den Assemblies of God. Gegen einen dogmatischen Traditionalismus, der durch Maßnahmen der Kirchenleitung und mit Hilfe eines historischem Revisionismus abgesichert wird, setzt Robeck auf eine Pfingstkirche, die Pluralität fördert und die Probleme der Glaubenspraxis analysiert und zu lösen versucht, anstatt sie unter vermeintlich universalen Lehrpostulaten zu verstecken. Damit plädiert er für eine Kirche, die der Versuchung widersteht, die Suche nach Wahrheit durch die Behauptung einer Tradition zu ersetzen. (Zur weiteren ekklesiologischen Debatte siehe *Ekklesiologie und Ökumene*.)

Pneumatologie und Soteriologie

Obwohl der Geist in der pfingstlichen Praxis und Spiritualität eine zentrale Stellung einnimmt, hat er in der systematisch-theologischen Reflexion lange Zeit eine Nebenrolle gespielt. Das zeigt der Ort, der der Pneumatologie in den entsprechenden Dogmatiken zukommt. French Arringtons Dogmatik enthält beispielsweise gar kein Kapitel, das eigens dem Heiligen Geist gewidmet ist,⁴⁸ und andere Dogmatiken, die dem Geist immerhin ein oder mehrere Kapitel einräumen, beschränken den Geist lediglich auf die Authentifizierung des Heils.⁴⁹ Der erste dogmatische Entwurf, in dem die Pneumatologie in nahezu

47 ROBECK, Cecil M. Jr.: An Emerging Magisterium? The Case of the Assemblies of God. In: *Pneuma* 25, Nr. 2 (2003), S. 164–215.

48 ARRINGTON, French L.: *Christian Doctrine: A Pentecostal Perspective*, Bd. 1–3. Cleveland, TN: Pathway Press, 1992–1994.

49 Higgins, Dusen und Tallman widmen dem Heiligen Geist zwar ein eigenes Kapitel, das auf die Soteriologie folgt, beschränken seine Funktion aber auf das Authentifizieren des Heils, bevor sie

allen theologischen Loci deutliche Spuren hinterlässt, ist wahrscheinlich die *Theologie des Heiligen Geistes* des baptistisch-charismatischen Theologen Clark Pinnock. Dieser ging davon aus, dass Kirche, Geist und Heil nicht voneinander getrennt werden können und behandelte daher die Ekklesiologie vor der Soteriologie und im Anschluss an die pneumatologische Christologie.⁵⁰ Die unterschiedliche syntaktische Stellung, die der Pneumatologie in den jeweiligen Entwürfen in der Reihenfolge der behandelten Themen zugewiesen wird, ist für die Gesamtkomposition der Dogmatik bedeutsam, weil sie Aufschluss über die unterschiedlichen Auslegungen des Dritten Glaubensartikels gibt und die verschiedenen Auffassungen zum Verhältnis von Geist, Erneuerung, Heiligung und Kirche innerhalb der (früheren) pfingstlich-charismatischen systematischen Theologien darstellt. Die sachliche Stellung des Heiligen Geist ist allerdings überall gleich: Alle haben gemeinsam, dass sie

dann die Person des Geistes beschreiben (als ausgehend vom Vater und Sohn), um danach geradewegs die Frucht und die Charismen des Geistes zu behandeln, s. HIGGINS, John R.; DUSING, Michael L.; TALLMAN, Frank D.: *An Introduction to Theology: A Classical Pentecostal Perspective*. Dubuque, IA: Kendall, 1994. In der biblischen Dogmatik William Menzies' und Hortons nimmt die Pneumatologie drei Kapitel ein, die nach der Soteriologie und der Sakramentenlehre folgt und damit in eine gewisse Nähe zur Ekklesiologie gerückt wird. Zwei dieser Kapitel handeln jedoch von der Geisttaufe und der Zungenrede als Anfangserweis, während das dritte die Heiligung beschreibt, in der der Geist als besonderer Agent auftritt. Die Heiligung wird hier als ein Akt der Trennung vom Bösen und der Hinwendung zu Gott verstanden, die dadurch stattfindet, dass sich der bereits zum Glauben gekommene Mensch im Alltag mit Christus identifiziert und kraft dieser Vereinigung sein Leben der Herrschaft des Geistes unterstellt (MENZIES, William W.; HORTON, Stanley M.: *Bible Doctrines: A Pentecostal Perspective*. Springfield, MO: Logion Press, 1993). Die von Stanley Horton herausgegebene Dogmatik räumt der Pneumatologie vier Kapitel ein, welche auf die Christologie und das Erlösungswerk Christi folgen. Die Rolle des Geistes wird hier akzentuiert, im *ordo salutis* findet sie aber lediglich in der Erneuerung einen Ort. Erneuerung definiert Horton als eine Veränderung der menschlichen Natur, auf die dann die Rechtfertigung folgt, in der der Heilige Geist jedoch keine Rolle spielt, s. HORTON, Stanley M.: *Systematic Theology: A Pentecostal Perspective*. überarb. Aufl. Springfield, MO: Logion Press, 1994. Darin unterscheidet sich sein Entwurf kaum von einer der frühesten Dogmatiken, die 1937 von Myer Pearlman veröffentlicht wurde und ein Kapitel zum Heiligen Geist enthielt, in dem zuerst die Natur des Geistes, dann der Geist im AT und in Christus, traktiert wurden, bevor Pearlman zum Geist in der menschlichen Erfahrung, den Geistesgaben und erst am Schluss zum Geist in der Kirche kam, s. PEARLMAN, Myer: *Knowing the Doctrines of the Bible*. überarb. Aufl. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1937. Die Dogmatik des reformiert-charismatischen J. Rodman Williams widmet dem Geist ganze neun Kapitel und thematisiert ihn auch ausführlicher im Zusammenhang mit dem Heilsgeschehen, in dem der Geist jedoch lediglich für die subjektive Seite der Erlösung zuständig ist, s. WILLIAMS, J. Rodman: *Renewal Theology: Systematic Theology from a Charismatic Perspective*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988 ff. Selbst Anthony Palma gelang in seiner Pneumatologie kein entscheidender Durchbruch. Zwar behandelte er jeden Locus ausgehend vom Heiligen Geist, brach aber an den entscheidenden Stellen in der Soteriologie einfach ab und reifizierte damit die Aussagen der zuvor genannten Arbeiten, s. PALMA, Anthony D.: *The Holy Spirit: A Pentecostal Perspective*. Springfield, MO: Logion Press, 2001.

50 PINNOCK, Clark H.: *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.

mit den soteriologischen Paradigmen der protestantischen Scholastik operieren, woraus sich eine strukturelle Subordination des Geistes ergibt, welche die Rolle des Geistes auf die Aktualisierung der Erlösung bzw. auf ihre subjektive Komponente (Erneuerung) reduzieren. Die elaborierte Ausformulierung einer Lehre von der Geisttaufe hat diese strukturelle Subordination keineswegs behoben. Das Gegenteil ist der Fall: Sofern Geisttaufe innerhalb der Parameter der traditionellen protestantischen Theologie konzeptualisiert wird – wie dies bei der klassisch-pfingstlichen Theologie der Fall ist – steht sie in notwendiger logischer Nachzeitigkeit gegenüber dem soteriologischen Ereignis im Leben des Christen. In diesem Verständnis, das Geisttaufe nur als *donum super additum* betrachtet (siehe oben), driften Geisttaufe und Erlösung auseinander und der Geist wird zunehmend an die Peripherie der Soteriologie gedrängt.

Eine systematisch-theologische Kritik an dieser strukturellen Subordination, die sich vor allem aus einer Übernahme traditioneller protestantischer Denkfiguren ergibt, wurde im Zusammenhang mit der Forderung geäußert, eine eigene pfingsttheologische Methode zu entwickeln. Clark, Lederle et. al. gaben einen Leitfaden mit kritischen Fragen an die Pfingsttheologie heraus, in dem sie schon sehr früh dazu aufriefen, das Spezifische der pfingstlichen Spiritualität in die Form des Theologisierens einfließen zu lassen.⁵¹ Dabei wiesen sie insbesondere auf die Rolle der Erfahrung in der Pfingstbewegung hin. Anfragen an eine Pfingsttheologie, die nicht über die Kategorien evangelikaler und traditionell-protestantischer Theologien hinauskommt und ihrer eigenen Erfahrung nicht gerecht wird, hatten zuvor auch Spittler⁵² und Nichols⁵³ geäußert, Letzterer hatte gar eine „Spiritual-Ontologie“ eingefordert. Es gab jedoch auch Stimmen, die sich gegen ein solches Unternehmen aussprachen. Der finnische Ökumeniker Veli-Matti Kärkkäinen lehnte es beispielsweise ab, nach einem pfingstlichen Proprium im Sinne bestimmter methodischer Paradigmen zu suchen, da dies nur eine abermalige Zerrissenheit im Christentum markieren würde.⁵⁴ Wolfgang Vondey äußerte ebenfalls Bedenken an der Suche nach einer exklusiven pfingstlichen Methode und

51 CLARK, Mathew S.; LEDERLE, Henry I.: *What Is Distinctive About Pentecostal Theology?* Pretoria: University of South Africa, 1989 (Miscellanea Specialia 1).

52 SPITTLER, Russell P.: Suggested Areas for Further Research in Pentecostal Studies. In: *Pneuma* 5, Nr. 1 (1983), S. 39–56.

53 NICHOLS, David R.: The Search for a Pentecostal Structure in Systematic Theology. In: *Pneuma* 6, Nr. 2 (1984), S. 57–76.

54 Kärkkäinen zufolge sollte das besondere in der Pfingsttheologie vielmehr die hermeneutische und dogmatische Auseinandersetzung mit anderen Theologien sein, die von einer ökumenischen Offenheit getragen zu einer wahren Einheit der Christen führen kann, s. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: Pentecostal Hermeneutics in the Making: On the Way from Fundamentalism to Postmodernism. In: *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 18 (1998), S. 76–115.

plädiert für eine Entgrenzung, welche die Pfingstbewegung aufgrund ihrer selbst „über die Pfingstbewegung hinaus“ führen soll.⁵⁵

Im Wesentlichen haben diese ökumenischen Bedenken die Pfingsttheologie jedoch nicht davon abgehalten, Ansätze für eine spezifisch pfingstlichen Theologiemethode zu entwickeln, sondern eher den eigenen Anspruch im kreativen Austausch mit anderen Traditionen bei der Bewältigung dieser Aufgabe erhöht. So versucht zum Beispiel der ebenfalls im ökumenischen Dialog aktive Barth-Experte Terry Cross den pfingstlichen Erfahrungsbegriff in eine theologische Methode zu überführen, indem er, unter anderem im Dialog mit Calvin, Bonhoeffer und Barth, den Geist als die Bedingung der Möglichkeit des Endlichen (Mensch) begreift, das Unendliche (Gott) zu fassen.⁵⁶ Dies steht aber nicht in der Verfügbarkeit des Menschen, sondern geschieht im souveränen göttlichen Akt der Geisttaufe, die einen ganzheitlichen und transformativen Charakter besitzt und eine unmittelbare Gotteserfahrung anzeigt, die es ermöglicht, sämtliche Loci systematischer Theologie neu zu denken.⁵⁷ Die Entwürfe von Steven Land und Simon Chan entwickeln dagegen ihre pneumatologische Methode von einem bestimmten Konzept pfingstlicher Spiritualität aus, wobei Land die epistemologische Rolle von Affekten und der apokalyptischen Naherwartung betont,⁵⁸ während Chan bei Liturgie und Tradition ansetzt und damit einem theologischen Unmittelbarkeitsanspruch, wie er etwa in Cross' Entwurf zum Tragen kommt, unmittelbar entgegengesetzt ist. Chan zufolge hat pfingstliche Spiritualität ihren Ort in der Liturgie, welche die theologische Reflexion ebenso *in-*formieren soll, wie sie die Spiritualität *in-*formiert, damit Theologie eine positive Wissenschaft bleibt, ohne in Spekulation oder Apophatik abzugleiten.⁵⁹ Eine weniger im

55 VONDEY, Wolfgang: *Beyond Pentecostalism: The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.

56 CROSS, Terry L.: The Rich Feast of Theology: Can Pentecostals Bring the Main Course or Only the Relish? In: *Journal of Pentecostal Theology* 8, Nr. 16 (2000), S. 27–47; Cross, Terry L.: „Can There Be a Pentecostal Systematic Theology?": An Essay on Theological Method in a Postmodern World. Vortrag: *30th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies: Teaching to Make Disciples: Education for Pentecostal-Charismatic Spirituality and Life*, Tulsa, OK, 2001; Cross, Terry L.: Are Pentecostals Evangelicals? Reviewing Theological Differences and Common Themes. Vortrag: Interdisziplinärer Arbeitskreis Pfingstbewegung, Verein für Freikirchenforschung (Veranst.): *100 Jahre Berliner Erklärung*, Erzhausen, 28. März 2009.

57 Auf dieser Linie bewegt sich auch Keith Warringtons Kompendium pfingsttheologischer Themen, das jedoch methodische Fragen nur in der Einleitung und in einigen vereinzelt Abschnitten behandelt, s. WARRINGTON, Keith: *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter*. London: T&T Clark, 2008.

58 LAND, Steven J.: *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 1).

59 Die Gültigkeit des hermeneutischen Zirkels, den Chan hier skizziert und der von Spiritualität zu Liturgie und zur systematischen Theologie führt, belegt Chan mit der Beobachtung, dass jede Bibellektüre und Reflexion von den Kategorien der durch die Tradition geerbten theologischen Denkfiguren und -inhalten bestimmt wird. Diese würden ihrerseits aber hauptsächlich im Gottesdienst artikuliert und – jedenfalls innerhalb der Pfingstbewegung – verifiziert, wodurch

Sinne pneumatologischer Prolegomena zu Theologie formulierte, sondern dezidiert fundamentalpneumatologische Methode liegt Amos Yongs Arbeiten zugrunde. Der Heilige Geist stellt für Yong die Bedingung der Möglichkeit jedes wahren Erkennens dar, das jedoch stets von Stückwerkhaftigkeit gezeichnet ist.⁶⁰ Damit relativiert Yong zwar das Unmittelbarkeitspostulat, doch die Offenbarung der Wahrheit ereignet sich nunmehr überall in der Welt, nicht nur in christlichen Kontexten – geschweige denn im exklusiven Raum der kirchlichen Tradition. Dadurch ist Theologie immer öffentliche Theologie. Eine grundsätzlich eschatologische Theologiemethode stellt Frank Macchia theologischer Entwurf dar. Macchia operationalisiert die Geisttaufe als Metapher für die immanente Trinität, die sich ad extra im eschatologischen Reich Gottes als Perichorese von Gott und Schöpfung verwicklicht und so den Menschen einbezieht.⁶¹ Mit dieser schon-und-noch-nicht-Figur, kann Macchia somit an einer Unmittelbarkeit festhalten, die qua Prolepse in vollster Weise erfahrbar ist, zugleich aber auch deren Vorläufigkeit bewahren.⁶²

Die in allen genannten Entwürfen erkennbare fundamentaltheologische Zentralität der Pneumatologie hatte deutliche Implikationen für die anderen

ein dynamisches Element in die Theologiemethode Einzug findet, das diese als genuin pfingstlich ausweist, s. CHAN, Simon: *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998; CHAN, Simon: *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 21).

60 YONG, Amos: *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*. Aldershot: Ashgate, 2002 (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies). Die Wirklichkeit, die für Yong in Anlehnung an C. S. Peirce' Rede von Erstheit, Zweitheit und Drittheit triadisch strukturiert ist, spiegelt somit die göttliche Trinität in der Gott-Vater das Subjekt, Gott-Sohn das Objekt und Gott-Geist das Erschließungsmoment darstellen. Philosophie und Theologie schließen sich daher nicht aus, sondern liefern sich gegenseitige Erklärungsdienste. Dadurch ist Theologie für Yong immer öffentliche Theologie, deren letztes Ziel darin besteht, sämtliche Dichotomien und Trennungen zu überwinden und – ebenso wie dies bei den Zungen im Pfingstereignis der Fall ist – zu einer Verständigung bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung pluraler Vielfalt zu streben.

61 MACCHIA, Frank D.: *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006. Auf diese Weise versucht Macchia die Geisttaufe, die für ihn den Kronjuwel pfingstlicher Theologie und Spiritualität darstellt, als Organisationsprinzip für einen systematischen Entwurf zu operationalisieren, und entfaltet von der Geisttaufe aus sämtliche systematisch-theologische Loci, von der Gotteslehre und Christologie bis hin zur Soteriologie, Ekklesiologie und Ethik.

62 Die unlängst erschienene Arbeit von Christopher Stephenson vergleicht einige dieser theologischen Methoden miteinander und schlägt im Anschluss an Simon Chan einen eigenen Ansatz vor, der von einer gegenseitigen Befruchtung von „*lex credendi lex orandi*“ ausgeht, bei der sich Dogmatik und Liturgie gegenseitig bedingen und kritisieren. Die Dogmatik wird somit grundsätzlich an der Spiritualität gemessen, und somit wird ein größerer Raum für eine pneumatische Dynamik geschaffen, die verhindert, dass Theologie den Boden unter den Füßen verliert. Umgekehrt könne die Dogmatik die Liturgie ständig korrigieren und auf die ihr eigentümliche „Sachlichkeit“ verweisen, s. STEPHENSON, Christopher A.: *Types of Pentecostal Theology: Method, System, Spirit*. New York: Oxford University Press, 2013.

dogmatischen Loci, allen voran für die Soteriologie.⁶³ Durch die Betonung der Rolle des Geistes im subjektiven und im objektiven Heilsgeschehen zugleich, gelang es der pfingstlichen Theologie, eine von ihrem evangelikalischen Erbe unterscheidbare Heilslehre zu entwickeln, die der Erfahrung des Geistes auch in der Reflexion der Erlösung voll und ganz Rechnung trägt. Ein Meilenstein bei der Formulierung einer pneumatologischen Soteriologie war D. Lyle Dabneys These der Kenosis des Geistes.⁶⁴ Darunter verstand er die grundlegende, alle Diskontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung umfassende, Kontinuität, die der Geist in seinem Werk der Selbstzurücknahme und Entäußerung darstellt. Die Abwesenheit Gott-Vaters am Kreuz und die Verlassenheit Jesu in der Kenosis ist die Anwesenheit des Geistes beim Sohn, der als dritte trinitarische Person eine begleitende aber nicht identische Kenosis erfährt. Von dieser Denkfigur aus konnte Dabney also eine Kontinuität zwischen *creatio* und *salvatio* im Werk des Geistes feststellen und die Rechtfertigungslehre von der in der Auferstehung stattfindenden Neuschöpfung aus (neu) formulieren. Diesen Impuls zu einer pneumatologischen Rechtfertigungslehre nahm Frank Macchia auf und ersetzte das forensische Rechtfertigungskonzept durch einen Begriff von Rechtfertigung als Erlösung, der sich nicht aus einer juristischen Statusveränderung des Menschen gegenüber Gott, sondern aus einer erlösenden geistgewirkten Neuschöpfung, speist.⁶⁵

Der hier deutlich zum Vorschein kommende ganzheitliche Heilsbegriff, der sowohl individuelle somatische Heilung als auch die Transformation menschlicher Beziehungen sowie der ganzen Schöpfung einbezieht, wird durch eine pneumatologische Konzipierung überhaupt erst richtig möglich.

63 Ähnliches gilt auch für die Gotteslehre, s. hierzu am umfassendsten STUDEBAKER, Steven M.: *From Pentecost to the Triune God: A Pentecostal Trinitarian Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012 (Pentecostal Manifestos). Stuebaker lässt sich die entsprechenden Kategorien von der pfingstlichen Erfahrung vorgeben, artikuliert ihre Implikationen für die Trinitätslehre im Austausch mit sämtlichen anderen Pfingsttheologen, diskutiert dies dann in einem weitem ökumenischen Feld von Trinitätstheologen und mündet dann allerdings in eine Religions-theologie.

64 DABNEY, D. Lyle: Pneumatologia Crucis: Reclaiming Theologia Crucis for a Theology of the Spirit Today. In: *Scottish Journal of Theology* 4, Nr. 53 (2000), S. 511–524; DABNEY, D. Lyle: „Justified by the Spirit“: Soteriological Reflections on the Resurrection. In: *International Journal of Systematic Theology* 1, Nr. 3 (2001), S. 46–68; DABNEY, D. Lyle: He Will Baptize You with the Holy Spirit: Retrieving a Metaphor for a Pneumatological Soteriology. Vortrag: *30th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies: Teaching to Make Disciples: Education for Pentecostal-Charismatic Spirituality and Life*, Tulsa, OK, März 2001; DABNEY, D. Lyle: *Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Bd. 18. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.

65 MACCHIA, Frank D.: Justification and the Spirit: A Pentecostal Reflection on the Doctrine by which the Church Stands or Falls. In: *Pneuma* 1, Nr. 22 (2000), S. 3–21; MACCHIA, Frank D.: *Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.

Einer der frühesten Impulsgeber neben Walter Hollenweger⁶⁶ war hierbei der aus der kroatischen (damals jugoslawischen) Pfingstbewegung stammende Miroslav Volf, dessen Überlegungen zur Materialität des Heils als Vorläufer einer pneumatologischen Verhältnisbestimmung von Heil und Heilung betrachtet werden können.⁶⁷ Ähnliches gilt für die frühe Monographie des bereits erwähnten Frank Macchia über die Frömmigkeit und das Wirken der beiden württembergischen Pietisten Johann und Christoph Blumhardt, in deren Verkündigung und Dienst es um das Heilwerden von Leib, Seele und Gesellschaft gleichermaßen ging.⁶⁸ Eine historische und systematische Studie zum Verhältnis von Heil und Heilung in soteriologischer und pneumatologischer Reflexion hat Kimberly Alexander vorgelegt.⁶⁹ Sie untersucht Heilungsberichte und -literatur der frühen Pfingstbewegung und unterteilt diese in zwei Grundtypen: ein wesleyanisch-pfingstliches Heilungsmodell, das Heilung als Vorwegnahme der noch ausstehenden Vollendung der Erlösung im Eschaton ansieht, und ein finished-work-Modell, das Heilung als Aktualisierung der bereits am Kreuz vollendeten Erlösung auffasst. Während letzteres in der Praxis dazu führe, dass Krankheit und ihre Symptome gezeugnet oder kontrafaktisch als überwunden deklariert wurden, können Heil und Erlösung nach dem wesleyanischen Modell als ein ständiger Prozess verstanden werden, der zwar durch Christus begründet wurde, aber vom Heiligen Geist vollendet wird. Damit wird eine ausbleibende Heilung als Prüfung der eigenen Standhaftigkeit im Glauben und der Krankheitstod des Gläubigen als das Bestehen jener Prüfung gedeutet.⁷⁰ Eine stärker multidimensionale Be-

66 HOLLENWEGER, Walter J.: *Geist und Materie*. München: Chr. Kaiser, 1988 (Interkulturelle Theologie 3).

67 VOLF, Miroslav: Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies. In: *Journal of Ecumenical Studies* 26, Nr. 3 (1989), S. 447–467.

68 MACCHIA, Frank D.: *Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumharts in the Light of Württemberg Pietism*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1993 (Pietist and Wesleyan studies 4). Die Ausstrahlungskraft und Inspiration, die ein so verstandenes und gelebtes Heilsverständnis für die Pfingsttheologie darstellt, hat Simeon Zahl zu einer erneuten Untersuchung der Predigt des jüngeren der beiden, Christoph Friedrich Blumhardt, veranlasst, die Wittenberg und Azusa Street korreliert und vor diesem Hintergrund nach einer pneumatologisch gefassten Kreuzestheologie fragt, s. ZAHL, Simeon: *Pneumatology and Theology of the Cross in the Preaching of Christoph Friedrich Blumhardt: The Holy Spirit Between Wittenberg and Azusa Street*. London: T&T Clark, 2010 (T&T Clark Studies in Systematic Theology). Damit hebt er in dem für die Pfingsttheologie so attraktiven pneumatologischen Heilsbegriff die christologische und karfreitagliche Dimension hervor und leistet einen wichtigen Beitrag, um die Bedenken erstzunehmend, die Kärkkäinen angesichts des starken Triumphalismus vieler pfingstlichen Pneumatologie-Theologien geäußert hatte, vgl. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: Theology of the Cross: A Stumbling Block to Pentecostal/Charismatic Spirituality? In: *The Spirit and Spirituality: Essays in Honour of Russell P. Spittler*. London: T&T Clark, 2004, S. 150–163.

69 ALEXANDER, Kimberly E.: *Pentecostal Healing: Models in Theology and Practice*. Blandford Forum: Deo Publishing, 2006.

70 Eine eingehende Behandlung der Frage nach der Theodizee scheint von pfingstlicher Seite nicht vorgelegt worden zu sein, vereinzelt finden sich aber Hinweise in Yongs ausführliche Untersuchung zum Verhältnis von Pfingstbewegung und Menschen mit körperlichen oder

deutung des Heils hat Yong in seinem Dogmatik-Entwurf vorgelegt, in dem er Heil als Transformation zu Christus und als Transformation der Schöpfung durch den dreieinigen Gott versteht.⁷¹ Im Zusammenhang mit dieser mehrdimensionalen und ganzheitlichen Soteriologie findet auch die Frage nach dem sogenannten Prosperitäts- bzw. Wohlstandsevangelium ihren Ort im pfingstlich-theologischen Fachdiskurs. Trotz deutlicher Kritik an gewissen Auffassungen und Praktiken dieser Strömung bzw. deren theologischen Grundannahmen,⁷² findet innerhalb der pfingstlichen Theologie der Versuch statt, sie im Kontext der sozialen Realität der post-kolonialen Länder differenziert zu betrachten und dies als Anlass für eine systematisch-theologisch reflektierte Annäherung an die Themen Ökonomie und globale Wirtschaftspolitik zu nehmen.⁷³

Die in diesem Sammelband zu Pneumatologie und Soteriologie aufgenommenen Aufsätze beschäftigen sich sowohl mit den fundamentaltheologischen Überlegungen zum Geist als auch mit deren Implikationen für die Heilslehre und Gottes Gegenwart in der Welt. Studebakers Entwurf unter dem Titel *Pfingstliche Soteriologie und Pneumatologie*⁷⁴ bietet zum einen eine

mentalen Beeinträchtigungen, insbes. im Zusammenhang mit einer Auferstehungstheologie s. YONG, Amos: Disability and the Love of Wisdom: De-Forming, Re-Forming, and Per-Forming Philosophy of Religion. In: *Ars disputandi* 9 (2009). Eine Fundamentalkritik an Yongs Ansatz findet sich bei MULLINS, R. T.: Some Difficulties for Amos Yong's Disability Theory of the Resurrection. In: *Ars disputandi* 11 (2011), die entsprechende Replik auf diese Anfragen hat Yong nachgeliefert in YONG, Amos: Disability Theory of the Resurrection: Persisting Questions and Additional Considerations – a Response to Ryan Mullins. In: *Ars disputandi* 12 (2012). Vgl. auch YONG, Amos: *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*. Waco, TX: Baylor University Press, 2007; YONG, Amos: Many Tongues, Many Senses: Pentecost, the Body Politic, and the Redemption of Dis/Ability. In: *Pneuma* 31, Nr. 2 (2009), S. 167–188; YONG, Amos: Disability and the Gifts of the Spirit: Pentecost and the Renewal of the Church. In: *Journal of Pentecostal Theology* 19, Nr. 1 (2010), S. 76–93; YONG, Amos: *The Bible, Disability, and the Church: A New Vision of the People of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011 und ROUSE, Christopher D.: Scripture and the Disabled: Redeeming Mephibosheth's Identity. In: *Journal of Pentecostal Theology* 17 (2008), S. 183–199.

71 Das pfingstliche Motto „ich bin errettet/erlöst worden, ich bin errettet/erlöst, ich werde errettet/erlöst sein“ deutet für Yong auf den prozessualen Charakter des Heils hin, der sich in einer zunehmenden Gleichgestaltung mit Christus zeigt, die sämtliche Dimensionen menschlicher Existenz umfasst und somit Dichotomien zwischen Seele/Leib; Cognition/Emotio; materialer/geistiger Theologie, usw. sprengt, s. YONG, Amos: *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.

72 Etwa Cross, Terry L.: The Divine-Human Encounter Towards a Pentecostal Theology of Experience. In: *Pneuma* 31, Nr. 1 (2009), S. 3–34, hier S. 19 f und die wiederholt geäußerte Kritik am pfingstlichen Triumphalismus, z. B. ANDERSON, Allan H.: A Global Pentecostal Theology? Amos Yong's "The Spirit Poured Out on All Flesh". In: *Journal of Pentecostal Theology* 16, Nr. 1 (2007), S. 97–102; MALTESE: *Geisterfahrer*, S. 206–212.

73 Zum Überblick s. YONG, Amos; ATTANASI, Katy (Hg.): *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*. 1st ed Aufl. New York: Palgrave Macmillan, 2012 (Christianities of the World).

74 STUDEBAKER, Steven M.: Pentecostal Soteriology and Pneumatology. In: *Journal of Pentecostal Theology* 11, Nr. 2 (2003), S. 248–270.

dogmengeschichtliche Analyse pfingstlicher Rechtfertigungslehre im weiteren Kontext der Gnadenlehre, der Heiligungslehre und des *ordo salutis*, wobei er die von der protestantischen Scholastik geerbten Paradigmen aufdeckt, die sich durch die gesamte klassische pfingsttheologische Soteriologie ziehen. Zum anderen formuliert er in Anlehnung an Macchia eine programmatische Lehre der „Rechtfertigung als Erlösung“, die sämtliche forensische Engführungen überwindet. Erst ein pneumatologisches Verständnis des Erlösungshandelns Gottes könne die Rolle des Geistes im objektiven und subjektiven Heilsgeschehen angemessen darstellen und ermögliche so eine wirklich pfingstliche Soteriologie, die im Gegensatz zu anderen protestantischen Entwürfen den Geist nicht dem Sohn subordiniert.⁷⁵

Der Studebaker zur Seite gestellte Aufsatz des methodistischen Charismatikers Lyle Dabney, mit dem Titel *Die Natur des Geistes: Schöpfung als Vorahnung Gottes*⁷⁶, steht exemplarisch für pfingsttheologische Entwürfe, die ausgehend von der aktiven Rolle des Geistes als Lebensspender einen universalen Heilsbegriff entwickeln.⁷⁷ Folglich setzt Dabney mit dem priester-schriftlichen Schöpfungsbericht ein, der mit dem Heiligen Geist beginnt, und entfaltet daraus einen Entwurf von Schöpfung als Vorahnung Gottes, dessen heilbringende Absichten und Bestimmungen es zu verstehen gelte, um zu einer neuen Wertschätzung der Potenzialität zu gelangen, die eine Theologie der Hoffnung⁷⁸ möglich macht. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt braucht somit nicht mehr in den dichotomen Begriffen von Immanenz und

75 Zu einem sehr ähnlichen Ergebnis gelangte auch Kärkkäinen, allerdings auf einem anderen Weg. Einige wichtige Impulse der neueren finnischen Lutherforschung aufnehmend unternahm Kärkkäinen eine erneute Betrachtung der lutherischen Rechtfertigungslehre und setzte diese mit der Theosis-Lehre der orthodoxen Ostkirche ins Verhältnis, s. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: *One with God: Salvation as Deification and Justification*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004. Die in der Ostkirche zentrale Rolle des Geistes ermöglichte es, auf diesem dezidiert ökumenischen Weg eine pneumatologische Soteriologie zu skizzieren, die er allerdings nicht weiter ausformuliert hat. Den Theosisbegriff verwendet auch Terry Cross in der fundamentaltheologischen Grundlegung seiner Ekklesiologie, wenn er von der Geisterfahrung spricht, die eine unmittelbare Erfahrung des dreieinigen Gottes bedeutet und somit notwendigerweise und quasi von selbst zu einer Transformation der Gläubigen und deren Gemeinschaft führt, die diesem relationalen Gott immer ähnlicher wird. Damit erhält die vom Geist her gedachte Soteriologie eine ekklesiologische Dimension und lässt die pfingstliche Heilslehre mit dem gesamten dritten Glaubensartikel interagieren, s. Cross, Terry L.: *The Church: A People of God Presence and Power*, Lee University im Erscheinen.

76 DABNEY, D. Lyle: The Nature of the Spirit: Creation as a Premonition of God. In: WELKER, Michael (Hg.): *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006, S. 71–86.

77 Pfingsttheologen haben hierbei sehr stark den Tübinger Systematiker und Befreiungstheologen Jürgen Moltmann rezipiert (die Theologen Dabney und Wolf haben direkt bei Moltmann promoviert) und wurden insbes. von dessen Pneumatologie beeinflusst: MOLTSMANN, Jürgen: *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Chr. Kaiser, 1991.

78 Vgl. MOLTSMANN, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Chr. Kaiser, 1966 (Beiträge zur evangelischen Theologie 38).

Transzendenz gefasst zu werden, sondern kann pneumatologisch in einer differenzierten Synthese konzeptualisiert werden. Daraus gewinnt Dabney auch eine erkenntnistheoretische Schlussfolgerung, die in einer Abkehr von einem starren Subjekt-Objekt-Denken und der Hinwendung zu einer Art „Transjektivität“ besteht, welche der Geist darstellt. Für die Ontologie bedeutet dies eine Abwendung von der aristotelischen Privilegierung der Faktizität, hin zu einer neuen Aufwertung der Potentialität, bei der der Geist als Möglichkeit genauso über der gefallen Welt schwebt, wie er über dem primordialen Tohuwabohu schwebte, und somit für die seufzende und klagende Welt (Röm 8,23) die Hoffnung und Möglichkeit der eschatologischen Erlösung darstellt. Die gefallene Schöpfung braucht daher nicht als definitives Scheitern verstanden zu werden, sondern ist als Vorahnung Gottes hineingenommen in seine heilvollen schöpferischen Absichten.⁷⁹

Geisterfahrung und Glossolie

Ein kursorischer Überblick über sämtliche pfingsttheologische Publikationen zeigt, dass beinahe jede Abhandlung an irgendeiner Stelle die pfingstliche Erfahrung des Geistes als Ausgangspunkt ihrer Reflexion nimmt, die oftmals auch sehr eng mit Begriffen einer oralen und narrativen Theologie in Verbindung steht.⁸⁰ Eine explizite Reflexion des Erfahrungsbegriffs als solchem findet allerdings in den wenigsten Fällen statt. Terry Cross hat eine *theologia experimentalis* als spezifisch pfingstliche Methode der systematischen Theologie postuliert.⁸¹ Aus seiner Sicht besteht das Proprium der Pfingstbewegung in der Überzeugung, die unmittelbare Gegenwart Gottes im eigenen Leben erfahren zu haben. Diesen Anspruch gelte es theologisch zu reflektieren und zu operationalisieren. Wie bereits angedeutet ist der Geist Cross zufolge die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das Endliche (Mensch) das Unendliche

79 Das Anliegen einer pneumatologischen Schöpfungstheologie wurde auch von Amos Yong aufgenommen. Dieser beschäftigt sich insbesondere mit der Rolle des Geistes in der *creatio continua*, die das Angesicht der Erde fortwährend erneuert. Damit versucht Yong die Soteriologie auch auf eine kosmologische Ebene zu heben, die überdies auch ökologische Theologie einschließt, s. YONG, Amos (Hg.): *The Spirit Renews the Face of the Earth: Pentecostal Forays in Science and Theology of Creation*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009. Zugleich sieht er darin ein großes Potential für den Dialog mit den Naturwissenschaften, dessen wissenschaftstheoretische Voraussetzungen ein mit James Smith herausgegebener Sammelband dokumentiert, s. SMITH, James K. A.; YONG, Amos (Hg.): *Science and the Spirit a Pentecostal Engagement with the Sciences*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010. Wenn der Geist als schöpferischer Geist die gesamte Schöpfung erhält und belebt – so die These des Sammelbandes – dann ist er auch die Kraft, die hinter den Naturgesetzen steht und als solcher aufgespürt werden kann.

80 Vgl. den Exkurs dazu in MALTESE: *Geisterfahrer*, S. 64–67.

81 Cross: Can There Be; Rich Feast; Are Pentecostals Evangelicals.

(Gott) unmittelbar erfahren kann. Dies sei allerdings ein unverfügbarer Akt des souveränen Gottes, von dem aus die Geisterfahrung zu denken ist und zu dem diese hinführt. Unmittelbare Erfahrung des dreieinigen Gottes impliziert jedoch eine Teilhabe am Wesen Gottes, weshalb Geisterfahrung dann aber auch notwendigerweise einen ganzheitlichen und transformativen Charakter besitzt – so die Denkfigur, von der aus eine pfingstliche Theologie sämtliche Loci systematischer Theologie neu beleuchten soll. Amos Yong hingegen behandelt den Erfahrungsbegriff im Rahmen seines Entwurfs einer pneumatologischen und trialektischen Hermeneutik, in der Erfahrung synonym für jedes Erschließungsgeschehen steht, das grundsätzlich vom Geist gewirkt ist (der allerdings auf unterschiedlich intensiver Weise gegenwärtig ist) und daher stets den Charakter einer Begegnung mit Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit hat.⁸² Von einer ritualtheoretischen Perspektive nähert sich Daniel Albrecht der im Gottesdienst stattfindenden Geisterfahrung an und weist ebenfalls auf ihren konkreten transformativen Charakter hin.⁸³ Steven Studebaker definiert christliche Erfahrung als besondere Aneignung von kirchlichen Praktiken durch spezifische Individuen, wobei kirchliche Praktiken außerhalb der individuellen Gläubigen und ihrer Gemeinschaften gar nicht existieren können, und nimmt diese als Ausgangspunkt für seine Untersuchung biblischer und systematisch-theologischer Texte um seine pfingstliche Trinitätslehre zu formulieren.⁸⁴

Eine Untersuchung des Erfahrungsbegriffs, wie er in den systematischen Theologien pfingstlicher Denker operationalisiert wird, hat kürzlich Peter Neumann vorgelegt.⁸⁵ Seine Arbeit vergleicht die Erfahrungsverständnisse von Frank Macchia, Simon Chan und Amos Yong, arbeitet deren jeweilige ökumenische Kontextualität innerhalb ihrer systematischen Theologien heraus und gelangt zur Auffassung, dass ein reifes Erfahrungskonzept die Mittelbarkeit der Erfahrung hervorheben müsse. Die nach den (impliziten) Erkenntnistheorien fragende Arbeit von Giovanni Maltese, die paradigmatisch Cross' und Yongs Erfahrungskonzepte untersucht, deckt allerdings auch bei Erfahrungsbegriffstypen, die Neumann als reifer bezeichnen würde, einen latenten Triumphalismus auf, der in den jeweiligen philosophischen Denkfikturen angelegt ist.⁸⁶

Der *locus classicus* der Geisterfahrung im pfingstlich-theologischen Diskurs ist die Frage nach der Geisttaufe. Die Beziehung zwischen Geisttaufe und

82 YONG: *Spirit-Word-Community*.

83 ALBRECHT, Daniel E.: *Rites in the Spirit: A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series).

84 STUDEBAKER: *From Pentecost*.

85 NEUMANN: *Pentecostal Experience*.

86 MALTESE: *Geisterfahrer*.

Zungenrede stellt hierbei die „enigmatischste und kontroverseste“⁸⁷ Debatte der pfingstlichen Theologie dar. Für die klassische pfingstliche Position bezeichnet Geisttaufe die auf die Bekehrung folgende Bevollmächtigung zum missionarischen Dienst, mit der die Verleihung der unterschiedlichen Charismen des Geistes einhergeht.⁸⁸ Die Glossolalie wird hierbei als exklusiver physischer Anfangserweis der Geisttaufe aufgefasst – sprich als sichtbares physisches Zeichen, das den Empfang der Geisttaufe als getrenntes Moment markiert und im Sinne einer *conditio sine qua non* authentifiziert. Dem stehen Theologen gegenüber, die die Geisttaufe näher an die Soteriologie rücken (siehe *Pneumatologie und Soteriologie*) und die Glossolalie als ein Zeichen unter vielen anderen – etwa prophetische Rede, überströmende Liebe – betrachten (siehe dazu auch *Hermeneutik und Exegese*). Eine sehr frühe Bibliographie zum Thema Glossolalie, die sämtliche pfingstliche Publikationen zum Anfangserweis auflistet, hatte bereits 1970 Ira Martin zusammengestellt.⁸⁹ Einen besonders oft zitierten Überblick, der historische, exegetische und systematisch-theologische Beiträge einschließt, bot Gary McGee in seinem Aufsatzband von 1991.⁹⁰ Erneut wurde die Frage nach dem Anfangserweis in zwei Themenheften des *Asian Journal of Pentecostal Studies* (1/2, 1998 und 2/2, 1999) diskutiert, wobei die jeweiligen Vertreter der unterschiedlichen Auffassungen direkt miteinander ins Gespräch traten und ihre Positionen dadurch genauer qualifizieren konnten.

Neben der oben erwähnten exegetischen Auseinandersetzung gab es in der Debatte auch Versuche, die pfingstliche Zentralität der Glossolalie systematisch-theologisch zu begründen und fruchtbar zu machen. Simon Chan sah das Potential der Lehre vom Anfangserweis und der zeitlichen Nachfolge darin, die Unterscheidung zwischen initialer Bekehrung und fortwährendem Wachstum in die Intimität mit Gott aufrechterhalten zu können. Es käme darauf an, die logische Beziehung zwischen Zungenrede und Geisttaufe jenseits jeglicher Schematisierungen zu bestimmen um somit ein differenziertes Verständnis von Konversion und pfingstlicher Spiritualität zu entwickeln. Ein gänzlich Abrücken von der Lehre des Anfangserweises, führe hingegen dazu, wichtige pneumatologische Dimensionen des christlichen Lebens nicht mehr präzise genug in den Blick nehmen zu können. Dies würde faktisch die

87 MACCHIA, Frank D.: *Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience*. In: *Pneuma* 15, Nr. 1 (1993), S. 61 – 76, hier S. 64.

88 Für Exegeten, die diese Position vertreten, s. o. *Hermeneutik und Exegese*. Systematisch-theologisch argumentieren für die Zungenrede als Anfangserweis der Geisttaufe v. a. PEARLMAN: *Knowing*; MENZIES/HORTON: *Bible Doctrines*; HORTON: *Systematic Theology*; TUGWELL, Simon: *Did You Receive the Spirit?* New York: Paulist Press, 1972; HUNTER: *Spirit-Baptism*; PALMA: *The Holy Spirit*.

89 MARTIN, Ira J.: *Glossolalia, the Gift of Tongues: A Bibliography*. Cleveland, TN: Pathway Press, 1970.

90 MCGEE, Gary B.: *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991.

Rückkehr zu einem evangelikalen Bekehrungsverständnis bedeuten, in dem der tiefgreifenden Dynamik des Geistes in der Persönlichkeit der Gläubigen eine deutlich untergeordnete Rolle eingeräumt werde.⁹¹

Einen weiteren Syntheseversuch stellte Macchias sakramentales Verständnis der Glossolalie dar, das auf der Grundlage des Begriffs vom Anfangserweis operiert, diesen jedoch grundlegend verändert. In einem ebenso herausfordernden wie viel beachteten Aufsatz mit dem Titel *Zungen als Zeichen: Wege zu einem sakramentalen Verständnis pfingstlicher Erfahrung*,⁹² der auch in diesem Band aufgenommen wurde, räumte Macchia ein, dass die Zungenrede in der Apostelgeschichte auf besondere Weise hervortritt, er wehrte sich jedoch dagegen, daraus ein normatives Muster für den Geistempfang abzuleiten. Im Rückgriff auf Karl Rahner und Paul Tillich hob er stattdessen den Zeichencharakter des Anfangserweises und der Zungenrede überhaupt hervor, und entwickelte aus der Glossolalie eine pfingstliche Theologie des sakramentalen Zeichens.⁹³ Die Zungenrede offenbare des Menschen Begrenztheit in einer gefallenen Welt sowie die gnädige jedoch immer nur als Vortätlichkeit erfahrbare Gegenwart Gottes im Heiligen Geist, die gemeinschaftlich, körperlich und materialiter spürbar ist. Über diese Art von Ansätzen hinaus ist in der systematischen Theologie die Lehre vom Anfangserweis nahezu aufgegeben worden und Zungen werden eher als Metapher für eine Verständigung über sämtliche (disziplinäre, Gender-, ethnische, religiöse) Grenzen verstanden, wie dies bei am deutlichsten Yong zu Tage tritt.⁹⁴

Daneben gibt es Publikationen, die sich mit linguistischen, kulturwissenschaftlichen und verhaltenswissenschaftlichen Untersuchungen auseinandersetzen und auf welche die praktische Theologie und die interdisziplinäre Theologie zurückgreifen.⁹⁵ Ein wichtiger Vertreter für die Rezeption dieser

91 CHAN, Simon: Evidential Glossolalia and the Doctrine of Subsequence. In: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 2 (1999), S. 195–211; CHAN, Simon: A Response to Max Turner. In: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 2, Nr. 2 (1999), S. 279–281.

92 MACCHIA, Frank D.: Tongues as a Sign.

93 MACCHIA, Frank D.: Sighs too Deep for Words: Towards a Theology of Glossolalia. In: *Journal of Pentecostal Theology* 1 (1992), S. 47–73; MACCHIA, Frank D.: Tongues as a Sign. Macchias Lesart von Rahner und Tillich ist stellenweise diskutabel und mag eklektizistisch wirken. Dies dürfte jedoch vor allem der programmatischen Natur des Artikels geschuldet sein, die ihrerseits das Innovationspotential pfingstlicher Theologien deutlicher hervortreten lässt.

94 YONG, Amos: *Spirit Poured Out*.

95 Frühere Versuche, sich der Zungenrede unter einer im weitesten Sinne kulturwissenschaftlichen Perspektive zu nähern, befassten sich mit dem Einwand, Glossolalie sei reiner Emotionalismus oder gar Hysterie, ebenso wie mit der Frage nach der Xenolalie. Einen sehr frühen Versuch stellt Morton Kelseys Monographie dar, der sich 1964 mit dem Vorwurf, Glossolalie sei reiner Emotionalismus, auseinandersetzt und versuchte, das Phänomen aus philosophischer (Plato), psychoanalytischer (Freud, Jung) und medizinischer Perspektive zu erörtern, s. KELSEY, Morton T.: *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience*. New York: Doubleday, 1964. Diese streckenweise populärwissenschaftliche Züge aufweisende Untersuchung, wurde für die pfingstliche Debatte insofern wichtig, als Kelsey in gewisser Hinsicht eine Apologie der Zungenrede bot, die sich explizit mit den polemischen Begriffen wie Schizophrenie und Hy-

sterie auseinandersetzte. Verhaltenswissenschaftliche bzw. ethnologische Studien im engeren Sinne, auf die in der theologischen Diskussion Bezug genommen wird, folgten dann Ende der 1960er und ab den 1970er Jahren, vgl. PATTISON, E. Mansell: Behavioral Science Research on the Nature of Glossolalia. In: *Journal of the American Scientific Affiliation* 20 (1968), S. 73–86; MALONY, H. Newton; LOVEKIN, A. Adams: *Glossolalia: Behavioral Science Perspectives on Speaking in Tongues*. New York: Oxford University Press, 1985; GOODMAN, Felicitas D.: *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972. Besonders erwähnenswert ist die Arbeit des Soziolinguisten William Samarin, auf die in der einschlägigen Literatur immer wieder Bezug genommen wird. Samarin untersuchte darin das Postulat der Xenolalie und kam zum Schluss, dass keiner der von ihm untersuchten Fälle eine bekannte menschliche Sprache betraf, sondern nur glossolalische Äußerungen waren, in denen er jedoch eine höhere Offenheit bzw. Sensibilität für „Transnatürliches“ erblickte und ihnen somit einen sakramentalen Charakter zuschrieb, s. SAMARIN, William J.: *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*. New York: Macmillan, 1972.

Arbeiten in der praktischen Theologie ist Mark Cartledge, der Sozialwissenschaft und Theologie mit dem Ziel kombiniert, die Natur und Funktion der zeitgenössischen Glossolalie zu untersuchen.⁹⁶ Sein empirisch-theologischer Ansatz ist stark an Johannes van der Ven angelehnt und greift sowohl auf quantitative, als auch qualitative Methoden zurück, die allerdings im historischen und biblisch-theologischen Kontext der von ihm untersuchten Church of England eingebettet sind. Auf kritische Weise und im Rückgriff auf einen Symbolbegriff arbeitet er das konstruktive Potential der Glossolalie heraus und schließt mit einem Ausblick für zukünftige empirisch-theologische Forschung in diesem Bereich. Einen früheren und anspruchsvollen Versuch, die Geisterfahrung der Zungenrede über einen komplexen Symbolbegriff für die praktische Theologie fruchtbar zu machen, stellt ein Artikel von Amos Yong dar,⁹⁷ der mit seinem Symbol- und Zeichenbegriff Frank Macchia zu einer Replik veranlasste⁹⁸ und in einem Rejoinder von Yong zusätzliche Differenzierung erfuhr.⁹⁹ Obwohl sich Yong als systematischer Theologe hauptsächlich mit dem Wahrheitsbegriff auseinandersetzt, besteht das Ziel des Beitrags darin, eine Heuristik für Reifekriterien und Entwicklungsstadien von Glossolalisten zu bieten. Prägend für neuere systematisch-theologische Arbeiten ist ein von Cartledge herausgegebener Sammelband, der psychologische, soziologische, sprachwissenschaftliche und theologische Beiträge zur Glossolalie umfasst.¹⁰⁰

96 CARTLEDGE, Mark J.: *Charismatic Glossolalia: An Empirical-Theological Study*. Aldershot: Ashgate, 2002.

97 YONG, Amos: "Tongues of Fire" in the Pentecostal Imagination: The Truth of Glossolalia in Light of R C Neville's Theory of Religious Symbolism. In: *Journal of Pentecostal Theology* Nr. 12 (1998), S. 39–65.

98 MACCHIA, Frank D.: Discerning the Truth of Tongues Speech: A Response to Amos Yong. In: *Journal of Pentecostal Theology* Nr. 12 (1998), S. 67–71.

99 YONG, Amos: The Truth of Tongues Speech: A Rejoinder to Frank Macchia. In: *Journal of Pentecostal Theology* 13, Nr. 2 (1998), S. 107–115.

100 CARTLEDGE, Mark J.: *Speaking in Tongues: Multi-Disciplinary Perspectives*. Bletchley: Pater-noster Press, 2006.

Als paradigmatisch für das interdisziplinäre Gespräch über Glossolalie in diesem Band, aber auch für die kreative Konzeptualisierung der Zungenrede innerhalb einer langjährigen gesellschaftskritischen Tradition, kann der ebenfalls hier aufgenommene Artikel *Zungen als „Widerstandsdiskurs“: Eine philosophische Perspektive*¹⁰¹ gelten, der von dem theologischen Philosophen James K. A. Smith stammt. Seine in der Aufsatzüberschrift artikulierte These begründet Smith, indem er vorführt, wie sich Glossolalie erstens sprachphilosophischen Kategorien entzieht und zweitens kulturellen (sowie politischen) Konventionen widersetzt. Dazu zieht Smith die Phänomenologie Husserls, die Hermeneutik Heideggers und Gadamers, sowie die sprechakttheoretischen Überlegungen von Austin und Searle heran. Die politischen Implikationen der Zungenrede leitet er aus der politischen Philosophie ab, zunächst in Anlehnung an die kritische Theorie von Herbert Marcuse und dann an die politische Theorie Antonio Negris und Michael Haardts, um zu zeigen, wie Glossolalie im Sinne einer Sprache des urbanen Proletariats als „Widerstandsdiskurs“ betrachtet werden kann.

Ethik und soziale Gerechtigkeit

Pfingstliche Theologen diskutieren eine große Bandbreite ethischer Themen,¹⁰² doch eine fundamentaltheologische Diskussion der Ethik aus pfingstlicher Perspektive ist bislang allenfalls in Ansätzen erkennbar. In historischen Werken wird in dieser Frage insbesondere auf das Erbe der Pfingstbewegung in der Heiligungsbewegung verwiesen, deren weltverneinende, eschatologische und individualistische Theologie als Grundlage für die radikale, aktivistische und dennoch apolitische Ethik der ersten Pfingstler gesehen wird, welche die Politik und die etablierten Kirchen als gleichermaßen korrupt empfand.¹⁰³ Dabei dient der Ver-

101 SMITH, James K. A.: Tongues as 'Resistance Discourse': A Philosophical Perspective. In: CARTLEDGE, Mark J. (Hg.): *Speaking in Tongues: Multi-Disciplinary Perspectives*. Bletchley: Paternoster Press, 2006 (Studies in Pentecostal and Charismatic Issues), S. 81 – 110.

102 Einen ersten Überblick über die ethischen Debatten in der Pfingstbewegung bieten Sammelbände, die entweder in nordamerikanischer Perspektive ediert sind, s. PALMER, Michael D.; HORTON, Stanley M. (Hg.): *Elements of a Christian Worldview*. Springfield, MO: Logion Press, 1998; WILKINSON, Michael; STUDEBAKER, Steven M. (Hg.): *A Liberating Spirit: Pentecostals and Social Action in North America*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010 (Pentecostals, Peacemaking, and Social Justice Series 2); oder in globaler Perspektive, s. ANDERSON, Allan H.; HOLLENWEGGER, Walter J. (Hg.): *Pentecostals After a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999; KÄRKKÄINEN, Veli-Matti (Hg.): *The Spirit in the World: Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009. Vgl. auch das Themenheft der Zeitschrift *Pneuma* (9/1, 1987).

103 ANDERSON, Robert M.: *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Oxford: Oxford University Press, 1979; ROBECK, Cecil M. Jr.: *Pentecostalism and Social Ethics*. In: *Pneuma* 9, Nr. 2 (1987), S. 103 – 107; KENYON, Howard N.: *An Analysis of Ethical Issues in the History of the Assemblies of God*. Waco, TX, Baylor University, PhD Dissertation, 1988;

weis auf die Heiligungsbewegung in verfallsgeschichtlichen historischen Konzeptionen bisweilen auch der Kritik an bestimmten Flügeln der gegenwärtigen Pfingstbewegung und ihrer Allianz mit dem *status quo* der weißen amerikanischen Mittelschicht oder mit konservativen ordnungspolitischen Positionen. Im Gegensatz zu dieser historischen Debatte sind aber die ethischen und insbesondere die sozialetischen Implikationen der Heiligung in systematisch-theologischer Hinsicht kaum ausgearbeitet. Die spezifisch pfingstlich-theologisch argumentierenden Dogmatiken diskutieren Heiligung vor allem im Hinblick auf Soteriologie bzw. dem *ordo salutis*, und wenn ethische Dimensionen der Heiligung in den Blick genommen werden, handelt es sich eher um Fragen persönlicher Ethik.¹⁰⁴

Eine systematische Entwicklung pfingstlicher Ethik wurde in der Vergangenheit dagegen eher von der Geisterfahrung her versucht. Bereits 1976 argumentierte der charismatische Theologe Larry Christenson für eine aus der charismatischen Erfahrung des Heiligen Geistes hervorgehende Ethik, die vor allem von einer durch den Geist begründeten Gemeinschaft getragen sei.¹⁰⁵ Ausgehend von der lateinamerikanischen Pfingstbewegung sah Douglas Petersen in der Geisttaufe eine Bevollmächtigung, die sich auch auf ethische Fragen auswirken sollte, und entwarf so „Prolegomena“ einer pfingstlichen Ethik.¹⁰⁶ In den letzten Jahren diskutierte der einflussreiche pfingstliche Systematiker Amos Yong ethische Fragen in mehreren seiner Publikationen, etwa

WACKER, Grant: *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. Daneben hat Frank Macchia in seiner Dissertation über die Blumhardts auch die ethischen Einflüsse der Heiligungsbewegung auf die Pfingstbewegung herausgestellt, s. MACCHIA: *Spirituality and Social Liberation*.

104 Vgl. v. a. DUFFIELD, Guy P.; VAN CLEAVE, Nathaniel M.: *Foundations of Pentecostal Theology*. Los Angeles: Life Bible College, 1983; WILLIAMS: *Renewal Theology*; ARRINGTON: *Christian Doctrine*, Bd. 1 – 3; HORTON: *Systematic Theology*; HIGGINS/DUSING/TALLMAN: *An Introduction to Theology*.

105 CHRISTENSON, Larry: *Social Action, Jesus Style*. 2. Aufl. Minneapolis, MN: Bethany Fellowship, 1976 (Dimension Books).

106 PETERSEN, Douglas: *Not by Might, nor by Power: A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America*. Oxford: Regnum Books, 1996. Vgl. auch die ethischen Entwürfe des lateinamerikanischen Pfingsttheologen Eldin Villafañe, die sich aus seiner Erfahrung der Gettoisierung und seiner Arbeit mit hispano-amerikanischen Pfingstlern speisen; *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993; *Seek the Peace of the City: Reflections on Urban Ministry*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. In analoger Weise haben einige Theologen noch expliziter als Villafañe den Brückenschlag zur Befreiungstheologie gesucht, s. v. a. SOLIVAN, Samuel: *The Spirit, Paths and Liberation: Toward an Hispanic Pentecostal Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998; BECKFORD, Robert: *Dread and Pentecostal: A Political Theology for the Black Church in Britain*. London: SPCK, 2000; JOHNS, Cheryl Bridges: *Pentecostal Formation: A Pedagogy Among the Oppressed*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 2); vgl. auch BERGUNDER, Michael (Hg.): *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika: Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 2000 (Weltmission heute 39).

hinsichtlich der Politik, der Ökologie, der interkulturellen und interreligiösen Toleranz sowie des Umgangs mit Behinderungen.¹⁰⁷ Sein Interesse liegt hierbei klar erkennbar auf der Diskussion der philosophischen und pneumatologischen Grundfragen zu diesen Themen, jedoch weniger auf der Ausarbeitung konkreter ethischer Entwürfe. Dagegen hat der Redeemed Christian Church of God Theologe Nimi Wariboko, eine ethische Methodologie vorgelegt, die zugleich als eine poststrukturalistische politische Theologie gelesen werden kann. Im Gespräch mit Hannah Arendt, Giorgio Agamben und Jean-Luc Nancy kontrastiert er die pfingstliche Betonung des Neuanfangs mit starren Sinnfixierungen und plädiert für eine pfingstliche Ethikmethode, die sich als radikale Kulturkritik versteht, die jedoch als ständige Verschiebung (Spiel) konzeptualisiert wird, weshalb es darauf ankomme, stets neue Zungen zu lernen, um den dynamischen Charakter der ersten Generation beizubehalten.¹⁰⁸ Kürzlich hat auch Daniel Castelo einen grundlegenden ethischen Entwurf vorgelegt, der eine pfingstliche Moraltheologie am Bild der an der epikletischen Gemeinschaft entwirft, die auf Gottes Handeln in der Welt wartet und zugleich ihr eigenes Handeln darauf ausrichtet.¹⁰⁹ Abgesehen von diesen neueren Arbeiten, hat sich vor allem Murray Dempster systematisch und kontinuierlich mit den Grundlagen pfingstlicher Ethik befasst, insbesondere ausgehend von der pfingstlichen Glossolalie und Eschatologie.¹¹⁰ In seiner in diesem Sammelband aufgenommenen fundamentalethischen Erörterung mit dem Titel *Die Struktur einer durch pfingstliche Erfahrung geprägten christlichen Ethik: Sondierungen zur moralischen Bedeutung der*

107 YONG, Amos: *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000; *Spirit Poured Out; Theology and Down Syndrome; Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008 (Faith Meets Faith Series); *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.

108 WARIBOKO, Nimi: *The Pentecostal Principle: Ethical Methodology in New Spirit*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012 (Pentecostal Manifestos).

109 CASTELO, Daniel: *Revisioning Pentecostal Ethics: The Epicletic Community*. Cleveland, TN: CPT Press, 2012.

110 S. v. a. DEMPSTER, Murray W.: Soundings in the Moral Significance of Glossolalia. Vortrag: *13th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies: Pastoral Problems in the Pentecostal-Charismatic Movement*, Cleveland, TN, 4. November 1983, S. 1–48; The Church's Moral Witness: A Study of Glossolalia in Luke's Theology of Acts. In: *Paraclete* 23, Nr. 1 (1989), S. 1–7; Reassessing the Moral Rhetoric of Early American Pentecostal Pacifism. In: *Crux* 26, Nr. 1 (1990), S. 23–36; Evangelism, Social Concern, and the Kingdom of God. In: DERS.; KLAUS, Byron D.; PETERSEN, Douglas (Hg.): *Called and Empowered. Global Mission in Pentecostal Perspective*. Peabody, MA: Hendrickson, 1991, S. 22–43; Christian Social Concern in Pentecostal Perspective: Reformulating Pentecostal Eschatology. In: *Journal of Pentecostal Theology* 2 (1993), S. 51–64; Pentecostal Social Concern and the Biblical Mandate of Social Justice. In: *Pneuma* 9, Nr. 2 (1997), S. 129–153; Social Concern in the Context of Jesus' Kingdom, Mission and Ministry. In: *Transformation. An International Dialogue on Mission and Ethics* 16, Nr. 2 (1999), S. 43–53; The Structure of a Christian Ethic Informed by Pentecostal Experience: Soundings in the Moral Significance of Glossolalia. In: MA, Wonsuk (Hg.): *Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler*. London: T&T Clark, 2004, S. 108–140.

*Glossolalie*¹¹¹ analysiert Dempster die metaethischen, normativen und sittlichen Implikationen der Zungenrede, wobei es ihm nicht darum geht, eine von einer allgemeinen christlichen Ethik unterschiedene pfingstliche Ethik zu entwickeln, sondern vielmehr darum, welche spezifischen Beiträge zur ethischen Diskussion die pfingstliche Erfahrung der Gottesbegegnung in der Glossolalie leisten kann – verstanden als Ausdruck der schöpferischen Kraft Gottes, die eine aktive Teilhabe an seinem befreienden und regenerativen Handeln in besonderer Weise ermöglicht und ermutigt.

Wie in der fundamentalethischen Debatte lässt sich die relativ starke Präsenz historischer Argumentationsgänge auch bei drei ethischen Einzelthemen beobachten, die für die Pfingstbewegung zentral sind: Rassenversöhnung, Geschlechtergerechtigkeit und Friedensethik. Auch hier dienen die ethischen Impulse der frühen Pfingstbewegung als primäre Referenz, und eine systematische Erörterung folgt in unterschiedlich stark ausgeprägter Weise.

Die Azusa-Street-Erweckung, die wie bereits erwähnt von weiten Teilen der Pfingstbewegung als historischer Ursprung verstanden wird, ist insbesondere für die Frage der Rassenversöhnung zentral, denn hier feierten zirka fünfzig Jahre vor der Bürgerrechtsbewegung im segregierten Los Angeles Schwarze und Weiße gemeinsam ihren Gottesdienst, wurden gemeinsam im selben Taufwasser getauft und beteten unter Handauflegung füreinander – wie der erste Chronist der Azusa-Street-Erweckung notierte: „The ‘color line’ was washed away in the blood.“¹¹² Innerhalb weniger Jahre war dieses Merkmal der frühen Pfingstbewegung jedoch verloren gegangen und die Kirchen der Pfingstbewegung hatten sich in vorwiegend weiße bzw. schwarze Denominationen aufgespalten. Entsprechend spielt die Frage des Rassismus eine bedeutende Rolle in den geschichtlichen Werken über Seymour und die Azusa Street,¹¹³ über die Entwicklung der überwiegend weißen Assemblies of God¹¹⁴ und über die afroamerikanische Pfingstbewegung.¹¹⁵ Auch außerhalb der USA

111 DEMPSTER: *Structure*.

112 BARTLEMAN, Frank: *Azusa Street*. S. Plainfield, NJ: Bridge Publishing, 1980, S. 60. Bartleman schreibt hier, dass die Azusa-Street-Erweckung das „Blut Christi“ zur Reinigung von Sünde entdeckt habe. Er richtet diese Notiz auch gegen die „Verfolgungen“ der Presse, die für über gemischt-rassige Treffen spottete, und notiert, dass wesentlich mehr weiße als schwarze Teilnehmer zu den von einem schwarzen Prediger (Seymour) geleiteten Gottesdiensten kamen.

113 MACROBERT, Iain: *The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the USA*. Basingstoke: Macmillan, 1988; OWENS: *Speak to the Rock*; SANDERS, Rufus G. W.: *William Joseph Seymour: Black Father of the Twentieth Century Pentecostal/Charismatic Movement*. Sandusky, OH: Xulon Press, 2003; ROBECK: *Azusa Street Mission*.

114 NEWMAN, Joe: *Race and the Assemblies of God Church: The Journey from Azusa Street to the “Miracle of Memphis”*. Youngstown, NY: Cambria Press, 2007.

115 CLEMMONS, Ithiel C.: *Bishop C. H. Mason and the Roots of the Church of God in Christ*. Centennial ed. Aufl. Bakersfield, CA: Pneuma Life, 1996; NOBLE, E. Myron: *And They yet Speak: Historical Survey of African American Pentecostal-Holiness Churches in the Nation's Capital, Washington, D. C., 1900–2006*. Washington, DC: Middle Atlantic Regional Press, 2007; YONG, Amos; ALEXANDER, Estrela: *Afro-Pentecostalism: Black Pentecostal and Charismatic Christianity in History and Culture*. New York, NY: New York University Press, 2011.

wurde dieses Thema historisch erörtert, vor allem hinsichtlich der südafrikanischen Pfingstbewegung und der frühen pfingstlichen Mission.¹¹⁶ Neben diesen historischen Werken gibt es jedoch kaum systematisch-theologische Ausarbeitungen zur Frage des Rassismus. Sogar die als "Memphis Miracle" gefeierte Vereinigung schwarzer und weißer Pfingstkirchen in den USA unter einem Dachverband wurde bis auf wenige Beiträge in der Zeitschrift *Pneuma* theologisch nicht aufgearbeitet.¹¹⁷

Anders sieht es beim Thema der Geschlechtergerechtigkeit aus. Zwar dominieren auch hier die historischen Studien, doch markieren diese deutlicher ihre systematischen Interessen. So gibt es zwar auch Biographien großer pfingstlicher Evangelistinnen,¹¹⁸ in denen die Frage der Geschlechterdiskriminierung eher als eine Art persönlich zu überwindendes Hindernis der Protagonistinnen dargestellt wird, doch finden sich zugleich mehrere historische Aufsätze, Monographien und Sammelbände, die an einer systematischen Erörterung der Rolle von Frauen in der Pfingstbewegung interessiert sind – entweder als Sichtbarmachung eines vergessenen bzw. verdrängten weiblichen Beitrags oder als Skizze der historischen Entwicklung der Geschlechterwahrnehmungen unter Pfingstlern.¹¹⁹ Ein kürzlich erschienener

- 116 LAPOORTA, Japie J.: *Unity or Division? The Unity Struggles of the Black Churches Within the Apostolic Faith Mission of South Africa*. Kuils River: J. J. Lapoorta, 1996; HORN, J. Nico: *South African Pentecostals and Apartheid: A Short Case Study of the Apostolic Faith Mission*. In: JONGENEEL, Jan A. B. (Hg.): *Pentecost, Mission and Ecumenism: Essays on Intercultural Theology. Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 75), S. 157 – 167; ANDERSON, Allan H.: *Dangerous Memories for South African Pentecostals*. In: DERS.; HOLLENWEGER, Walter J. (Hg.): *Pentecostals After a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 15), S. 89 – 107; ANDERSON: *Spreading Fires*.
- 117 MACCHIA, Frank D.: *From Azusa to Memphis*. In: *Pneuma* 17, Nr. 2 (1995), S. 203 – 218; DANIELS, David D.: *Dialogue Between Black and Hispanic Pentecostal Scholars: A Report and Some Personal Reflections*. In: *Pneuma* 17, Nr. 2 (1995), S. 219 – 228; Roundtable: *Racial Reconciliation*. In: *Pneuma* 18, Nr. 1 (1996), S. 113 – 140.
- 118 S. v. a. WARNER, Wayne E.: *The Woman Evangelist: The Life and Times of Charismatic Evangelist Maria B. Woodworth-Etter*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1986 (Studies in Evangelicalism 8); BLUMHOFER, Edith L.: *Aimee Semple McPherson: Everybody's Sister*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993 (Library of Religious Biography); WARNER, Wayne E.: *Kathryn Kuhlman: The Woman Behind the Miracles*. Chichester: New Wine Press, 1994; WARNER, Wayne E.: *Maria Woodworth-Etter: For Such a Time as This*. Gainesville, FL: Bridge-Logos, 2004; SUTTON, Matthew Avery: *Aimee Semple McPherson and the Resurrection of Christian America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007; BARFOOT, Chas H.: *Aimee Semple McPherson and the Making of Modern Pentecostalism, 1890 – 1926*. London: Equinox, 2011.
- 119 POPE-LEVISION, Priscilla: *Turn the Pulpit Loose: Two Centuries of American Women Evangelists*. 1st ed Aufl. New York: Palgrave Macmillan, 2004; ALEXANDER, Estrela: *The Women of Azusa Street*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2005; BUTLER, Anthea D.: *Women in the Church of God in Christ: Making a Sanctified World*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2007; ALEXANDER, Estrela: *Limited Liberty: The Legacy of Four Pentecostal Women Pioneers*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2008; ALEXANDER, Estrela; YONG, Amos (Hg.): *Philip's Daughters: Women in Pentecostal-Charismatic Leadership*. Eugene, OR: Pickwick Publications,

Titel von Lisa Stephenson sucht das Gespräch zwischen diesen historischen Studien und der systematischen Theologie, indem sie das Thema der Geschlechtergerechtigkeit neben einer geschichtlichen Analyse von den soteriologischen und ekklesiologischen Implikationen einer pfingstlichen Pneumatologie her und im Gespräch mit der feministischen Theologie neu erörtert.¹²⁰ Eine umfassende Behandlung des Themas aus biblisch-theologischer, historischer und systematisch-theologischer Perspektive ist auch das Anliegen etlicher Sammelbände zur Frage der Geschlechtergerechtigkeit. Der spezifisch pfingstlich-theologische Anteil an dieser Debatte besteht dabei zum einen in der Betonung der fundamentalen Egalität, die der Geisttaufe sowohl in ihrer allgemeinen Zugänglichkeit als auch in ihrer Wirkung eingeschrieben ist, sowie dem Anliegen, eine geschlechterspezifische Verteilung der Geistesgaben und Ämter zurückzuweisen.¹²¹ Aus einem dieser Sammelbände stammt auch der in diese Sammlung aufgenommene Beitrag *Geist, Natur und kanadische Pfingstlerinnen: Ein Gespräch mit der Kritischen Theorie*¹²² von der Kanadierin Pamela Holmes. Holmes, die sich auch in historischen Studien mit der Rolle von Frauen in der nordamerikanischen Pfingstbewegung befasst hat,¹²³ diskutiert hier die in der Pfingstbewegung beobachtbare Dialektik von Bejahung und Ablehnung des Dienstes von Frauen in Anlehnung an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule. Mit Horkheimer und Adorno argumentiert sie, dass die in der Aufklärungsrationalität wurzelnde Idee der Beherrschung der Erde mit dem Konzept männlicher Dominanz verbunden ist und als solche auch die Pfingstbewegung durchdrungen hat. Doch gerade

- 2009 (Princeton Theological Monograph Series 104); RUELAS, Abraham A.: *Women and the Landscape of American Higher Education: Wesleyan Holiness and Pentecostal Founders*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010; vgl. auch das Themenheft der Zeitschrift *Pneuma* zu "Women and Pentecostalism", Jg. 17/1, 1995.
- 120 STEPHENSON, Lisa P.: *Dismantling the Dualisms for American Pentecostal Women in Ministry: A Feminist-Pneumatological Approach*. Leiden: Brill, 2012 (Global Pentecostal and Charismatic Studies 9).
- 121 BAUMERT, Norbert: *Frau und Mann bei Paulus: Überwindung eines Missverständnisses*. Würzburg: Echter, 1992; HYATT, Susan C.: *In the Spirit We're Equal: The Spirit, the Bible, and Women: A Revival Perspective*. Dallas, TX: Revival & Renewal Resources by Hyatt Press, 1998; ALEXANDER/YONG (Hg.): *Philip's Daughters*; CLIFTON, Shane; GREY, Jacqueline (Hg.): *Raising Women Leaders: Perspectives on Liberating Women in Pentecostal and Charismatic Contexts*. Chester Hill, NSW: Australasian Pentecostal Studies, 2009.
- 122 HOLMES, Pamela M. S.: *The Spirit, Nature, and Canadian Pentecostal Women: A Conversation with Critical Theory*. In: ALEXANDER, Estrela; YONG, Amos (Hg.): *Philip's Daughters. Women in Pentecostal-Charismatic Leadership*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009 (Princeton Theological Monograph Series 104), S. 185 – 202.
- 123 S. HOLMES, Pamela M. S.: *The "Place" of Women in Pentecostal-Charismatic Ministry Since the Azusa Street Revival*. In: HUNTER, Harold D.; ROBECK, Cecil M. Jr. (Hg.): *The Azusa Street Revival and Its Legacy*. Cleveland, TN: Pathway Press, 2006, S. 297 – 315; HOLMES, Pamela M. S.: *Ministering Women in the PAOC: A Feminist Exploration*. In: WILKINSON, Michael (Hg.): *Canadian Pentecostalism: Transition and Transformation*. Montreal, QC: McGill-Queen's University Press, 2009 (McGill-Queen's Studies in the History of Religion 49), S. 171 – 194.

unter Pfingstlern entdeckt sie anhand eines Predigtbeispiels ein pneumatologisches Gegenkonzept von Verwobenheit und Beziehung, das ohne die Rationalitäten der Dominanz auskommt und in dem sie eine befreiende Perspektive für die Geschlechterbeziehungen und die Ökologie gleichermaßen erblickt.

Im Hinblick auf die Friedensethik der Pfingstbewegung ist die Literatur weniger umfangreich als zur Geschlechterdiskriminierung, doch gibt es auch hier ein Nebeneinander von historischen und systematischen Analysen. Historiker haben die frühen pazifistischen Tendenzen in der Pfingstbewegung insbesondere im Hinblick auf den Ersten Weltkrieg ausführlich diskutiert, und dies nicht selten als Anfrage an den gegenwärtigen Patriotismus unter amerikanischen Pfingstlern und deren Beteiligung an den jüngsten Kriegen der USA formuliert.¹²⁴ Insbesondere der pfingstliche Theologe Paul Alexander hat sich mit der Verbreitung friedensethischer Kritiken und Denkweisen innerhalb der Pfingstbewegung beschäftigt und stellt mit der Zeitschrift *Pax Pneuma* und der Vereinigung Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice ein Forum für die Vernetzung friedensethischer Diskussionen bereit. Der in diesem Sammelband aufgenommene Beitrag von Joel Shuman, *Pfingsten und das Ende des Patriotismus: Ein Aufruf zur Wiederherstellung des Pazifismus unter pfingstlichen Christen*¹²⁵, kann als ein Beispiel für eine pfingstlich-theologische friedensethische Erörterung gesehen werden, die historische und systematische Argumente miteinander verschränkt. Mit Dempster versteht Shuman die historische Pfingstbewegung als eine Restaurationsbewegung, die sich in einer gleichsam eschatologischen Kontinuität mit den Aposteln sah und sich darum als eine gegenkulturelle Bewegung im Unterschied zur Welt und anderen Christen verstand. In seiner historischen Untersuchung der offiziellen Verlautbarungen der Assemblies of God zu Krieg und Kriegsdienst, zeichnet Shuman die Entwicklung von einer eschatologisch-außerweltlichen hin zu einer innerweltlichen obrigkeitlichen Ekklesiologie nach und diagnostiziert mit dem mennonitischen Pazifisten John Howard Yoder eine neo-konstantinische Wende, in der sich die Assemblies of God in Abwesenheit der Fülle des Gottesreiches auf den Staat als Erhalter des Guten stützen. Doch gerade im Pfingstfest und der darauf folgenden Erzählung der Apostelgeschichte begegnet uns laut Shuman eine eschatologische Gemeinschaft, die bereits heute aus der Realität des kom-

124 S. v. a. ROBINS, Roger: A Chronology of Peace: Attitudes Toward War and Peace in the Assemblies of God, 1914–1918. In: *Pneuma* 6 (1984), S. 3–25; BEAMAN, Jay: *Pentecostal Pacifism: The Origin, Development, and Rejection of Pacific Belief among the Pentecostals*. Hillsboro, KS: Center for Mennonite Brethren Studies, 1989; WACKER, Grant: Early Pentecostals and the Almost Chosen People. In: *Pneuma* 19, Nr. 2 (1997), S. 141–166; ALEXANDER, Paul: *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God*. Telford, PA.: Cascadia Publishing House, 2009 (The C. Henry Smith Series 9).

125 SHUMAN, Joel J.: Pentecost and the End of Patriotism: A Call for the Restoration of Pacifism Among Pentecostal Christians. In: *Journal of Pentecostal Theology* 9 (1996), S. 70–96.

menden Gottesreichs lebt und darum eine Friedensethik jenseits weltlicher Gewaltmonopole verkörpern kann. Dieses Bewusstsein gelte es wiederherzustellen, damit die Pfingstbewegung zu ihrer ursprünglichen Friedensethik zurückfinden könne.

Ekklesiologie und Ökumene

Bis vor kurzem waren systematisch-theologische Reflexionen zu einer pfingstlichen Lehre von der Kirche schlichtweg inexistent, da Pfingstler implizit einem freikirchlichen Kirchenbegriff gefolgt sind, der sich mehr für den lokalen als für den abstrakten oder theologisch begründeten Kirchenbegriff interessierte.¹²⁶ Die Frage nach der Ekklesiologie hat sich in der pfingstlichen Theologie vor allem durch den ökumenischen Dialog ergeben und selbst dort nur in den späten Dialogrunden – nachdem man eine gegenseitige Vertrautheit erreicht hatte –, weil sie im Zusammenhang mit der von der römisch-katholischen Kirche vorgebrachten Kritik an der als aggressiven Proselytismus wahrgenommenen Evangelisationsarbeit der Pfingstkirchen artikuliert wurde.¹²⁷

Grundlegende ekklesiologische Entwürfe gingen aus der Pneumatologie hervor: Der entscheidende Paradigmenwechsel fand statt, als mit dem erstarkten Interesse an der Pneumatologie eine Aufwertung des Geistes, der ehemals als schweigendes Mitglied der Trinität behandelt worden war, einherging und sich infolge dessen das westliche Trinitätskonzept wandelte. Mit dem Abrücken von einer Trinitätslehre, die bei der Entfaltung der unterschiedlichen Loci (abgesehen von der Gotteslehre) einen latenten Binitarismus aufwies, hin zu einer konsequenteren Gleichstellung des Geistes, kam es zu einem Verständnis der Dreieinigkeit, das stärker auf relationalen und egalitären Begriffen beruhte. Neben dem sich für die Kirche daraus ableitenden Anspruch, dieser göttlichen Koinonia gleichgestaltet zu sein, lieferten die horizontalen und an den Charismen orientierten Strukturen der Pfingstkirchen den empirischen Impuls für eine Ekklesiologie, die von gegenseitiger Liebe und grundsätzlicher Egalität, bei gleichzeitiger Beibehaltung unter-

126 Eine implizite Ekklesiologie findet sich immerhin bei dem Missiologen Hodges, der den Sendungsauftrag der Kirche herausarbeitet und zugleich als exemplarisch für die frühen pfingstlichen Überlegungen zum Kirchenbegriff gelten kann, s. HODGES, Melvin L.: *A Theology of the Church and Its Mission: A Pentecostal Perspective*. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1977.

127 Perspectives on Koinonia: The Report from the Third Quinquennium of the Dialogue Between the Pontifical Council for Promoting Christian Unity and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders 1985–1989. In: *Information Service* 75, Nr. 4 (1990), S. 179–191; KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: *Ad Ultimum Terrae: Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1990–1997)*. Frankfurt am Main: Lang, 1999 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 117).

schiedlicher Funktionen, geprägt ist. Dies hatte weitreichende Konsequenzen für den Amtsbegriff, ebenso wie für die urprotestantische Forderung nach einem Priestertum aller Gläubigen.¹²⁸ Als Beispiel für eine solche Verschränkung einer relationalen Trinitätslehre mit einem dynamischen Kirchenbegriff kann Andy Lords kürzlich erschienene Arbeit angesehen werden, die fragt, wie ein Kirchenbegriff konzipiert werden kann, der Kirche sowohl als strukturierte Einheit als auch als kontextuelle Mannigfaltigkeit versteht. Lord entwickelt seine Ekklesiologie im Dialog mit Netzwerktheorien, deren Betonung von Relationalität er mit der perichoretischen Beziehungsstruktur der Trinität parallelisiert. Fluchtpunkt ist eine missionarische Kirche, die sich in ständiger Dynamik befindet und somit zwischen Pluralität und Uniformität vermitteln kann.¹²⁹

Als eschatologische Ekklesiologie kann Frank Macchias Ansatz bezeichnet werden.¹³⁰ Dieser nimmt stark auf Miroslav Volfs Arbeiten Bezug und bettet die Ekklesiologie in einen erweiterten Begriff der Geisttaufe und in eine Reich-Gottes-Theologie ein. Die geistgetaufte Kirche ahmt laut Macchia den geisttaufenden Gott nach, der sich als trinitarische Koinonia offenbart hat. Analog zur göttlichen Koinonia, die durch die perichoretische Koinhärenz der trinitarischen Personen konstituiert ist, wird die Kirche durch die in der Geisttaufe stattfindende Einwohnung Gottes im Menschen konstituiert, d. h. sie wird als Koinonia begründet, die Zeichen der Gnade in einer gefallenen Welt verkörpert. Ebenso wie in der Geisttaufe ein Untertauchen in den Strom des Geistes stattfindet, der alles benetzt, zugleich aber die individuelle Identität nicht auslöscht, so stellt die geistgetaufte Kirche eine vielseitige, differenzierte und polyphone Erneuerungsgemeinschaft dar. Als solche verkündigt die Kirche das Reich Gottes und ist Abbild der Trinität und des kommenden Reiches. Sie

128 Eine der einflussreichen Ekklesiologien, die zu dieser Art von Wandel im Kirchenverständnis führte, war Miroslav Volf's Entwurf einer Kirche „nach dem Ebenbild“ der Trinität, s. VOLF, Miroslav: *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998 (Sacra Doctrina). Eine andere einflussreiche und noch stärker auf die Pneumatologie zurückgehende Ekklesiologie stammt von dem baptistisch-charismatischen Theologen Clark Pinnock. Weil Kirche, Geist und Heil nicht voneinander getrennt werden könnten, behandelte er die Ekklesiologie in seiner dogmatischen Skizze vor der Soteriologie und im Anschluss an die pneumatologische Christologie. Innerhalb dieser Verortung konnte er dann die Kirche vom Geist her definieren, der ihr innewohnt und in sakramentaler und charismatischer Gestalt in der Kirche gegenwärtig ist, um diese zur Mission zu bevollmächtigen, s. die entsprechenden Abschnitte in PINNOCK: *Flame of Love*.

129 Anhand von Yongs fundamentalpneumatologischen Kategorien der Erstheit, Zweitheit und Drittheit versucht Lord eine Netzwerktheorie zu entwickeln, die auf einem pragmatischen Realismus basiert, der wiederum pneumatologisch fundiert ist (die Leitfigur hier ist Yongs Postulat der pneumatologischen Imagination), s. LORD, Andy: *Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*. Leiden: Brill, 2012.

130 MACCHIA: *Baptized in the Spirit*, Kap. 5; MACCHIA, Frank D.: Signs of Grace in a Graceless World. In: SYNAN, Vinson (Hg.): *Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century*. Charisma Media, 2011, S. 141 – 158.

ist jedoch nicht mit der *basileia tou theou* identisch, weshalb ihr immer nur der Charakter des Vorletzten zukommt.¹³¹

In teilweise expliziter Kritik an diesen fundamentalen Entwürfen versuchen andere Autoren, anhand konkreter Kirchenforschungen zu Denominationen und Bewegungen die Möglichkeiten und Grenzen der pfingstlichen Ekklesiologie auszuloten. Clifton Shanes Monographie etwa wendet sich gegen Ekklesiologien die *in abstracto* formuliert werden und versucht, anhand von elaborierten sozialwissenschaftlichen Methoden die Ekklesiologiegeschichte der Assemblies of God in Australien nachzuzeichnen,¹³² während David Moore die charismatische Shepherding-Bewegung in den USA untersucht.¹³³

Die beiden für diesen Sammelband ausgewählten Beiträge zur Ekklesiologie stammen zum einen von dem systematischen Theologen Terry L. Cross, der in Princeton zu Karl Barths Dialektik promoviert wurde, und zum anderen von dem in Cambridge promovierten Simon K. Chan aus Singapur. Damit sind zwei Ansätze gewählt worden, die kaum gegensätzlicher sein könnten. Während Cross eine Ekklesiologie der unmittelbaren Erfahrung des Geistes vorschlägt, formuliert Chans Ekklesiologie eine Ontologie der Kirche. Cross schlägt unter der Frage, *Sind Pfingstler Evangelikale Christen? Eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten*¹³⁴ eine von der

131 Grobe Züge einer Art ökumenischer Lehre von der Kirche findet sich in den Arbeiten Kärkkäins, insbesondere in seiner als Lehrbuch veröffentlichten Einleitung zu zeitgenössischen Ekklesiologien. Hier diskutiert Kärkkäinen die *notae ecclesiae*, wie sie in den unterschiedlichen christlichen Traditionen verstanden werden, und versucht, diese dann in einem wesentlich knapperen Teil pneumatologisch umzudeuten, so dass sie möglichst viel Konsenspotential bieten – eine Methode, die allerdings eher für Pfingstler vorteilhaft ist als für andere Gemeinschaften, die eine längere geschichtsträchtige ekklesiologische Tradition berücksichtigen müssen; s. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: *An Introduction to Ecclesiology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002, vgl. auch KÄRKKÄINEN, Veli-Matti; YONG, Amos: *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*. Lanham, MD: University Press of America, 2002.

132 Anhand der unterschiedlichen Phasen und Übergangsmomente zeigt er verschiedene kirchliche, soziokulturelle und autoritätsbedingte Dynamiken nach, die er mit den jeweiligen Ekklesiologien unter besonderer Berücksichtigung der pneumatischen Momente korreliert, und liefert somit eine konkrete Fallstudie zur Entwicklung der kontextuellen Ekklesiologie des größten pfingstlichen Kirchenbunds in Australien, s. SHANE, Clifton: *Pentecostal Ecclesiology: A Methodological Proposal for a Diverse Movement*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 15 (2007), S. 213 – 232; CLIFTON, Shane: *Pentecostal Churches in Transition: Analysing the Developing Ecclesiology of the Assemblies of God in Australia*. Leiden: Brill, 2009 (Global Pentecostal and Charismatic Studies 3).

133 Moores Untersuchung kann als eine Art empirische Ekklesiologie bezeichnet werden. Sie fragt nach ekklesiologischen Konzepten, die zur Begründung und Leitung der Bewegung ins Feld geführt wurden, und analysiert die unterschiedlichen Brüche und Turbulenzen der Bewegung, auf der Grundlage abermals anderer ekklesiologischer Konzepte, die zur Erklärung und Überwindung jener Krisen hervorgetreten sind; s. MOORE, S. David: *The Shepherding Movement Controversy and Charismatic Ecclesiology*. London: T&T Clark, 2003 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 27).

134 CROSS, Terry L.: Sind Pfingstler Evangelikale? Eine Betrachtung der Theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten. In: *Freikirchenforschung* 19 (2010), S. 114 – 138.

Geisterfahrung ausgehende genuin pfingstlich-theologische Methode vor, die sich von einer evangelikalischen Art zu theologisieren unterscheidet, und führt diese *in actu* an der Formulierung einer Lehre von der Kirche vor.¹³⁵ Die Kirche wird dabei als das Volk der unmittelbaren Gegenwart und Macht Gottes definiert, die wesentlich trinitarisch konzipiert und essentiell missionarisch ist. Die als Kirche versammelten Menschen, die eine direkte Begegnung mit Gottes Geist bezeugen, spiegeln Cross zufolge die Trinität, die sich in Liebe und Erbarmen zu den Ausgestoßenen der Gesellschaft ausstreckt. Mission sei somit nicht eine bloße Praxis, sondern ein konstitutiver Wesenszug der Kirche. Dennoch vermittele die Kirche aber nicht die Gegenwart Gottes, sondern diejenigen, die ihr angehören, haben Anteil an der Gegenwart Gottes, wodurch Cross trotz seiner ökumenischen Ausrichtung eine Distanz zum katholischen Kirchenverständnis aufbaut.

Ein gänzlich anderer Ansatz liegt in Chans Entwurf *Die Kirche und die Entwicklung der Lehre*¹³⁶ vor. Während alle bisher vorgestellten Ekklesiologien mit einem soziologischen Kirchenbegriff arbeiten und die Kirche als *corpus permixtum* verstehen, der die Zeichen seiner Unvollkommenheit trägt und darauf wartet, im Eschaton von der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus abgelöst zu werden, geht Chan von einer Ontologie der Kirche aus, welche die Kirche als schon vor der Schöpfung geschaffen und darum auch als Ziel der Schöpfung ansieht. Die Kirche ist somit der *totus Christus*, und der *totus Christus* in der Welt ist die Kirche, die folglich im Besitz der göttlichen Wahrheit ist. Als solche sei sie dazu aufgerufen, um ihrer selbst und um der Welt willen Lehrsätze zu formulieren, die allerdings durch die Liturgie, Spiritualität und Praxis geerdet werden und über die gegenseitige Bedingtheit von Liturgie und Dogmatik (*lex orandi lex credendi*) in ständiger Erneuerung sind. Diese Wechselbeziehung führt somit eine entscheidende pneumatische Dynamik in einen ansonsten sehr ahistorischen und autoritär wirkenden Kirchenbegriff ein.

Ähnlich wie bei der Ekklesiologie festgestellt, ist eine theologische Reflexion zur Ökumene, die über die Ebene der unmittelbaren Ortsgemeinde hinausgeht, noch relativ jung. Zwar hatte Hollenweger eine ökumenische Wurzel der Pfingstbewegung postuliert und ihr damit *ab ovo* ökumenischen Charakter zugesprochen,¹³⁷ aber die akademisch-theologische Pfingstpubli-

135 Vgl. Cross, Terry L.: *The Church: A People of God Presence and Power*, im Erscheinen; Cross: *Are Pentecostals Evangelicals*.

136 CHAN, Simon: *The Church and the Development of Doctrine*. In: *Journal of Pentecostal Theology* 13, Nr. 1 (2004), S. 57–77. Vgl. a. CHAN, Simon: *Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology*. In: *Pneuma* 22 (2000), S. 177–208; *Liturgical Theology: The Church as Worshipping Community*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006; *Pentecostal Ecclesiology: An Essay on the Development of Doctrine*. Blandford Forum: Deo Publishing, 2011; CHAN, Simon: *The Use of Prosper's Rule in the Development of Pentecostal Ecclesiology*. In: *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, Nr. 4 (2011), S. 305–317.

137 HOLLENWEGER: *Charismatisch-pfingstliches Christentum*.

kationen hierzu setzen erst mit der wissenschaftlichen Untersuchung und Aufarbeitung der Dialogrunden zwischen der römisch-katholischen Kirche und einigen Vertretern der Pfingstbewegung ein.¹³⁸ Veli-Matti Kärkkäinen's Monographien stellen die bisher reifsten und gründlichsten Ausarbeitungen dazu dar. Unter dem Motto *Spiritus ubi vult spirat* trägt Kärkkäinen wichtige Gesprächsphasen von 1972 bis 1989 zusammen und untersucht die den Dialogrunden zugrunde liegende und in wandelnder Weise hervortretende Pneumatologie der Teilnehmer.¹³⁹ Die zweite Monographie behandelt die vierte Dialogrunde, die das brisante Thema „Proselytismus“ zum Gegenstand hatte.¹⁴⁰ Eine kompakte Darstellung der letzten Dialogrunde, welche die Frage „Wie wird man Christ?“ thematisierte, bietet ein Aufsatz von Cecil Robeck, der den Versuch einer rückblickenden Bewertung der gesamten Dialogrunden unternimmt und den Reife- und Entwicklungsprozess darstellt, den die pfingstliche Theologie aus seiner Sicht dabei durchlaufen hat.¹⁴¹ Dialogrunden

138 Überblicke zu den Dialogrunden und Abschlussberichten finden sich bei Arnold Bittlinger (inklusive der Vorgespräche für die Jahre 1972–1976), die Themen waren unter anderem Geisttaufe, Initiation und Geistesgaben, Taufe, Schriftverständnis, s. BITTLINGER, Arnold: *Papst und Pfingstler: Der Römisch Katholisch – Pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz*. Frankfurt am Main: Lang, 1978; und bei Jerry Sandidge (das zweite Quinquennium 1977–1982), die Themen waren hier Zungenrede, Schrift und Tradition, Glaube und Vernunft, Heilung, Kirche und Gemeinde, Tradition und Traditionen, sowie erste Annäherungen an die besonders kontroverse Frage der Mariologie, s. SANDIDGE, Jerry L.: *Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1977–1982): A Study in Developing Ecumenism*. Frankfurt am Main: Lang, 1987. Der Originalwortlaut sämtlicher Abschlussberichte findet sich z. B. in dem vom Pontifical Council for Promoting Christian Unity herausgegebenen *Information Service* und in *Pneuma* 12/2 (1990). Eine deutschsprachige Sammlung der ersten vier Abschlussberichte ist von Norbert Baumert und Gerhard Bially herausgegeben worden, s. BAUMERT, Norbert; BIALLY, Gerhard: *Pfingstler und Katholiken im Dialog: Die vier Abschlussberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren*. Düsseldorf: Charisma-Verlag, 1999.

139 KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: *Spiritus Ubi Vult Spirat: Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972–1989)*. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1998 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 42). Von katholischer Seite ist insbesondere die Dissertation des Theologen Paul Lee zu nennen, die sich auch mit dem Dritten Quinquennium beschäftigt und die jeweiligen Ekklesiologieverständnisse der Gesprächspartner herausarbeitet, bisher aber noch nicht in Buchform erschienen ist (LEE, P. D.: *Pneumatological Ecclesiology in the Roman Catholic-Pentecostal Dialogue: A Catholic Reading of the Third Quinquennium (1985–1989)*. (unveröffentl. Dissertation): Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1994).

140 KÄRKKÄINEN: *Ad Ultimum Terrae: Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1990–1997)*.

141 ROBECK, Cecil M. Jr.: „On Becoming a Christian“: An Important Theme in the International Roman Catholic – Pentecostal Dialogue. In: *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements* 7, Nr. 2 (2009), S. 1–28. Mit dem Nestor des pfingstlich-ökumenischen Dialogs, dem in ökumenischen Kreisen als Mr. Pentecost bekannten David DuPlessis, hat sich neuerdings Joshua Ziefle beschäftigt. Anhand der unterschiedlichen Phasen des Verhältnisses zwischen DuPlessis und seiner Pfingstkirche, den Assemblies of God, gelingt es Ziefle, das ambivalente Verhältnis der Assemblies of God zur charismatischen Bewegung zu beschreiben. Ohne in Polemik abzuleiten, untersucht Ziefle die internen Kontroversen und die kirchenpolitischen Entscheidungen – von DuPlessis' Ausschluss aus der Denomination, die ihn schon 1962 wegen seines hingabevollen Ökumene-

mit anderen Kirchen sind ebenfalls dokumentiert, aber bislang in geringerem Maß aufbereitet.¹⁴² Auf der akademischen Ebene ist das Gespräch zwischen

Engagements traf, bis hin zu seiner Wiederaufnahme, die 1980 eher geräuschlos stattfand, nachdem er sich einen wichtigen Namen gemacht hatte und mit internationalen Ehrenwürden mehrfach ausgezeichnet worden war. Ökumenische Hoffnungen und Visionen der frühen Pioniere eines pfingstlichen ökumenischen Dialogs werden hier ebenso in nüchterner Weise kontextualisiert und diskutiert, wie Meinungsverschiedenheiten und Desillusionierung angesichts der Macht der „Bürokratisierung und Denominationalisierung“, die sowohl im pfingstlichen Lager, als auch innerhalb der etablierten Kirchen vorherrschte; s. ZIEFLE, Joshua R.: *David Du Plessis and the Assemblies of God: The Struggle for the Soul of a Movement*. Leiden: Brill, 2012 (Global Pentecostal and Charismatic Studies 13).

- 142 Der innerpfingstliche Dialog mit den antitrinitarischen Oneness-Pfingstlern wurde in einem von der Society of Pentecostal Studies herausgegebenen Konferenzband dokumentiert, s. *28th Annual Meeting: Toward Healing Our Divisions: Reflecting on Pentecostal Diversity and Common Witness*, Springfield, MO, 11. März 1999. Die Dialogrunden des reformiert-pfingstlichen Dialogs sind, samt einiger Reaktionen dazu, das Thema einer *Pneuma*-Ausgabe (22/1, 2001). Ökumenische Gespräche zwischen Methodisten und Waldensern auf der einen Seite und Pfingstler auf der anderen haben 1998 in Italien begonnen. Diese Gesprächsrunden gehören europaweit zu den ersten dieser Art und sind in einer bisher kaum beachteten Dokumentation veröffentlicht worden, s. *Valdesi, metodisti e pentecostali in dialogo II. Presentazione di Paolo Ricca*. Torino: Claudiana, 2002 (Cinquantapagine 26). Weitere Reflexionen zu ökumenischen Verständigungen finden sich in Robecks Kommentar zur Versammlung des ÖRK in Canberra, s. ROBECK, Cecil M. Jr.: A Pentecostal Reflects on Canberra. In: NICHOLLS, Bruce J.; RO, Bong Rin (Hg.): *Beyond Canberra: Evangelical Responses to Contemporary Ecumenical Issues*. Oxford: Regnum Books, 1993, S. 108–120 und zum ÖRK-Papier „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“, s. ROBECK, Cecil M. Jr.: A Pentecostal Assessment of “Towards a Common Understanding and Vision” of the WCC. In: *Mid-Stream* 37, Nr. 1 (1998), S. 1–36; oder in Kärkkäinens Veröffentlichung, die auf die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER) abhebt und einige Impulse der neueren finnischen Lutherforschung aufnehmend eine erneute Betrachtung der lutherischen Rechtfertigungslehre im Dialog mit der Theosis-Lehre der orthodoxen Ostkirche vornimmt, s. KÄRKKÄINEN: *One with God*. Für den deutschsprachigen Bereich ist insbes. die EPD-Dokumentation der 2006 in Bonn stattgefundenen Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zu nennen, s. ARBEITSGEMEINSCHAFT CHRISTLICHER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND (Hg.): *Pfingstkirchen, Charismatische Bewegung und ACK-Kirchen im Gespräch: Was verbindet uns? Was trennt uns? Beiträge einer Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 4.–5. September 2006 in Bonn*. Frankfurt am Main: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, 2007 (Epd-Dokumentation 7), die in pfingstlichen Publikationen jedoch ebenso wenig Nachhall erfahren hat, wie die 2009 vom Verein für Freikirchenforschung (VFF) und dem Interdisziplinären Arbeitskreis Pfingstbewegung (IAKP) durchgeführte Tagung anlässlich des 100. Jahrestags der Berliner Erklärung, die im Jahreshft des VFF dokumentiert ist, s. VEREIN FÜR FREIKIRCHENFORSCHUNG: *100 Jahre Berliner Erklärung / 20 Jahre „Vereinigung“ der deutschen Freikirchen in Ost und West: Versuch einer Bilanz*. Münster, Westfalen: Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, 2010 (Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung 19). Einer der wenigen Texte, die sich aus pfingstlicher Seite aus führlich mit Ökumene in Deutschland befasst haben, findet sich in HAMPEL, Dieter; KRÜGER, Richard; OERTEL, Gerhard: *Der Auftrag bleibt: Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*. Erzhausen: Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, 2009, S. 487–542. Vereinzelt gibt es aber auch Sammelbände, wie der von Christoph Dahling-Sander herausgegebene Aufsatzband, der sich mit einzelnen Themen aus den ökumenischen Ge-

Pfingsttheologen und Gelehrten aus anderen Traditionen inzwischen selbstverständlich – ein Blick ins Inhaltsverzeichnis der erwähnten neueren Publikationen genügt, um dies zu belegen. Insbesondere fällt hier die Bezugnahme auf Theologien der orthodoxen Ostkirchen auf, was freilich an deren Pneumatologie liegt, der innerhalb der Trinitätslehre ein dynamischerer Raum zukommt.¹⁴³

Einige Topoi, die im Rahmen der Dialogrunden aufgekommen sind, haben dazu geführt, dass überhaupt erst eine theologische Reflexion bestimmter Fragestellungen und dogmatischer Loci eingesetzt hat, wie sich paradigmatisch an der innerpfingstlichen Debatte um das Sakramentsverständnis zeigen lässt. Wurde besonders von römisch-katholischer und protestantisch-lutherischer Seite auf die Sichtbarkeit von Zeichen der Gnade bzw. Gnadenmittel Wert gelegt, waren Pfingstler meistens und auf Grund ihrer Nähe zur Freikirchentradition und ohne besondere theologische Einholung einem zwinglianischen Sakramentsverständnis gefolgt. Macchias bereits erwähnter Ansatz, die Zungenrede ausgehend von der klassischen pfingstlichen Lehre des Anfangserweises bzw. des anfänglichen *Zeichens* als *sakramentales* Zeichen zu verstehen, stellt einen Weg dar, sowohl die klassische pfingstliche Lehre zu irritieren und zu erweitern, als auch ein dynamisches Zeichenverständnis einzuführen, wodurch sein Sakramentsbegriff ökumenisch fruchtbar und anschlussfähig wird, ohne in ein *ex-opere-operato*-Verständnis abzugleiten.¹⁴⁴ Terry Cross hingegen lässt sich stärker von der reformierten Theologie inspirieren und nimmt dazu die Gegenposition ein.¹⁴⁵ Obgleich auch aktiv im ökumenischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche engagiert, kommt der Sichtbarkeit der Gnade(nmittel) bei Cross kein besonderer Wert zu. Vielmehr bezeichnet er Stanley Grenz folgend Sakramente als „acts of commitment“ des Gläubigen und hebt somit – besonders im Gegensatz zur rö-

sprächsrunden bzw. Begegnungen zwischen Pfingstbewegung und Ökumene beschäftigt und mitunter auch deutschsprachige Beiträge von Angehörigen der pfingstlich/charismatischen Bewegung enthält, s. DAHLING-SANDER, Christoph: *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung*. Frankfurt am Main: Lembeck, 2001 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 71). Ein Aufsatzband, der sich von der Außenperspektive mit der Pfingstbewegung befasst, ist GEMEINHARDT, Alexander F.: *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

- 143 Vgl. exemplarisch KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

- 144 MACCHIA: Tongues as a Sign. Die Statik und Tendenz zur Institutionalisierung, die bei der römisch-katholischen Sakramentenlehre besteht, welche Wert auf die Sichtbarkeit der Gnade legt, umgeht Macchia, indem er ausgerechnet ein verhältnismäßig irrationales und ikonoklastisches Zeichen, nämlich die Zungenrede, als dynamisches Zeichen mit sakramentalen Charakter konzipiert. Sakramentalität ist hier demnach im Sinne einer unberechenbaren und souveränen Theophanie zu verstehen, durch die Gott im Heiligen Geist seine Gnade realpräsentisch erfahrbar macht. Die in dieser Sakramentologie implizierte Dimension der Gemeinschaftlichkeit dient Macchia schließlich dazu, den an die Pfingstbewegung häufig herangetragenen Schwärmeri- und Subjektivismus-Vorwurf zurückzuweisen.

- 145 CROSS: *The Church*.

misch-katholischen und lutherisch-protestantischen Sakramentenlehre – die partizipatorische und im Rekurs auf Karl Barth auf eine Mündigkeit des Gläubigen abzielende Dimension des Sakramentsereignisses hervor. Gleichzeitig versucht Cross aber auch über Barth hinaus zu gelangen, indem er versucht, dessen vermeintliche noetische bzw. kognitive Engführung, die im aufklärerisch verstandenen Mündigkeitsbegriff eingeschrieben ist, zu sprengen und dabei auch die Dichotomie zwischen aktivem und passiven Sakramentsverständnis – sowohl auf der Seite des „Empfängers“ als auf jener der „res“ – aufzubrechen. In dieser Hinsicht war auch die von der Church of God (Tennessee) praktizierte Fußwaschung Gegenstand fruchtbarer Debatten. Der aus der Church of God stammende Theologe Christopher Thomas stellte in seiner Konzipierung der Fußwaschung als Sakrament faktisch einen Mittelweg zwischen Macchia und Cross dar, indem er in der als symbolisierende Erneuerungsaktion bzw. als wiederholte Reinigung verstandenen Fußwaschung den Aspekt der gespendeten Gnade bzw. des Gnadenaneignungsmoments bezeichnete, welcher weder im aktiven noch im passiven Modus restlos artikuliert werden kann.¹⁴⁶

Ein weiteres Beispiel dafür, wie Pfingstler aus der Erfahrung der Dialogbegegnungen heraus die eigene pfingstliche Tradition und Praxis mit den Begriffen anderer Traditionen untersuchen, stellt der für diesen Band ausgewählte Beitrag Veli-Matti Kärkkäinen mit dem Titel *Die Pfingstbewegung und der Anspruch auf Apostolizität: Ein Essay zur ökumenischen Ekklesiologie*¹⁴⁷ dar, der sich an den Apostolizitätsbegriff heranwagt. Zugleich illustriert dieser Beitrag Kärkkäinens einen pfingstlich-ökumenischen Ansatz, der sich dadurch auszeichnet, dass er einen ökumenischen Ort wählt und ausgehend von diesem eine umfassende Relecture der Quellentexte sämtlicher Traditionen zu dem jeweiligen Ort vornimmt.¹⁴⁸ Auf gelehrte Weise provoziert Kärkkäinen das durch starke Ablehnung geprägte pfingstliche Verständnis der römisch-katholischen apostolischen Sukzession, indem er letztere in den Begriffen des urpfingstlichen Ideals einer Rückkehr zum apostolischen Christentum darstellt. Der Fluchtpunkt liegt darin, eine Komplementarität des auf charismatischer Begabung beruhenden Verständnisses von Apostolizität mit Konzepten der Apostolizität und Ämtersukzession herauszustellen. Kärkkäinen zieht dazu sowohl Dokumente beider Traditionen als auch die Ergebnisse aus den

146 THOMAS, John C.: *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*. Sheffield: JSOT Press, 1991. In einem Rezensionssatz setzt sich Macchia kritisch mit Thomas auseinander und plädierte für eine erweiterte Sakramentologie unter Aufnahme der Zungenrede und Handauflegung, s. MACCHIA, Frank D.: Is Footwashing the Neglected Sacrament? A Theological Response to John Christopher Thomas. In: *Pneuma* 19, Nr. 2 (1997), S. 239 – 250.

147 KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: Pentecostalism and the Claim for Apostolicity: An Essay in Ecumenical Ecclesiology. In: *Evangelical Review of Theology* 25, Nr. 4 (2001), S. 323 – 336.

148 S. dazu auch der Sammelband pneumatologischer Abhandlungen zur Ekklesiologie, Soteriologie und Missionstheologie, den er zusammen mit Amos Yong herausgegeben hat (KÄRKKÄINEN/YONG: *Toward a Pneumatological Theology*).

ökumenischen Dialogsrunden zwischen der römisch-katholischen Kirche und Vertretern der pfingstlich/charismatischen Bewegung heran (an denen er selbst aktiv beteiligt war). Im abschließenden Teil formuliert Kärkkäinen ein Plädoyer für ein konziliares Verständnis von Apostolizität. Das Pfingsterlebnis der urchristlichen Gemeinde und die pfingstlichen Erfahrungen der Gegenwart des Geistes sind Kärkkäinen zufolge der Schlüssel für eine Überwindung konfessioneller Differenzen, unter Beibehaltung der jeweiligen Charakteristika, Traditionen und Ausdrucksweisen, denn die Auffassung der Freiheit im Geist dürfe – trotz aller Freude an der Spontaneität – eine besondere Geistbegabung bestimmter Ämter nicht a priori ausschließen.

Als Gegenbeispiel für einen Ökumeneansatz, wie er bei Kärkkäinen zu finden ist, kann abschließend der bereits erwähnte Wolfgang Vondey angeführt werden, der für eine radikale Entgrenzung plädiert. Die Pfingstbewegung solle ihre Identität als Identitätsspiel verstehen, um ihren dynamischen Bewegungscharakter nicht zu verlieren. Um ihrer selbst willen sollte die Pfingstbewegung also „über die Pfingstbewegung hinaus[gehen]“.¹⁴⁹ Das bedeutet im Hinblick auf eine ökumenisch-pfingstliche Ekklesiologie und Sakramentologie – so Vondey –, dass diese von der Eucharistie aus gedacht werden: Abendmahlstheologie bedeutet bei Vondey wiederum radikale Gastfreundschaft, die aus der Krise der eigenen Identität heraus zu einer grenzenlosen Offenheit gelangt.¹⁵⁰

Mission, Eschatologie und interreligiöser Dialog

Das Anliegen der Mission stand ohne Zweifel von Anfang an im Zentrum der Pfingstbewegung, die sich schnell entlang der bereits etablierten Netzwerke der Glaubensmissionen ausbreitete.¹⁵¹ Dabei war die pfingstliche Mission vor

149 VONDEY: *Beyond Pentecostalism*.

150 VONDEY, Wolfgang: Pentecostal Ecclesiology and Eucharistic Hospitality: Toward a Systematic and Ecumenical Account of the Church. In: *Pneuma* 32, Nr. 1 (2010), S. 41 – 55. Ein weiteres, etwas weniger radikales Gegenbeispiel stellt der Ansatz von Vondeys Fakultätskollegen Amos Yong dar. Seine Herangehensweise zeichnet sich durch eine gewagte, oftmals jedoch nur programmatische Kreativität aus. Yong versteht Ökumene – im Einklang mit seinem Grundaxiom, demzufolge Pfingsten unterschiedliche Zungen bedeutet, die durch den Geist jedoch zu einer geordneten Verständigung gelangen – als Überwindung jeglicher Grenzen, egal ob wissenschaftlich-disziplinäre Grenzen, Geschlechter- und ethnische Grenzen, religiöse Grenzen usw. Ökumene, und vor allem die vom Geist aufgetragene Verpflichtung zur Ökumene hat somit neben dem vereinigenden einen befreienden Charakter, s. YONG: *Spirit Poured Out*.

151 Die Geschichte und Theologie der pfingstlichen Mission ist in jüngerer Zeit vor allem von Allan Anderson und Gary McGee anhand von Primärquellen untersucht worden, wobei beide die von Anfang an globale Prägung der pfingstlichen Mission betonen, s. MCGEE, Gary B.: *“This Gospel ... Shall Be Preached”: A History and Theology of Assemblies of God Foreign Missions to 1959*. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1986; MCGEE, Gary B.: *“This Gospel ... Shall Be*

allem von zwei Ideen getrieben: erstens der Möglichkeit der Xenolalie, also der durch den Heiligen Geist für die Mission unmittelbar gegebenen Fähigkeit, eine fremde Sprache zu sprechen, und zweitens der Naherwartung der Parousie, die missionarisches Handeln umso dringender erscheinen ließ. Während das Postulat der Xenolalie zur zügigen Weltmission vor dem einbrechenden Gericht sich sehr bald als unrealistisch erwies und nur noch gelegentlich in Form von Anekdoten reaktiviert wurde, blieb die eschatologische Naherwartung lange erhalten und führte zu einem Missionsverständnis, das hauptsächlich an effektiven Methoden zur weltweiten Evangelisation in kürzester Zeit interessiert war.

Die frühe pfingstliche Missionstheologie war darum vorrangig an funktionierender Praxis orientiert, was einen deutlichen pragmatischen Zug begründete, der in Teilen bis in die Gegenwart anhält. Bereits 1953 wurde von Melvin Hodges die erste Missionstheologie eines Pfingstlers vorgelegt, die sich zu einem mehrfach aufgelegten Handbuch für pfingstliche Mission entwickelte.¹⁵² Das Buch ist vor allem ein stark an Roland Allen angelehntes Plädoyer für indigene Kirchen, und nur das kurze letzte Kapitel trägt eine explizit pfingstliche Note in der Behauptung, dass die Ausgießung des Heiligen Geistes eine indigene Kirche besonders befördere. Ein ausgeprägter Pragmatismus fand sich auch in der deutlich späteren sogenannten Gemeindegrowthbewegung, welche die Pfingstkirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas zum Entwicklungsmodell für die westliche Kirchenwelt erhob, in Kombination mit einer triumphalistischen Missionstheologie und der Idee der „geistlichen Kampfführung“, durch welche die Mission eher als strategische und exorzistische Überwindung weltlicher Widerstände begriffen wurde.¹⁵³ Paul Pomerville setzte diese Reihe der praxisorientierten Missionstheologie fort, war aber anders als Hodges und Wagner an einer stärkeren Reflexion des pfingstlichen Beitrags zur allgemeinen Missionstheologie interessiert, wor-

Preached? A History and Theology of Assemblies of God Foreign Missions Since 1959. Springfield, MO: Gospel Publishing House, 1989; MCGEE, Gary B.: *Miracles, Missions, and American Pentecostalism.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010 (American Society of Missiology series, no. 45); ANDERSON: *Spreading Fires*; ANDERSON, Allan H.: *To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

152 HODGES, Melvin L.: *On the Mission Field: The Indigenous Church.* Springfield, MO: The Gospel Publishing House, 1953.

153 S. v. a. MCGAVRAN, Donald A.: *Understanding Church Growth.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970; WAGNER, C. Peter: *Look Out! The Pentecostals Are Coming.* 1st ed. Aufl. Carol Stream, IL: Creation House, 1973; KRAFT, Charles H.: *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of the Supernatural.* Ann Arbor, MI: Vine Books, 1989; WAGNER: *Third Wave*; WAGNER, C. Peter: *Lektionen aus der weltweiten Erweckung Vollmacht im Gemeindeaufbau.* Mainz-Kastel: Projektion J Verlag, 1990; WAGNER, C. Peter; PENNOYER, Fredrick Douglas (Hg.): *Wrestling with Dark Angels: Toward a Deeper Understanding of the Supernatural Forces in Spiritual Warfare.* Ventura, CA: Regal Books, 1990; WAGNER, C. Peter: *Breaking Strongholds in Your City.* Tunbridge Wells: Monarch, 1993.

unter er vor allem die Betonung einer strategischen Praxis gegenüber einem rationalistischen „Theologisieren“ verstand, sowie die Korrektur einer zu starken Betonung der sozialen Arbeit auf Kosten der Evangelisation und die Überwindung nationaler Partikularismen durch den Geist.¹⁵⁴ In ähnlicher Weise warnte auch Grant McClung in seiner Anthologie pfingstlicher Dokumente zur Mission (Predigten, Zeugnisberichte usw.) vor einem „Abrutschen in die Theologie“ und fortschreitender Institutionalisierung;¹⁵⁵ ebenso sind auch jüngere Publikationen eher an einer unmittelbaren Gewinnung missionarischer Praktiken aus der Bibel interessiert, als an einem Dialog mit der etablierten Missionstheologie.¹⁵⁶

Doch neben diesen praxisorientierten und dezidiert antitheologischen Publikationen, entstanden seit den frühen 1990er Jahren auch grundlegende missionstheologische Erörterungen in der Pfingstbewegung, zunächst in Sammelbänden und seit der Jahrtausendwende auch verstärkt in Monographien. Neben etlichen geographisch oder thematisch zentrierten Aufsatzbänden,¹⁵⁷ ist hier vor allem eine grundlegend konzipierte und vielfach rezipierte Anthologie pfingstlicher Missionstheologien zu nennen, die Murray Dempster, Byron Klaus und Douglas Petersen herausgegeben haben.¹⁵⁸ Zentrales Anliegen des Bandes ist die Entwicklung der Lehre vom Gottesreich als Grundlegung der Missionstheologie, von der aus Fragen der kulturellen und religiösen Kontextualisierung sowie der ökumenischen Zusammenarbeit breiter entwickelt werden als in den praxisorientierten Ansätzen.¹⁵⁹ In ähnlicher Weise sind die von dem finnischen Pfingsttheologen Veli-Matti Kärkäinen herausgegebenen Aufsätze daran interessiert, die pfingstliche Missi-

154 POMERVILLE, Paul A.: *The Third Force in Missions: A Pentecostal Contribution to Contemporary Mission Theology.* Peabody, MA: Hendrickson, 1985.

155 McCLUNG, Grant (Hg.): *Azusa Street and Beyond: Pentecostal Missions and Church Growth in the Twentieth Century.* South Plainfield, NJ: Bridge Publishing, 1986.

156 Vgl. MA, Julie C.: *Mission Possible: Biblical Strategies for Reaching the Lost.* Milton Keynes: Paternoster Press, 2005; YORK, John V.: *Missions in the Age of the Spirit.* Springfield, MO: Logion Press, 2000.

157 JONGENEEL, J. A. B. (Hg.): *Pentecost, Mission, and Ecumenism: Essays on Intercultural Theology: Festschrift in Honour of Professor Walter J. Hollenweger.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 75); MA, Wonsuk; MA, Julie C. (Hg.): *Asian Church and God's Mission: Studies Presented in the International Symposium on Asian Mission in Manila, January 2002.* Mandaluyong City: OMF Literature Inc., 2003; ANDERSON, Allan H.; TANG, Edmond (Hg.): *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia.* Oxford: Regnum Books, 2005; BRENNEMAN, B.; BROOKMAN, William Robert; MUHOVICH, N. (Hg.): *Java & Justice: Journeys in Pentecostal Missions Education.* Minneapolis, MN: North Central University Press, 2006; KALU, Wilhelmina; WARIBOKO, Nimi; FALOLA, Toyin (Hg.): *African Pentecostalism: Global Discourses, Migrations, Exchanges, and Connections.* Asmara: Africa World Press, 2010 (The Collected Essays of Ogbu Uke Kalu 1).

158 DEMPSTER, Murray W.; KLAUS, Byron D.; PETERSEN, Douglas (Hg.): *Called & Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective.* Peabody, MA: Hendrickson, 1991.

159 Vgl. auch den späteren missionstheologisch zentrierten, aber breiter aufgestellten Band der selben Herausgeber: DEMPSTER, Murray W.; KLAUS, Byron D.; PETERSEN, Douglas (Hg.): *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel.* Oxford: Regnum Books, 1999.

onstheologie neu von verschiedenen Themen der kontextuellen Theologie her zu denken, und so eine globale pfingstliche Theologie zu entwickeln.¹⁶⁰ Mit in diesen Themenkreis gehört zudem die gerade im Blick auf Pfingstkirchen lebhaft geführte Debatte zur sogenannten „reverse mission“, einer Missionsbewegung vom globalen Süden nach Europa und Nordamerika, deren Ausmaß und theologische Implikationen allerdings sehr unterschiedlich eingeschätzt werden.¹⁶¹

Der wahrscheinlich wichtigste systematisch-theologische Impuls für eine Neuformulierung pfingstlicher Missionstheologie kam aber aus der Eschatologie. Denn nachdem sich auch die Pfingstbewegung wie viele andere christliche Traditionen vor ihr auf das Ausbleiben der Parousie einstellen musste und zunächst in ihrer Eschatologie Formen des evangelikalten Dispensationalismus übernommen hatte, begannen pfingstliche Gelehrte seit den 1990er Jahren im Rückbezug auf das eigene Erbe, eine eigene pfingstliche Artikulation des Eschatons zu entwickeln. Dabei protestierten sie gegen die Übernahme der dispensationalistischen Reduktion des Eschatons auf die Wiederkunft Christi und wiesen darauf hin, dass die frühe Pfingstbewegung die Geistausgießung als einen proleptischen Einbruch des kommenden Gottesreichs in die Gegenwart verstanden hatte. So wies William Faupel auf die Zentralität der millenaristischen Naherwartung für die frühe Pfingstbewegung hin, die in Geisttaufe, Zungenrede, Heilung und Versöhnung das Handeln Gottes in der letzten Zeit erblickte, und forderte die Rückkehr zu dieser millenaristischen Vision.¹⁶² Ebenso arbeitete Stephen Land die Spannung zwischen dem „schon jetzt und noch nicht“ als eschatologisches Zentrum der pfingstlichen Spiritualität heraus, nämlich als eine apokalyptische Vision, die schon jetzt eine durch den Geist vermittelte eschatologische Praxis des Gottesreichs ermöglicht.¹⁶³ Peter Althouse legte zehn Jahre später einen wichtigen Überblick über die in diesem Sinne argumentierenden pfingstlichen Neuansätze zur Eschatologie vor, die er systematisch-theologisch profilierte und in einen Dialog mit Jürgen Moltmanns Eschatologie brachte.¹⁶⁴ Zusammen mit

160 KÄRKKÄINEN (Hg.): *Spirit in the World*.

161 S. zur Einführung WÄHRISCH-OBLAU, Claudia: *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*. Leiden: Brill, 2009 (Global Pentecostal and Charismatic Studies 2); QUAAAS, Anna D.: *Transnationale Pfingstkirchen: Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God*. Frankfurt am Main: Lembeck, 2011; KALU, Ogbu U.: African Pentecostalism in Diaspora. In: *PentecoStudies* 9, Nr. 1 (2010), S. 9–34.

162 FAUPEL, David W.: *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996 (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series 10).

163 LAND: *Pentecostal Spirituality*.

164 ALTHOUSE, Peter: *Spirit of the Last Days: Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003 (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 25). Moltmanns Vorwort zu diesem Band ist ein wohlwollender Kommentar, der

dem pfingstlichen Exegeten Robby Waddell, der auch eine Untersuchung zur Johannesapokalypse vorgelegt hat,¹⁶⁵ gab Althouse zudem einen programmatischen Sammelband heraus, der von einer Kritik an der dispensationalistischen Eschatologie und Apokalyptik getragen ist, sowie von dem Anliegen, Eschatologie in Verbindung mit Soteriologie zu denken.¹⁶⁶ Auf der gleichen Linie liegt auch Frank Macchias eschatologische Pneumatologie der Geisttaufe, in der er die eschatologische Vollendung in Analogie zur Geisttaufe konzipiert: Die *basileia tou theou*, Gottes Reich, das Macchia als hingebungsvolle Selbstzurücknahme des Sohnes im Heiligen Geist und dessen Erhöhung durch den Vater im Geist definiert, werde am Ende der Zeit die gesamte Schöpfung umfassen. In einem bereits begonnenen und auf Vollendung harrenden Prozess werde die ganze Schöpfung in eine Teilhabe an Gottes Sein hineingenommen bzw. untergetaucht sein; und das ist es, was für Macchia Geisttaufe letztlich bedeutet. Zu Pfingsten wird laut Macchia das neue eschatologische Volk Gottes konstituiert, das im Eschaton auf „alles“ (1Kor 15,28b) ausgedehnt sein wird.¹⁶⁷ Weitere neue Monographien greifen Moltmanns und Macchias Arbeiten auf und stellen sie in einen weiteren ökumenischen bzw. biblisch-theologischen Kontext. Hierzu ist insbesondere Matthew Thompsons Eschatologie zu nennen, der im Dialog mit dem russisch-orthodoxen Theologen Sergius eine holistische und pneumatologisch orientierte Zusammenschau von Soteriologie und Eschatologie entwarf,¹⁶⁸ sowie die interdisziplinär vorgehende Monographie von Larry McQueen, der einerseits historisch vorgehend frühe pfingstliche Texte auf deren Eschatologie untersuchte und andererseits in einem exegetisch arbeitenden Kapitel die Johannesapokalypse als systematisch-theologische Quelle für die eschatologische Pneumatologie erschloss.¹⁶⁹

Der anglikanische Charismatiker Andy Lord war der erste, der diese eschatologischen Debatten für die pfingstliche Missionstheologie fruchtbar machte. Im Gegenzug zu den eher partikularen und pragmatischen Entwürfen seiner Vorgänger legte Lord einen Neuansatz einer ganzheitlichen Missions-

die Bedeutung der pfingstlichen Debatte zur Eschatologie für die etablierten Kirchen hervorhebt.

165 WADDELL: *Spirit*.

166 ALTHOUSE, Peter; WADDELL, Robby (Hg.): *Perspectives in Pentecostal Eschatologies: World Without End*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010.

167 MACCHIA: *Baptized in the Spirit*, MACCHIA, Frank D.: Das Reich und die Kraft: Geistestaufe in pfingstlerischer und ökumenischer Perspektive. In: *Evangelische Theologie* 69, Nr. 4 (2009), S. 286–299, vgl. auch MACCHIA, Frank D.: Jesus Is Victor: The Eschatology of the Blumhardts with Implications for Pentecostal Eschatologies. In: ALTHOUSE, Peter; WADDELL, Robby (Hg.): *Perspectives in Pentecostal Eschatologies*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010, S. 375–400; MACCHIA: *Signs of Grace*.

168 THOMPSON, Matthew K.: *Kingdom Come: Revisioning Pentecostal Eschatology*. Dorset: Deo Publishing, 2010.

169 MCQUEEN, Larry R.: *Toward a Pentecostal Eschatology: Discerning the Way Forward*. Dorset: Deo Publishing, 2012.

theologie vor, die in einem Verständnis des Heiligen Geistes als Vermittlungsinstanz zwischen dem Universalen (Gottes) und dem Partikularen (der Welt) begründet ist. Mission ist somit die geistgewirkte Bewegung zwischen dem eschatologischen Reich Gottes und dem unvollendeten Jetzt, zwischen Schöpfung und Kirche, zwischen Evangelium und Kontext.¹⁷⁰ Damit machte er das Ganzheitlichkeitsparadigma, das zuvor durch die Empirie vermittelt in der Soteriologie aufgenommen wurde, zum erkenntnistheoretischem Prinzip einer Missionstheologie. Lords Aufsatz in diesem Sammelband, *Missions-Eschatologie: Ein Grundgerüst für Mission im Geist*¹⁷¹, zeichnet diesen Ansatz programmatisch vor und geht dabei insbesondere auf das Verhältnis von Mission und Eschatologie ein. Im Gefolge Steven Lands weist Lord darauf hin, dass Zungenrede und Heilung für die frühe Pfingstbewegung ein „Zeichen des eschatologischen Hereinbrechens des Reiches Gottes“ war, das der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde dienen sollte. Somit sind Mission und Eschatologie in einer Reich-Gottes-Theologie miteinander verschränkt, die von sozialem Handeln sowie von der Ausübung der Geistesgaben getragen ist. Mission wird demnach als ein Werk des Geistes verstanden, das „einen Vorgesmack auf das zukünftige Reich in die heutige Welt bringt.“

Diese generellen Überlegungen Lords finden sich mittlerweile auch in stärker kontextuellen Missionstheologien, so etwa bei Wonsuk und Julie Ma, die in asiatischen Kirchen ein „tieferes und breiteres Engagement in Mission“ nachzeichnen,¹⁷² oder in der Dissertation des indischen pfingstlichen Theologen Wessley Lukose, der den Geist als Vermittlungsinstanz zwischen der universalen Mission Gottes und dem jeweiligen Kontext ansieht, womit sozioökonomische, politische und religiöse Kontextualisierung zu zentralen Themen seiner pfingstlichen Missionstheologie werden.¹⁷³ Einen anders gelagerten Ansatz der Missionstheologie hat Kirsteen Kim vorgelegt, denn sie entwickelt ihren Entwurf aus der Dynamik der Geisterunterscheidung heraus und kann damit die postkoloniale Kritik an Mission und Globalisierung sowie andere Religionen zu ihrem jeweils eigenen Recht kommen lassen.¹⁷⁴ In ihrer Theologie geht es somit nicht darum, den Heiligen Geist überall in die Mission einzuschreiben, sondern Affinitäten zwischen den in verschiedenen Kontexten zu findenden Geistern und den Charakteristika Christi zu erkennen. Mission wird so zu einer viel pluraleren Aufgabe, die in einer jeweils parti-

170 LORD, Andy: *Spirit-Shaped Mission: A Holistic Charismatic Missiology*. Milton Keynes: Paternoster Press, 2005. Vgl. auch die Erweiterung dieses Gedankens hin zu einer von dieser Mission getragenen Ekklesiologie, LORD: *Network Church*.

171 LORD, Andy: *Mission Eschatology: A Framework for Mission in the Spirit*. In: *Journal of Pentecostal Theology* Nr. 11 (1997), S. 111–123.

172 MA, Julie C.; MA, Wonsuk: *Mission in the Spirit: Towards a Pentecostal/Charismatic Missiology*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.

173 LUKOSE, Wessley: *Contextual Missiology of the Spirit*. Oxford: Regnum Books, 2013 (Regnum Studies in Mission).

174 KIM, Kirsteen: *The Holy Spirit in the World: A Global Conversation*. London: SPCK, 2007.

kularen und vorläufigen Auseinandersetzung mit anderen Religionen, Kulturen und Kontexten besteht.

Damit schlägt Kim die Brücke zur pfingstlichen Theologie der Religionen, die vor allem mit dem überaus produktiven und einflussreichen Pfingsttheologen Amos Yong verbunden ist. Bereits in seiner Dissertation entwickelte Yong eine pneumatologische Theologie der Religionen, in welcher der Geist (als Vermittlungsinstanz zwischen reiner Potentialität und der geschichtlichen Aktualität) in allen Religionen in verschiedener Intensität präsent und abwesend gedacht werden muss.¹⁷⁵ Die Frage nach der Theologie der Religionen wird so zur Frage der Geisterunterscheidung und damit zu einem genuin pneumatologischen Topos, welcher die Pfingstbewegung für den interreligiösen Dialog öffnet. Hier unterscheidet Yong drei Ebenen: phänomenologisch-erfahrungsorientiert, moralisch-ethisch und theologisch-soteriologisch. Die interreligiösen Implikationen dieser Fundamentaltheologie klingen in mehreren seiner Werke nach, insbesondere in seinem Entwurf einer pneumatologischen Dogmatik und seiner Ethik des interreligiösen Dialogs.¹⁷⁶ In jüngster Zeit hat er seinen Ansatz im buddhistisch-christlichen Dialog fruchtbar gemacht, den er dabei zu einem Dialog im Gespräch mit den Wissenschaften erweitert.¹⁷⁷ Eine weitere konkrete Ausarbeitung dieser Idee für den interreligiösen Dialog wurde jüngst von Tonie Richie vorgelegt.¹⁷⁸

Yongs Öffnung der Pfingsttheologie auf einen pneumatologischen Pluralismus hin hat eine grundlegende Bedeutung und nachhaltige Wirkung in pfingstlicher Theologie, weshalb sein Beitrag unter der Überschrift *Geist(er) unterscheidung in der Welt der Religionen: Wege zu einer pneumatologischen Theologie der Religionen*¹⁷⁹ auch am Ende dieses Sammelbands steht. Yong profiliert hier die pfingstliche Theologie auf Basis einer „robusten Trinitätstheologie“, indem er mit Irenäus Wort und Geist als gleichermaßen wirksame Vektoren des Handelns Gottes in der Welt versteht. Da der Geist aber nach dem biblischen Zeugnis als eine universale und jeweils nur qualitativ zu bestimmende Anwesenheit Gottes in allen seinen Geschöpfen und allen menschlichen Beziehungen und Gemeinschaften zu verstehen sei, ließen sich keine exklusivistischen Dualismen mehr aufrechterhalten. Interreligiöser Dialog und die Theologie der Religionen seien nur noch in kontinuierlichen Spektren

175 YONG: *Discerning the Spirit(s)*.

176 YONG: *Spirit Poured Out*; YONG: *Hospitality*.

177 YONG, Amos: *Pneumatology and the Christian-Buddhist Dialogue: Does the Spirit Blow Through the Middle Way?* Leiden: Brill, 2012 (Studies in Systematic Theology); YONG, Amos: *The Cosmic Breath: Spirit and Nature in the Christianity-Buddhism-Science Dialogue*. Leiden: Brill, 2012 (Philosophical Studies in Science and Religion 4).

178 RICHIE, Tony: *Speaking by the Spirit: A Pentecostal Model for Interreligious Dialogue*. Lexington, KY: Emeth Press, 2011 (Asbury Theological Seminary Series in World Christian Revitalization Movements in Pentecostal/Charismatic Studies 6).

179 YONG, Amos: *Discerning the Spirit(s) in the World of Religions: Toward a Pneumatological Theology of Religions*. In: STACKHOUSE, John G. (Hg.): *No Other Gods Before Me? Evangelicals and the Challenge of World Religions*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001, S. 37–61.

von An- bzw. Abwesenheit des Geistes Gottes zu denken, was sie zur Aufgabe der Geisterunterscheidung macht, die Yong als interdisziplinäre und komparative Aufgabe fasst, der man nur im Dialog gerecht werden kann. Yong setzt sich dabei sehr intensiv mit möglichen Anfragen an seine Theologie auseinander und schließt mit einem Plädoyer für eine offene und respektvolle Form der Theologie, die im jeweils anderen „die *imago dei* und [Gottes] Lebenshauch“ erkennt, und in der Christus durch den Heiligen Geist erhöht wird.

In dieses theologische Anliegen stellt sich auch der vorliegende Sammelband mit den nun folgenden Aufsätzen, in der Hoffnung, einen intensiven und gewinnbringenden theologischen Dialog mit und innerhalb der deutschsprachigen Pfingstbewegung zu befördern.