

Michael Bergunder

Mission und Pfingstbewegung

Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat sich die Pfingstbewegung zu einem der weltweit dynamischsten Elemente des Christentums entwickelt.¹ Ihre Größe und Bedeutung steht in eigenartigem Missverhältnis zu einer bisher nur ungenügenden Beachtung durch Großkirchen und akademische Theologie im Westen, insbesondere in Deutschland. Einer der tieferen Gründe für die unangemessene Vernachlässigung eines der bedeutendsten Phänomene der neuesten Kirchengeschichte dürfte in der Schwierigkeit der konzeptionellen Bewältigung liegen.

Was ist unter Pfingstbewegung genau zu verstehen? Was ist ein methodisch geeigneter Rahmen für ihre Beschreibung? Die Bandbreite ist sehr groß und bewegt sich zwischen zwei extremen Polen. Auf der einen Seite wird Pfingstbewegung, insbesondere durch Vertreter der von Weißen dominierten Pfingstkirchen in den USA, als eine Sub-Kategorie des amerikanischen Evangelikalismus verstanden.² Auf der anderen Seite wird – wie z. B. in den bekannten Statistiken von D. B. Barrett³ – ein sehr großes und äußerst divergentes Spektrum von Kirchen, Organisationen und Netzwerken (von den klassischen Pfingstkirchen bis hin zu Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und katholischen Charismatikern) als repräsentativ für die Pfingstbewegung angesehen.

Die akademische Diskussion innerhalb und außerhalb der Pfingstbewegung tendiert mehr und mehr zu diesem breiten Verständnis, und, wenn es um Statistiken geht, dann beziehen sich selbst Pfingstler, die sich anderweitig eher zu den Evangelikalen zählen, auf Barretts Angaben, wonach ca. 25 % des weltwei-

ten Christentums pfingstlich sei.⁴ Das besondere methodische Problem dieses sehr weitgefassten Verständnisses besteht jedoch darin, dass es definitiv nur schwer einholbar ist. Dies führt dazu, dass es viele Forscher für prinzipiell unmöglich halten, die Pfingstbewegung sinnvoll zu definieren. In der Tat sind konventionelle Definitionsmodi, wie sie für traditionelle Konfessions- und Freikirchen (wie z. B. Anglikanismus, Luthertum oder Methodismus) üblich sind, kaum anwendbar, denn sobald die Pfingstbewegung durch gewisse theologische Inhalte (z. B. Evangelikalismus plus Geisttaufe mit der Zungenrede als Anfangserweis) oder durch einen institutionellen Rahmen (z. B. Mitgliedskirchen der Pentecostal World Conference) bestimmt wird, werden zahlreiche Gemeinschaften und Organisationen ausgegrenzt, bei denen sich die Forschung weitgehend einig ist, dass sie sinnvollerweise zur Pfingstbewegung gerechnet werden sollten.

Ein Verzicht auf jede Art von Definition stellt aber keine befriedigende Lösung dar. Deswegen wird hier vorgeschlagen, die Pfingstbewegung als ein internationales diskursives Netzwerk zu verstehen, dessen Bestimmung dann allerdings nur nicht-essentialistisch geschehen kann. Folglich wird lediglich das gleichzeitige Vorhandensein zweier Formalkriterien gefordert, um die Pfingstbewegung zu definieren: historische Beziehungen und synchrone Interrelationen. Das erste Kriterium verlangt, das nur das als pfingstlich verstanden werden kann, was durch ein diachrones Netzwerk mit den Anfängen der Pfingstbewegung am Beginn des 20. Jahrhunderts verbunden ist. Pfingstbewegung wird damit als ein singuläres historisches Gebilde verstanden, und parallele Phänomene, die keine klaren historischen Beziehungen zur Pfingstbewegung aufweisen (z. B. katholisch-apostolische Gemeinden, Cargo-Bewegung), werden von ihr deutlich abgegrenzt. Ergänzend zur historischen Bezogenheit verlangt das zweite Kriterium eine bestehende Vernetzung innerhalb eines synchronen Netzwerkes, das Pfingstbewegung genannt wird. Nur das wird zu einem bestimmten Zeitpunkt als Pfingstbewegung verstanden, das Anteil an ein und demselben kommunikativen Netzwerk zwischen verschiedenen Kirchen, Organisationen oder Individuen hat. Dabei gilt es besonders zu beachten, dass innerhalb des

1. Es ist guter ökumenischer Brauch, für Kirchen und Bewegungen möglichst diejenigen Bezeichnungen zu verwenden, die von diesen selbst bevorzugt werden. Im deutschsprachigen Bereich sind dies vor allem »Pfingstbewegung«, »Pfingstkirchen« und »pfingstlich«. Seltener wird von deutschsprachigen Pfingstlern, in Anlehnung an den englischsprachigen Gebrauch, die Bezeichnung »Pentekostalismus« verwendet.
2. Vgl. z. B. Cecil M. Robeck Jr.: Art. National Association of Evangelicals, in: Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, hg. von Stanley M. Burgess u. a., Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 4. Aufl. 1990, 634-636. Es sei angemerkt, dass auch in der neueren soziologischen und ethnologischen Literatur oft nicht zwischen Pfingstlern und Evangelikalen unterschieden wird (vgl. z. B. Paul Freston: Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America, Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
3. Vgl. David B. Barrett: Art. Statistics, Global, in: Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, hg. von Stanley M. Burgess u. a., Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 4. Aufl. 1990, 810-830.

4. Die Statistiken beruhen meist auf Erhebungen von D. B. Barrett (vgl. zuletzt D. B. Barrett u. a. [Hg.]: World Christian Encyclopedia, Oxford 2001, 4 [Tabelle 1-1]), deren Zuverlässigkeit allerdings nur schwer zu beurteilen ist. Als Beispiele für ein breites Verständnis der Pfingstbewegung in der modernen pfingstlich-theologischen Diskussion vgl. z. B. Walter J. Hollenweger: Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen, Göttingen, 1997; Allan H. Anderson und Walter J. Hollenweger (Hg.): Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition, (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 15) Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999; Allan H. Anderson: Stetching the Definitions? Pneumatology and »Syncretism« in African Pentecostalism, in: Journal of Pentecostal Theology, 10,1 (2001), 98-119; aber vgl. auch die Kritik von Gary B. McGee: Pentecostal Missiology. Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues, in: Pneuma 16 (1994), 275-281, hier 277.

synchronen pfingstlichen Netzwerkes die Repräsentationsmacht keineswegs gleich verteilt ist, sondern von der materiellen und geistigen Ressourcendistribution abhängt, wie sich auch innerhalb des globalen Netzwerks beliebig viele Teilnetzwerke bestimmen lassen (z. B. regionale Netzwerke, konfessionelle charismatische Bewegungen, weiße amerikanische evangelikal-pfingstliche Kirchen). Weiterhin ist zu beachten, dass die Feststellung, ob eine bestimmte Kirche oder Organisation innerhalb oder außerhalb der Pfingstbewegung anzusiedeln sei, stets deskriptiv zu verstehen ist. Es ist ohne weiteres möglich, in der Vergangenheit dazugehört zu haben, oder in der Zukunft (wieder oder erstmals) dazuzugehören. Dies trifft in besonderer Weise auf grenzwertige Phänomene zu, wie z. B. die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen.⁵ Die Intensität der Kommunikation innerhalb des synchronen Netzwerkes ist dabei ebenfalls ungleich verteilt, was bedeutet, dass Pfingstbewegung zu einer fluiden und offenen Größe wird, deren Eingrenzung keineswegs eindeutig ist, die notwendigerweise eine große Zahl von Grenzfällen beinhaltet und deren Umfang und Charakter sich im Laufe der Geschichte stark verändern kann. Ihre Bestimmung ist deshalb aber keineswegs beliebig, sondern erfolgt auf der Grundlage klarer Kriterien.

Hier wird ein Verständnis der Pfingstbewegung zugrundegelegt, das nicht auf der Basis von dominanten Repräsentationsansprüchen beruht, wie dies z. B. bei einer evangelikalen Interpretation der Pfingstbewegung der Fall ist. Was die Pfingstbewegung theologisch und institutionell ausmacht, muß für jede Zeit neu untersucht werden, da es nicht möglich ist, dies vorauszusetzen oder im Vorhinein zu definieren. Von diesem breiten Verständnis der Pfingstbewegung ausgehend, soll im folgenden Praxis und Theologie der pfingstlichen Mission untersucht werden. Dabei kann es selbstredend nur darum gehen, einige wesentliche Aspekte herauszugreifen.

1. Missionarische Wurzeln der Pfingstbewegung

Die theologischen und sozialen Wurzeln der Pfingstbewegung lassen ihre tiefe Verankerung in der amerikanischen Heiligungs- und Heilungsbewegung des 19. Jahrhunderts und ihre engen Beziehungen zur Keswick-Erweckung erkennen.⁶

5. Vgl. David Maxwell: *Historicizing Christian Independency. The Southern African Pentecostal Movement c. 1908 – 60*, in: *Journal of African History* 40 (1999), 243-264; Allan H. Anderson: *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton: Africa World Press, 2001.

6. Vgl. Donald W. Dayton: *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen, New Jersey: Scarecrow, 1987; D. William Faupel: *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, (*Journal of Pentecostal*

Ihre konkrete historische Entstehung wird im allgemeinen auf zwei miteinander zusammenhängende Ereignisse in den USA zurückgeführt. Am Anfang des Jahres 1901 begannen einige Studierende in einer kleinen Bibelschule in Topeka (Kansas), in Zungen zu sprechen. Der Leiter dieser Bibelschule, Charles Parham, interpretierte diesen Vorfall als zweites Pfingsten («Spätregen»-Konzept) und wurde damit zum theologischen Wegbereiter der Pfingstbewegung, denn seine Deutung hatte entscheidenden Einfluß auf eine Erweckungsbewegung, die 1906 unter Führung des schwarzen Heiligungspastors W. J. Seymour in der Azusa Street in Los Angeles ihren Anfang nahm und zum eigentlichen Ausgangspunkt der weltweiten Pfingstbewegung wurde. Es sieht demnach so aus, als ob die Pfingstbewegung sowohl theologisch als auch im Hinblick auf den Ort ihrer Entstehung zunächst ein nordamerikanisches Phänomen darstellte. Bei genauerem Hinschauen stellt sich jedoch heraus, dass dies keineswegs der Fall ist, denn die Genese der Pfingstbewegung, die im Zusammenhang mit dem missionarischen Aufbruch des 19. Jahrhunderts gesehen werden muß, war von Anfang an ein globales Geschehen. Wie im folgenden gezeigt werden soll, war Azusa Street Ausgangspunkt, aber nicht eigentlicher Beginn der Pfingstbewegung.

Als im 19. Jahrhundert prämillennialistische, eschatologische Ideen innerhalb des konservativen Flügels des amerikanischen und britischen Protestantismus Verbreitung fanden, brachte dies auch eine größere Aufmerksamkeit dieser Kreise für die Missionsbewegung mit sich, und mit ihrer Unterstützung entstanden eine große Zahl sogenannter »Glaubensmissionen« (d. h. streng nicht-konfessionalistisch; kein festes Gehalt für Missionare; Missionare sind Mitglieder, nicht Angestellte der Mission etc.). Auf diese Weise bildete sich ein weitgefasstes Netzwerk, durch das der konservative amerikanische Protestantismus Teil der Missionsbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wurde und umgekehrt der Gedanke der Weltmission in diesen Kreisen verstärkt rezipiert wurde.

Das Besondere am prämillennialistisch motivierten Missionsgedanken war, dass nicht eine vollständige Christianisierung der Welt angestrebt wurde, sondern unter dem Leitspruch »Evangelisation der Welt in dieser Generation« lediglich eine weltweite Verkündigung, die es jedem Menschen ermöglichen sollte, sich für oder gegen Jesus Christus zu entscheiden.⁷ Sobald dies geschehen wäre, erwartete man die Wiederkunft Christi: »An der großen Missionsbewegung hängt die vorbestimmte Stunde für den Aufgang des tausendjährigen Reiches, für die Hochzeit des Lammes, für die Herrlichkeit der Auferstehung, für

Theology Supplement Series; 10) Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996; Grant Wacker: *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

7. Vgl. William R. Hutchinson: *Errand to the World. American Protestant Thought and Foreign Missions*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, 112-118.

die Zeit der Restitution aller Dinge.«⁸ Dabei war die Hoffnung weitverbreitet, dass diese erwartete endzeitliche Missionsaufgabe durch eine weltweite christliche Erweckung gefördert und erleichtert werden würde.

Prämillennialistische Missionsvorstellungen wurden von der Pfingstbewegung an zentraler Stelle aufgenommen und eigenständig weiterentwickelt. Dies zeigt ein Blick auf Charles Parhams »Spätregen«⁹-Konzept, das die entstehende Pfingstbewegung entscheidend prägte. Parham setzt die erwartete weltweite Erweckung mit einem zweiten Pfingsten gleich, das sich durch folgende Merkmale auszeichnet:

»1. Zungenrede als Anfangserweis der Heilig-Geist-Taufe. 2. Geisterfüllte Gläubige als »versiegelte« Braut Christi und 3. Xenoglossie als Mittel für eine dramatischen Endzeit-Erweckung.«¹⁰

Neben der aus der Heiligungsbewegung entnommenen Idee der Geisttaufe und dem prämillennialistischen Gedanken der versiegelten Braut Christi steht die Zungenrede als missionarische Xenoglossie (geisterfüllte Rede in fremden Sprachen) bei Parham an zentraler Stelle. Xenoglossie war als wirksames Instrument der Mission gedacht, durch welches das mühsame und langwierige Erlernen von Fremdsprachen angesichts des drängenden Endes überflüssig gemacht würde. Parham erhielt die Anregung zu dieser Lehre von vereinzelt Berichten über westliche Missionare in Übersee, die durch den Heiligen Geist angeblich die Fähigkeit erlangt hatten, mit den Einheimischen in deren Sprache zu kommunizieren, ohne diese vorher gelernt zu haben.¹¹

Dieses Missionsverständnis (weltweite Endzeiterweckung und missionarische Xenoglossie) wurde im Jahre 1906 von der Azusa-Street-Erweckung übernommen, die sich deshalb folgerichtig als Ausgangspunkt der erwarteten Endzeiterweckung betrachtete, um alle Erweckungshoffnungen, die von der prämillennialistischen Missionsbewegung genährt worden waren, zu erfüllen. Um diesen Anspruch durchzusetzen, bemühte sich die pfingstliche Erweckung von Anfang an, globale Dimensionen anzunehmen, was auch gelang. In allen Kontinenten erklärten sich Individuen und Organisationen, die akzeptierten, dass ein zweites Pfingsten mit der Erfahrung der Zungenrede und anderer Geistesgaben, wie

8. Annual Report of the International Missionary Alliance 1892, p. 62. Zitiert nach Klaus Fiedler: Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen, Giessen; Basel: Brunnen, 1992, 364 Anm. 77.
9. Hier wird Joel 2,23 (King James Version: former rain/latter rain, Lutherbibel: Frühregen/Spätregen) mit Apg 2 kombiniert und das Pfingstereignis als Frühregen gedeutet, so daß ein Spätregen mit erneuter Ausgießung des Geistes erwartet wird.
10. James R. Goff Jr.: Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism, Fayetteville: The University of Arkansas Press, 1988, 173. Vgl. auch Faupel: Gospel (Anm. 6), 115-186.
11. Vgl. Gary B. McGee: Shortcut to Language Preparations? Radical Evangelicals, Missions, and the Gift of Tongues, in: International Bulletin of Missionary Research 25 (2001), 118-123.

Heilung und Prophetie, geschehen war, dieser Erweckung zugehörig. Daran waren keine formalen institutionellen oder theologischen Bedingungen geknüpft. Jeder, der es wollte, konnte Teil der Erweckung werden, so dass es nicht wundert, dass bereits die entstehende Pfingstbewegung von theologischen Spannungen und inneren Zerreißen gekennzeichnet war. Die globale Ausbreitung der Azusa Street Erweckung bedeutete im wesentlichen die Etablierung eines Netzwerkes innerhalb konservativ-protestantischer und missionarischer Kreise. Dies geschah einmal durch persönliche Korrespondenz und die Verbreitung von Zeitschriften, weiterhin durch evangelistische Reisen und vielfältige persönliche Kontakte, aber auch durch direkte Missionsarbeit. Die Bemühungen waren nicht ohne Erfolg, und viele Missionare und auch einheimische Mitarbeiter von Glaubensmissionen (insbesondere von der Christian and Missionary Alliance) traten dem neuen pfingstlichen Netzwerk bei. Am Ende des Jahres 1908 hatte die Pfingstbewegung bereits in ungefähr 50 Ländern Wurzeln geschlagen.¹² Erst dieses globale Netzwerk konnte den Beginn einer weltweiten Erweckung belegen, und erst dieses Netzwerk verdient deshalb den Namen Pfingstbewegung. Azusa Street war das Vorspiel, aber vom Beginn der Pfingstbewegung kann erst mit Etablierung eines weltweiten pfingstlichen Netzwerkes gesprochen werden. Von daher ist es sachlich unangemessen, von der Pfingstbewegung zu sagen, sie wäre in den USA entstanden.

Das eschatologische Missionsverständnis der frühen Pfingstbewegung machte jedoch sehr schnell eine schwerwiegende Krise durch. Zahlreiche westliche Pfingstler, die in den Anfangsjahren als Missionare nach Übersee gingen, mussten die Erfahrung machen, dass die Hoffnung auf missionarische Xenoglossie getrogen hatte. In ihrem »Missionsfeld« mussten diese Missionare desillusioniert feststellen, dass ihre Zungenrede anscheinend keiner existierenden menschlichen Sprache entsprach, was zur Folge hatte, dass die eigentlich zentrale Lehre von der missionarischen Xenoglossie in der Praxis komplett aufgegeben wurde. Hinzu kam, dass im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts innerhalb konservativ-protestantischer Kreise eine Art weltweiter Erweckungsstimmung vorhanden gewesen war, die sich in zahlreichen lokalen Erweckungen ausdrückte und mitunter sogar als »Fünfte Allgemeine Erweckung« charakterisiert wird.¹³ Die Pfingstbewegung versuchte, diese Stimmungslage zu nutzen und pfingstlich zu vereinnahmen. Dies gelang ihr aber nur zu einem geringen Teil, und nach 1910 ging die allgemeine Erweckungsstimmung weitgehend verloren. Die gerade entstandene Pfingstbewegung wurde so mit der Erkenntnis konfrontiert, dass diese Erweckung nicht die erhoffte Endzeit-Erweckung gewesen sein

12. Vgl. Faupel: Gospel (Anm. 6), 15 Anm. 6.

13. Vgl. J. Edwin Orr: The Flaming Tongue, Chicago: Moody Press, 1973. Als wichtige Ereignisse gelten: Keswick, Evangelisationen des Torrey/Alexander Team (vor allem 1903), Welsh revival (1904/1905), Khassia Hills (1905), Mukti Mission (1905 – 1907), Koreanische Erweckung (1907).

konnte. Diese heikle Erfahrung einer Parusie-Verzögerung führte dazu, dass die eschatologische Dimension und die damit verbundenen Lehren (Xenoglossie, geisterfüllte Gläubige als versiegelte Braut Christi) deutlich in den Hintergrund traten, ohne dass allerdings eine förmliche Abwendung erfolgte.

Übrig blieb die Konzentration auf eine erfahrungsorientierte Spiritualität und die Praxis der Zungenrede. In den meisten westlichen Pfingstkirchen war dies mit einer Kanonisierung der Lehre von der Zungenrede als Anfangserweis der Geisttaufe verbunden, wobei allerdings zu beachten bleibt, dass dieses Theologumenon keineswegs alle Pfingstkirchen übernahmen und es von daher auch nicht als die verbindliche theologische Charakteristik der Pfingstbewegung genommen werden kann.¹⁴ Als eng mit der Geisttaufe verbunden wurde die Ausübung der Geistesgaben angesehen, insbesondere Heilung, Exorzismus und Prophetie, die sich zum festen Bestandteil pfingstlicher Spiritualität entwickelten. Ungeachtet der faktischen Abkehr von den eschatologischen Missionsideen der frühen Pfingstbewegung blieb die missionarische Praxis fest verankert im pfingstlichen Selbstverständnis, wenn auch fortan ohne spezifisch pfingstlich-theologische Begründung.

2. Missionspraxis der Pfingstbewegung

Die pfingstliche Missionspraxis hat sich zumindest in quantitativer Hinsicht als sehr erfolgreich erwiesen. Von der Pfingstbewegung selbst wurden die eigenen missionarischen Aktivitäten lange Zeit kaum näher theologisch reflektiert. Dies ändert sich erst seit kurzem. Deshalb sind die Ergebnisse ethnologischer und soziologischer Forschung von besonderer Wichtigkeit bei der Frage nach dem Verhältnis von Mission und Pfingstbewegung. Ethnologen und Soziologen haben sich ausführlich mit der Pfingstbewegung beschäftigt und dabei eine Ambiguität pfingstlicher Verkündigung herausgearbeitet, die in eigenartig paradoxer Weise eine »Verbindung des ganz Alten mit dem ganz Modernen«¹⁵ schafft.

Die Pfingstbewegung hat die Heilungs- und Heiligungsbewegung, die Spiritualität der afrikanischen Amerikaner und der weißen Unterschichten beerbt. Dies ist einer der Gründe dafür, dass für ihre Anhänger übernatürliche Mächte, Geistwesen, böse Geister und ähnliche Manifestationen meist auf selbstverständliche Weise Teil ihres Weltbildes sind. Heilung und Exorzismus gehören zur festen Praxis des Gemeindelebens und tragen in hohem Maße zur missiona-

rischen Attraktivität der Pfingstbewegung bei. Dies gilt insbesondere für Lateinamerika, Afrika und Asien, wo das pfingstliche Weltbild in vielerlei Hinsicht mit den dort jeweils vorhandenen volksreligiösen Kontexten zu korrespondieren scheint. Dies soll an einem afrikanischen Beispiel kurz illustriert werden. Nach Mbiti ist die »spirituelle Welt der afrikanischen Völker ... in dichter Fülle von Geistwesen, Geistern und den Seelen der Verstorbenen belebt«¹⁶, und eine Konsequenz dieser Vorstellungen sei der Glaube an Hexerei und das Wirken böser Geister. Die afrikanische Volksreligiosität verfüge dabei über ausgefeilte Techniken, die gegen Schäden, die dadurch drohen, schützen sollen.¹⁷ Genau hier bietet die pfingstliche Missionspraxis ein alternatives christliches Angebot und hebt sich damit insbesondere von den etablierten Kirchen ab, die dadurch in einige Bedrängnis kommen. In Ghana erhielt z. B. eine pfingstlich orientierte Gebetsgemeinschaft in der Evangelical Presbyterian Church (E. P. Church) im Südosten des Landes so großen Zulauf, daß sie schließlich Ausgangspunkt einer großen unabhängigen neopfingstlichen Kirche wurde.¹⁸ Die Ursachen liegen für die Ethnologin Birgit Meyer, die den Fall genau untersucht hat, klar auf der Hand:

»Der Glaube an die Existenz von Hexen wird durch die Kirchenordnung der E. P. Church verneint. Theologen und Kirchenführer betrachten ihn als Aberglauben und »Glauben an unwichtige Dinge. Über Adze [= Hexerei-M.B.] wird in den Gottesdiensten nicht geredet. Für die Mehrheit der Kirchenmitglieder sind Hexen und andere böse Geister jedoch sehr real. ... Der BSPF [= die pfingstlich orientierte Gebetsgemeinschaft-M.B.] nimmt die Vorstellungen der Gemeindeglieder ernst, hilft ihnen, sich zu schützen und bietet geistliche Hilfe. Dies ist der Grund für die Attraktivität dieser Gruppe.«¹⁹

Birgit Meyer macht darauf aufmerksam, dass die Missionare in ihrer Bibelübersetzung für Teufel ein Wort wählten, das in der Landessprache wahrscheinlich für Hexerei und Zauberei stand: »... ungeachtet der Unsicherheit bezüglich der ursprünglichen Ableitung des Begriffes kann man sicher sein, dass der christliche Teufel durch Übersetzung mit den afrikanischen bösen Geistern, insbesondere der Hexerei, verbunden wurde.«²⁰ Damit war die Voraussetzung geschaffen, dass die traditionelle Dämonologie in neuer theologischer Verortung weiterbestehen konnte, auch wenn sie von den Missionaren für Aberglauben er-

14. Vgl. z. B. Walter J. Hollenweger: *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal, 1969, 359-395.

15. David Martin: *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, 282.

16. Vgl. John S. Mbiti: *Afrikanische Religion und Weltanschauung (African Religions and Philosophy <dt.>)*, Berlin; New York, 1974, 93.

17. Vgl. Mbiti: *Afrikanische Religion* (Anm. 16), 246-259.

18. Vgl. Birgit Meyer: »If you are a Devil, you are a witch and, if you are a witch, you are a devil.«, in: *Journal of Religion in Africa* 22 (1992), 98-132; Birgit Meyer: *Translating the Devil. An African Appropriation of Pietist Protestantism. The Case of the Peki Ewe in Southeastern Ghana, 1847-1992*, (Dissertation, Universiteit van Amsterdam) Amsterdam, 1995.

19. Meyer: »If you are a Devil ...« (Anm. 18), 119.

20. Meyer: »If you are a Devil ...« (Anm. 18), 105; Meyer: *Translating the Devil* (Anm. 18), 122-123.

klärt wurde. Für diese dem Teufel zugeordneten bösen Geister erklärt sich die Pfingstbewegung zuständig und erhält großen Zulauf von Anhängern der traditionellen afrikanischen Religionen und von Christen der etablierten Kirchen gleichermaßen. Die ghanaische Situation kann in gewisser Weise als exemplarisch gelten, und es ließen sich ähnlich gelagerte Beispiele – wenn auch in ihrer konkreten kontextuellen Verankerung sehr verschieden – sowohl aus anderen Teilen Afrikas als auch aus Asien und Lateinamerika anführen.²¹ Während die etablierten protestantischen Kirchen (der Katholizismus müsste hier eigens thematisiert werden) der Volksreligiosität eher ablehnend gegenüberstehen, macht die Pfingstbewegung offen und explizit ein christliches Angebot, um nachhaltig mit dem Problem der bösen Geister umzugehen, ohne deren Existenz zu verleugnen. Die pfingstliche Thaumaturgie tritt in offene Konkurrenz zu anderen, nicht-christlichen, Praktiken und akzeptiert im Gegensatz zu den etablierten Missionskirchen meist voll und ganz die vorhandene volksreligiöse Dämonologie.

Aber es sind nicht nur Heilung und Exorzismus, die die pfingstliche Mission so erfolgreich machen. Die pfingstliche Konversion zielt auch auf eine radikale Veränderung des Sozialverhaltens, deren gesellschaftliche Wirkung nicht zu unterschätzen ist, wie einige Beispiele aus Lateinamerika illustrieren.²² Von C. L. Mariz ist untersucht worden, inwieweit in Lateinamerika die pfingstliche Frömmigkeit die Eigenverantwortlichkeit des Menschen unterstützt. Sie kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die lateinamerikanische Pfingstbewegung eine Mittelstellung zwischen fatalistischem Weltbild und dem Glauben an die volle Autonomie des Menschen einnimmt und sich damit an einer Grenzlinie zwischen traditioneller und moderner Welt bewegt. Diese These illustriert Mariz am Beispiel der rigorosen pfingstlichen Ethik, die den Genuss von Alkohol, Tabak und Drogen strikt ablehnt.²³ Als Ergebnis einer Analyse von Interviews mit brasilianischen Pfingstlern, die für sich beanspruchten, durch eine Bekehrung von der Alkoholsucht geheilt worden zu sein, stellt sie fest, dass die Bekehrungsberichte nicht so sehr auf das Bekennen von individuellen Sünden fokussiert sind, son-

dern eher die Befreiung vom Übel thematisieren, wobei darunter gleichermaßen Krankheit, Unrecht oder Laster verstanden wird. Das Übel wird dabei »objektiviert«, weil man im Wirken des Teufels die eigentliche Ursache der Verleitung zur Sucht vermutet. Damit konstituiert sich für Mariz eine besondere pfingstliche Anschauung von menschlicher Autonomie, die »die gesellschaftliche Unterdrückung mit einem anderen sozialen Modell bekämpft und sich der geistigen Unterdrückung mit einer stärkeren und moralisch übernatürlichen Macht erwehrt«²⁴. In dieser Sichtweise ist nach Mariz auch ein nicht zu unterschätzender sozialkritischer Impuls enthalten, weil die Ursache der Alkoholsucht in der Verwerflichkeit der Gesellschaft (»Welt«) gesehen wird und der einzelne letztlich nicht für ein nur individuelles Fehlverhalten verantwortlich gemacht wird.

Auch die Rolle der Frau verdient besondere Beachtung. E. Brusco hat in Kolumbien danach geforscht, inwieweit die Bekehrung zur Pfingstbewegung das häusliche Leben der Bekehrten verändert.²⁵ Frauen stellen die Mehrzahl der Kirchenmitglieder und spielen eine überaus prominente Rolle im Gemeindeleben.²⁶ Obwohl Frauen kaum in höhere Führungsämter zugelassen werden, bilden sie nach Brusco sehr aktive Frauenkreise, die das Herzstück vieler Gemeinden sind und de facto eine nur von Frauen geleitete, sehr einflussreiche Parallel-Organisation zur offiziellen Gemeinde darstellen. In einer Vielzahl von Fällen bekehrt sich nach Brusco die Frau zuerst und bedrängt daraufhin ihren Ehemann, es ihr gleichzutun. Wenn nämlich beide Ehepartner sich zum pfingstlichen Glauben bekehrt haben, kommt es zu einer Abkehr des Mannes vom Machismo, was in den Unterschichten, in denen die Pfingstbewegung heimisch ist, sehr konkrete Folgen hat. Der Ehemann schädigt das Familienbudget nicht mehr durch übermäßigen Alkoholkonsum,²⁷ er bekennt sich zu ehelicher Treue und Achtung der Ehefrau, und bei Eheproblemen kann sich die Frau an kirchliche Autoritäten als Schlichter wenden. Die Grenzen zwischen dem öffentlichen

24. Mariz: *Deliverance* (Anm. 23), 220.

25. Vgl. Elizabeth Brusco: *The Reformation of Machismo. Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals*, in: Garrard-Burnett, Virginia; Stoll, David (Hg.): *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia: Temple University Press, 1993, 143-158; Elizabeth Brusco: *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin: University of Texas Press, 1995. Brusco unterscheidet in ihrer Untersuchung nicht zwischen Pfingstlern und Evangelikalen, ihr empirisches Material wurde aber hauptsächlich in Pfingstgemeinden gesammelt. Vgl. auch Leslie Gill: »Like a veil to cover them«. *Women and the Pentecostal Movement in La Paz*, in: *American Ethnologist* 17 (1990), 708-721, die bei Feldforschungen in La Paz (Bolivien) zu ähnlichen Ergebnissen gekommen ist.

26. Vgl. Brusco: *The Reformation of Machismo. Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals* (Anm. 25), 156-157.

27. Vgl. hier aber die kritischen Anmerkungen von Daniel Míguez: *Spiritual Bonfire in Argentina. Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires Suburb*, (CEDLA Latin American Studies; 81) Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1998, 11-12.

21. Vgl. z. B. Michael Bergunder: *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung*, (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 113) Frankfurt, 1999, 285-296; André Corten; Ruth Marshall-Fratani (Hg.): *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington: Indiana University Press, 2001.

22. Eine Zusammenfassung über soziologische Erhebungen zur lateinamerikanischen Pfingstbewegung findet sich bei Michael Bergunder (Hg.): *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie*, (Weltmission heute; 39) Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 2000, 9-19.

23. Vgl. Cecilia Loreta Mariz: *Deliverance and Ethics*, in: *More Than Opium*, hg. von Barbara Boudewijnse u. a. (Studies in Evangelicalism; 14), Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 1998, 203-223.

Leben des Mannes und dem privaten Leben der Frau werden neu gezogen, so dass sich die relativen Machtpositionen der Ehepartner ändern.²⁸ Für Brusco handelt es sich hier um eine tiefgreifende Form der Frauenemanzipation, da ihrer Meinung nach allgemeine soziale Normen zugunsten der Frau verändert werden. Die Neudefinition der Privatsphäre kann in der Konsequenz auch eine Öffnung neuer gesellschaftlicher Freiräume für Frauen zur Folge haben, wie etwa Mission oder sogar Pfarramt.²⁹ Auf der Grundlage derartiger Befunde meinen führende Vertreter der makrotheoretisch orientierten Religionssoziologie, dass das rasche Wachstum der Pfingstbewegung einen Modernisierungsschub für Lateinamerika (respektive für Asien und Afrika) mit sich bringen würde.³⁰

Die genannten Beispiele zeigen, dass der missionarische Erfolg der Pfingstbewegung sich anscheinend einer Vielzahl von unterschiedlichen Faktoren verdankt. Diese Komplexität der pfingstlichen Missionspraxis gilt es besonders zu betonen, da gerade von Seiten der etablierten Kirchen gerne einfache und monokausale Erklärungsmuster herangezogen werden (z.B. in Form des Fundamentalismusvorwurfs). Insbesondere das paradoxe Zusammengehen von anscheinend vormodernen Praktiken wie Wunderheilung und Exorzismus mit Verhaltensweisen, die eine gesellschaftliche Modernisierung fördern, verdient dabei besondere Beachtung.³¹

3. Gemeindegrowthbewegung

Der erste Anstoß zur näheren wissenschaftlich-theologischen Reflexion der pfingstlichen Missionspraxis kam von der sogenannten »Gemeindegrowthbewegung« (Church Growth Movement) und nicht aus den Reihen der Pfingstbewegung selbst. Die Gemeindegrowthbewegung, die seit den 60er Jahren innerhalb der evangelikalen Missionsbewegung einen überaus großen Einfluß besitzt, geht auf Donald McGavran zurück. Er arbeitete siebzehn Jahre als Mis-

sionar der Disciples of Christ in Indien und wurde dort anscheinend insbesondere durch die sogenannten Massenbekehrungen (mass movements) und die regional und sozial unterschiedlichen Erfolge christlicher Verkündigung ange-regt, über die Bedingungen für effektive Missionsstrategien genauer zu reflektieren.³² McGavran gründete im Jahre 1960 das Institute of Church Growth, das 1965 dem Fuller Theological Seminary organisatorisch angeschlossen wurde, und mit dem sich in Folgezeit Namen wie Charles Kraft, Peter Wagner etc. verbinden sollten. Der Gemeindegrowthbewegung geht es mehr um Missionsstrategie als um Missionstheologie. Es wird versucht, in umfangreichen Fallstudien und durch die Anwendung ethnologischer und soziologischer Forschungsmethoden die Möglichkeiten und die Umstände eines raschen Kirchenwachstums zu erkennen und daraus Handlungsanleitungen abzuleiten, die dann auch theologisch reflektiert werden. Dahinter steht ein großer Missionsoptimismus, der davon ausgeht, dass die noch »unerreichten« Milliarden Menschen erfolgreich zum Christentum bekehrt werden können, und dass dabei der Anwendung effektiver Missionsmethoden, wie sie von der Gemeindegrowthbewegung propagiert werden, große Bedeutung zukommt.

In ihrer Suche nach erfolgreichen Missionspraktiken wurde die Gemeindegrowthbewegung bald auch auf die rasche Expansion der Pfingstbewegung aufmerksam.³³ Es wurden größere, diesbezüglich Regionalstudien angefertigt, aber auch der direkte Kontakt zu ihren Vertretern gesucht, eine Entwicklung, die auch für die Pfingstbewegung nicht ohne beträchtliche Folgen blieb. So gab die School of World Mission jungen amerikanischen Pfingstlern die Chance, über Missionsverständnis und -praxis der Pfingstbewegung zu promovieren. Diese machten davon sehr zahlreich Gebrauch, da es bis in die 80er Jahre nur wenig Möglichkeiten für Pfingstler gab, eine Dissertation zu schreiben, in deren Mittelpunkt eine dezidiert pfingstlich-theologische Selbstreflexion stand. Noch folgenreicher war aber, dass auch viele pfingstliche Studenten aus Lateinamerika, Asien und Afrika seit den 70er Jahren an der School of World Mission postgraduiert oder promoviert wurden und diese dann nach ihrer Rückkehr meist in leitende Positionen ihrer jeweiligen Kirche aufstiegen. Auf diese Weise und durch ihre zahlreichen Publikationen, die in pfingstlichen Kreisen weltweit zahlreiche Leser fanden, hat die amerikanische Gemeindegrowthbewegung das Missionsverständnis nicht nur der amerikanischen Pfingstkirchen sondern

28. Vgl. Brusco: *The Reformation of Machismo. Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals* (Anm. 25), 147-148.

29. Vgl. Cecilia Loreta Mariz; Maria das Dores Campos Machado: *Pentecostalism and Women in Brazil*, in: *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, hg. von Edward L. Cleary und Hannah W. Stewart-Gambino, Boulder, Colorado: Westview Press, 1997, 41-54, hier 49.

30. Vgl. David Martin: *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Basil Blackwell, 1990; David Martin: *Pentecostalism. The World Their Parish*, Oxford: Blackwell, 2002.

31. Vgl. auch Michael Bergunder: *Die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) und die Ökumene*, in: *Ökumenische Rundschau* 47 (1998), 504-516.

32. Zu den allgemeinen Hintergründen der Gemeindegrowthbewegung vgl. Gerhard Maier: *Gemeindeaufbau und Gemeindegrowth. Zur Geschichte, Theologie und Praxis der »church growth«-Bewegung*, (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene; 22) Erlangen, 1995.

33. Zum Entstehung der Kooperation von Gemeindegrowthbewegung und Pfingstbewegung vgl. Grant McClung: *From BRIDGES (McGavran, 1955) to WAVES (Wagner 1983). Pentecostals and the Church Growth Movement*, in: *Pneuma* 7 (1985), 5-18.

auch der afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen tiefgreifend beeinflusst.

Dieser konkrete Einfluss lässt sich insbesondere in zwei Feldern sehr gut verdeutlichen. Zum einen versuchen viele Gemeinden, insbesondere innerhalb der Assemblies of God und in zahlreichen neopfingstlichen Kirchen, ihre missionarischen Visionen auf möglichst technisch-professionelle und pragmatisch-erfolgsorientierte Weise umzusetzen. So werden z. B. die Gemeindeglieder in einem klar strukturierten System von Hausgebetskreisen (Prayer Cells) organisiert; oder es werden durch große Missionskampagnen, wie z. B. die Decade of Harvest der Assemblies of God, in globalem Maßstab gezielte und gut geplante Aktivitäten in der Mission angeregt und koordiniert. Diese bestens organisierten Missionsbemühungen zeigen durchaus beachtliche Erfolge, stehen aber zugleich in ständiger Gefahr, »zahlenmäßiges Wachstum als nota ecclesiae«³⁴ zu postulieren. Dies hat zur Folge, dass in vielen Kirchen eine Art Wachstumshysterie zu verzeichnen ist, die dazu führt, dass zahlreiche Pastoren und Kirchenführer einer völligen Selbstüberschätzung und einem numerischen Erfolgswahn erliegen. Ein extremes Beispiel stellte z. B. Justin Prabakaran in Südindien dar, der sich das Ziel setzte, innerhalb von zehn Jahren eine Million (!) Mitglieder für seine gerade neugegründete Kirche in Madras zu gewinnen.³⁵ Neben diesen pragmatisch-strategischen Versuchen, Kirchenwachstum zu organisieren, gibt es noch einen zweiten Bereich, wo der Einfluss der Gemeindegrowthsbewegung auf die Pfingstbewegung besonders greifbar wird. Seit den achtziger Jahren begannen sich einige Professoren der School of World Mission, insbesondere Peter Wagner und Charles Kraft, für einen besonderen Aspekt der pfingstlichen Mission zu interessieren. Es wurde versucht, die Praxis von Heilung und Exorzismus, wie sie in der Pfingstbewegung üblich ist, in eine lernbare und lehrbare Missionsstrategie umzusetzen, denn man glaubte, festgestellt zu haben, wie Charles Kraft schreibt, »dass der hauptsächliche Grund für das immense Wachstum charismatisch oder pfingstkirchlich geprägter Gemeinden einfach daran lag, das Bedürfnis der Menschen nach geistlicher Vollmacht zu befriedigen«³⁶. »Vollmächtige Evangelisation« (Power Evangelism) und »geistliche Kriegsführung« (Spiritual Warfare) wurden als Mittel des Kirchenwachstums entdeckt und massiv propagiert.³⁷ Gemeinsam mit John Wimber, dem Leiter des neopfingstlichen Vineyard Christian Fellowship (Anaheim, California), führte Peter Wagner im Jahre 1982 einen regelmäßigen Kurs unter dem Titel »Das Wunder-

bare und Kirchenwachstum« (The Miraculous and Church Growth) an der School of World Mission ein. Diese Veranstaltung versuchte Theorie und Praxis miteinander zu verbinden, so dass im Klassenzimmer christliche Wunderheilungen durchgeführt wurden. Obwohl dieser Kurs bereits 1985 nach heftigen internen Auseinandersetzungen abgesetzt wurde,³⁸ förderte die School of World Mission weiterhin die Verbreitung einer kritiklosen und exzessiven thaumaturgischen Praxis in der Mission und hat in dieser Hinsicht zweifellos großen Einfluss auf die pfingstliche Missionspraxis in Afrika, Asien und Lateinamerika ausgeübt.

Allerdings lassen sich auch Einflüsse auf die Pfingstbewegung konstatieren, die nicht direkt mit der Umsetzung von Kirchenwachstumsstrategien verbunden sind. Die School of World Mission bot nämlich auch ein Podium für erste Versuche, ein eigenes spezifisch-pfingstliches Missionsverständnis zu entwickeln. Praktisch die ganze erste Generation pfingstlicher Missionstheologen in den USA wurde hier ausgebildet (z. B. Byron D. Klaus, Grant McClung, Edward Keith Pousson, Paul A. Pomerville). So versucht z. B. Pomerville in seiner an der School of World Mission geschriebenen Dissertation die Pfingstbewegung als einen eigenen Typ des Christlichen zu behaupten, in dem die Erfahrung durch den Geist als normativ und dominant angesehen wird und wo dem Heiligen Geist »eine primäre Rolle in der gegenwärtigen Mission«³⁹ zukommt. Die theologische Reflexion dieses Anspruchs bleibt bei Pomerville ungenügend, denn auf der anderen Seite versteht er die Pfingstbewegung lediglich als Subkategorie des Evangelikalismus, und seine Ausführungen sind stark vom ergebnisorientierten Pragmatismus der Gemeindegrowthsbewegung durchzogen.⁴⁰ Dennoch war seine Arbeit eine wichtige Wegbereiterin auf dem Weg zu einer pfingstlichen Missionstheologie.

34. Maier: Gemeindeaufbau (Anm. 32), 150.

35. Zu Prabakaran vgl. Bergunder: Die südindische Pfingstbewegung (Anm. 21), 93-94. Zum Vergleich: Madras hatte 1995 ungefähr 6 Millionen Einwohner, davon ca. 7,5% Christen.

36. Charles H. Kraft: Abschied vom aufgeklärten Christentum. Von der Natürlichkeit des Übernatürlichen. (Christianity with Power <dt.>), Lörrach, 1991, 14.

37. Vgl. z. B. C. Peter Wagner: Signs and Wonders Today. Altamonte Springs, FL: Creation House, 1987; Kraft: Abschied (Anm. 36).

38. Der Kurs wurde abgesetzt, weil im Lehrkörpers der theologischen Fakultät des Fuller Theological Seminary große Bedenken vor allem gegen die undifferenzierte und exzessive thaumaturgische Praxis geäußert wurden. Die Fakultät entschloss sich daraufhin zu einer offiziellen Stellungnahme, in der man sich um eine positiv-kritische und theologisch ausgewogene Wertung von christlichen Wunderheilungen bemühte. Vgl. Lewis B. Smedes (Hg.): Ministry and the Miraculous. A Case Study at Fuller Theological Seminary, Pasadena, Ca.: Fuller Theological Seminary, 1987; vgl. auch Thomas D. Pratt: The Need to Dialogue. A Review of the Debate on the Controversy of Signs, Wonders, Miracles and Spiritual Warfare Raised in the Literature of the Third Wave Movement, in: Pneuma 13 (1991), 7-32.

39. Paul A. Pomerville: The Third Force in Missions. A Pentecostal Contribution to Contemporary Mission Theology, Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1985, 133.

40. Vgl. auch die ähnlich gelagerte Arbeit von L. Grant McClung, Jr.: Azusa Street and Beyond: Pentecostal Missions and Church Growth in the Twentieth Century. South Plainfield, NJ: Bridge Publishing, 1986.

4. Anfänge einer pfingstlichen Missionstheologie

Auch wenn die Pfingstbewegung den eschatologischen Missionsimpuls der Gründungsjahre aufgegeben hatte, so blieb sie doch ihrem theologischen Erbe aus den Glaubensmissionen insofern treu, als sie allezeit das Prinzip der Indigenität betonte, wie es durch die Drei-Selbst-Bewegung (R. Anderson, H. Venn) zuerst propagiert worden war (Unabhängigkeit bei der Leitung, bei den Finanzen und bei der Verkündigung). Insbesondere das seit 1953 in vielfacher Auflage erschienene Buch von Melvin L. Hodges »The Indigenous Church« war hier von einigem Einfluss. Ungeachtet dieser theoretischen Prämissen folgte die westlich-pfingstliche Mission allerdings in der Praxis lange Zeit eher paternalistischen Modellen und es fand, wie bereits erwähnt, erst in jüngster Zeit eine Auseinandersetzung um eine spezifische pfingstliche Missionstheologie statt. Obwohl die Gemeindegrowthsbewegung dabei anfangs von durchaus beträchtlichem Einfluss war, geht diese Entwicklung mittlerweile völlig eigene Wege. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass es inzwischen eine große Anzahl von Pfingsttheologen gibt, die über eine hervorragende fachliche Qualifikation verfügen. Diese Tatsache wird inzwischen auch von deutschen Universitätstheologen anerkannt. So urteilen J. Moltmann und K.-J. Kuschel: »... doch ist heute eine Generation von Pfingstlern herangewachsen, die im wissenschaftlichen Diskurs sowie in der exegetisch-systematischen Glaubensentfaltung den Vergleich mit den Traditionskirchen nicht zu scheuen braucht.«⁴¹

Die Mehrheit der führenden Pfingsttheologen zeichnet sich durch große ökumenische Offenheit aus und vertritt eine Theologie, die sich von evangelikalen Entwürfen explizit abzusetzen versucht und einen spezifisch pfingstlich-theologischen Ansatz anstrebt. An der Herausbildung dieser neuen Theologen-Generation hatte W. J. Hollenweger entscheidenden Anteil. Von 1971 bis 1989 wirkte er als Professor für Missionswissenschaft an der Universität Birmingham und bot dort jungen Pfingsttheologen aus aller Welt die Möglichkeit zu Postgraduierung und Promotion.⁴² In gewissem Sinne als Gegenstück zum Promotionsprogramm der School of World Mission ermunterte Hollenweger seine Studenten zu einer ernsthaften und von Offenheit geprägten Auseinandersetzung mit historisch-kritischer Methode und »liberaler« Theologie, und er forderte dazu auf, die Spezifik pfingstlicher Identität nicht vorschnell innerhalb des Evangelikalismus zu verorten.⁴³

41. Jürgen Moltmann und Karl-Josef Kuschel (Hg.): Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, in: *Concilium* 32 (1996), 207-296, hier 208

42. Dieses Programm hat seine Fortsetzung gefunden im »Postgraduate Programme in Pentecostal and Charismatic Studies« an der Universität Birmingham, das von Allan H. Anderson betreut wird.

43. Für eine Übersicht über diejenigen, die bei Hollenweger postgraduiert oder promoviert wurden vgl. Jan A. B. Jongeneel (Hg.): *Pentecost, Mission and Ecumenism*.

Am Rande dieser Entwicklung geriet auch die Missionstheologie näher in den Blick, und als ein erstes Ergebnis erschien 1991 ein sehr beachtenswerter Sammelband, in dem ein vornehmlich systematisch-theologisches Interesse sichtbar wird und pragmatisch-strategisches Denken in den Hintergrund tritt.⁴⁴ Es findet sich hier der Versuch, auf der Basis einer betont pneumatologisch orientierten Reich-Gottes-Theologie ein pfingstliches Missionsverständnis herauszuarbeiten, das Kerygma (= »evangelism«), Koinonia (= »ministry of social witness«) und Diakonia (= »ministry of social service«) untrennbar zusammenhält.⁴⁵ Die Frage nach Kultur und Evangelium wird ebenfalls in einigen Beiträgen angerissen, wenn auch eine gewisse Unsicherheit in der konzeptionellen Bewältigung zu erkennen ist. Natürlich fehlen auch die Abschnitte über geeignete pragmatische Missionsstrategien nicht. Am Ende des Buches setzen die Herausgeber die pfingstlichen Missionsaktivitäten der Beurteilung von drei nicht-pfingstlichen Theologen aus, von denen zwei, was nicht weiter verwundert, aus der School of World Mission stammen (C. Peter Wagner, Charles H. Kraft), bei dem dritten handelt es sich aber bemerkenswerterweise mit Jeffrey Gros um einen katholischen Ordensmann und damaligen Direktor der Arbeitsgruppe für Glauben und Kirchenverfassung des Nationalen Christenrates (NCC) der USA. Die in diesem Sammelband angelegten Tendenzen (Missionstheologie statt Missionsstrategie, Einbeziehung sozialer Fragen, ökumenische Offenheit) verstärk-

Essays on Intercultural Theology. Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger, (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 75) Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992. Die meisten Pfingsttheologen sind in der Society for Pentecostal Studies organisiert, die einmal jährlich zu einer großen internationalen Tagung einlädt. Darüber hinaus existieren inzwischen zwei bedeutende Zeitschriften zur pfingstlichen Theologie, die einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung geben (»Pneuma. The Journal of the Society of Pentecostal Studies« [Gaithersburg, Maryland], »Journal of Pentecostal Theology« [Sheffield: Sheffield Academic Press]). Einen exzellenten ersten Zugang zum gegenwärtigen Stand der pfingstlichen Theologie bieten auch Stanley M. Burgess; Eduard M. van der Maas (Hg.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2002). Selbstredend haben es diese Theologen mit ihren originellen Ansichten nicht immer einfach, in ihren Kirchen Gehör zu finden. Nur allzu oft kommt es zu Spannungen mit kirchenleitenden Gremien. Dennoch sind fast alle auch als Pastoren ihrer Kirchen tätig und scheuen sich in der Regel nicht, ihre theologischen Überzeugungen auch in die Gemeinden zu tragen und dort zu diskutieren. Auch lehren nicht wenige in offiziellen theologischen Bildungseinrichtungen großer Pfingstkirchen und prägen damit in nicht zu unterschätzender Weise angehende Pastoren.

44. Vgl. Murray W. Dempster; Byron D. Klaus; Douglas Petersen (Hg.): *Called and Empowered. Global Mission in Pentecostal Perspective*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991.

45. Vgl. bes. Murray W. Dempster: *Evangelism, Social Concern, and the Kingdom of God*, in: *Called and Empowered. Global Mission in Pentecostal Perspective*, hg. von Murray W. Dempster u. a., Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991, 22-43.

ten sich in der Folgezeit, wenn auch die Einflüsse aus der Gemeindegrowthbewegung beträchtlich blieben.⁴⁶

Die wachsende Sensibilität für die theologische Bewältigung von Fragen der sozialen Gerechtigkeit lässt sich am besten durch die pfingstliche Rezeption von Konzepten der Befreiungstheologie illustrieren, die in erstaunlicher Breite erfolgt.⁴⁷ So schlägt C. B. Johns zum Beispiel vor, die Methode der Befreiungspädagogik von Paulo Freire kreativ in die pfingstliche Spiritualität zu integrieren.⁴⁸ Sie entwickelte eine auf Freire fußende Methode für eine Gruppen-Bibelarbeit, die pfingstliche Spiritualität mit dem Bewusstmachen sozialer Unterdrückungssituationen verbindet, und die sie als Teil der regulären Pastoren- und Pastorenausbildung an der School of Theology umsetzt.

Insbesondere V.-M. Kärkkäinen macht sich dafür stark, eine pfingstliche Missionstheologie in ökumenischer Perspektive zu betreiben, und er weist mit Bezug auf Cecil Robeck darauf hin, dass eine wichtige Voraussetzung dafür eine offene Diskussion des Proselytismus-Vorwurfs darstellt, mit dem die Pfingstbewegung insbesondere durch Katholiken in Lateinamerika und durch Orthodoxe in Osteuropa konfrontiert wird. Es komme darauf an, sich gegenseitig ernst zu nehmen und diese Streitfrage in einem direkten Dialog anzugehen.⁴⁹ Genau dies ist z. B. in der letzten abgeschlossenen Gesprächsrunde zwischen katholischer Kirche und Vertretern der Pfingstbewegung geschehen.⁵⁰

Durch ein bahnbrechendes Buch von Amos Yong hat Ende der neunziger Jahre die pfingstliche Suche nach einem vertieften missionstheologischen Ver-

ständnis nicht-christlicher Religionen eine völlig neue Qualität erlangt. Yong setzt sich für eine pneumatologische Theologie der Religionen ein, die von der universalen Präsenz und Aktivität Gottes in der Welt, wie sie durch den Heiligen Geist symbolisiert wird, ausgeht.⁵¹ Von diesem Ansatz her sieht er den Geist/die Geister auch in anderen Religionen am Werk, und er erachtet die notwendige Unterscheidung der Geister immer nur als eine provisorische, die im interreligiösen Dialog jeweils zur Disposition steht. Der Entwurf von Yong hat zunächst durchaus wohlwollende Aufnahme innerhalb der Pfingsttheologie gefunden,⁵² und man darf auf die weitere Diskussion gespannt sein.

5. Ökumenische Perspektiven

Die pfingstliche Missionspraxis stößt in der Regel bei den Theologen der etablierten Kirchen auf eine dezidierte Kritik, die sich allerdings letztlich häufig auf die uninformierte Anwendung der Fundamentalismuskategorie reduzieren lässt und dadurch einen selbstreferentiellen Alterierungsdiskurs begründet. Hinzu kommt, dass die Pfingstbewegung meist aufgrund der gelebten Gemeindegrowth-Wirklichkeit beurteilt wird, während sich die etablierten Kirchen in der Regel auf dem Hintergrund ihres theologischen Lehrgebäudes darstellen, das selbstredend mehr den Soll-Zustand als den Ist-Zustand ausdrückt. Für einen angemessenen Dialog müssten jedoch die Theologien beider Seiten auf *einer* Ebene miteinander verglichen werden, und auf einer anderen, davon getrennten Ebene die soziologische Wirklichkeit. Mindestens genauso verbreitet wie undifferenzierte Kritik ist aber auch die eingangs erwähnte Ignoranz seitens der akademischen Theologie der etablierten Kirchen. So enthält z. B. David Boschs *opus magnum* der Missionstheologie praktisch keinerlei Verweis auf die Pfingstbewegung und ihre Theologie.⁵³

46. Vgl. z. B. die Beiträge von Byron D. Klaus, L. Grant McClung, Barbara Cavaness, John Amstutz und Edward Keith Pousson in dem Frühjahrsheft 1994 der Zeitschrift *Pneuma* (Bd. 16), das vor allem der Frage nach einer pfingstlicher Missiologie gewidmet ist.
47. Vgl. Bergunder: Pfingstbewegung und Basisgemeinden (Anm. 22); Daniel Chiquete: Pfingsten und Befreiung. Ein Beitrag zum Dialog zwischen der Pfingst- und Befreiungstheologie, in: *Zeitschrift für Mission* 28 (2002), 124-141.
48. Vgl. Cheryl Bridges Johns: *Pentecostal Formation. A Pedagogy Among the Oppressed*, (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 2) Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. Johns ist Professorin für Christliche Bildung und Jüngerschaft an der Church of God School of Theology, der zentralen theologischen Ausbildungsstätte einer der ältesten und größten Pfingstkirchen in Amerika.
49. Vgl. Veli-Matti Kärkkäinen: Pentecostal Missiology in Ecumenical Perspective. Contributions, Challenges, Controversies, in: *International Review of Mission* 88 (1999), 207-225. Vgl. auch Cecil M. Robeck Jr.: Mission and the Issue of Proselytism, in: *International Bulletin of Missionary Research* 20,1 (1996), 1-8. Kärkkäinen und Robeck sind Professoren am Fuller Theological Seminary in Pasadena.
50. Vgl. Veli-Matti Kärkkäinen: *Ad ultimum terrae. Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1990 – 1997)*, (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 117) Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999; und das Heft 1 (Frühjahr), 1999, der Zeitschrift »Pneuma«, das ausschließlich dieser Dialogphase gewidmet ist.

51. Vgl. Amos Yong: *Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 20) Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. Vgl. auch Amos Yong: *Beyond the Impasse. Toward a Pneumatological Theology of Religions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002. Yong ist Assistant Professor of Theology am Bethel College in St. Paul (Minnesota).
52. Vgl. Veli-Matti Kärkkäinen: *Toward a Pneumatological Theology of Religions. A Pentecostal-Charismatic Inquiry*, in: *International Review of Mission* 91 (2002), 187-198; Amos Yong: *Going where the Spirit Goes. Engaging the Spirit(s) in J. C. Ma's Pneumatological Missiology*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 10,2 (2002), 110-128. Vgl. auch die Rezension zu Yong: *Discerning the Spirit(s)* (Anm. 51) von Donald L. Gelpi in *Pneuma* 24 (2002), 98-101.
53. Vgl. David J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*,

Diese Situation ändert sich erst langsam, obwohl es bereits seit 1972 einen offiziellen, bis heute andauernden Dialog der katholischen Kirche, repräsentiert durch das Einheitssekretariat, mit Vertretern der Pfingstbewegung gibt. An diesem Dialog, über den bereits eine umfangreiche Sekundärliteratur existiert, nehmen führende pfingstliche Theologen teil, und auch die katholische Seite ist stets hochkarätig besetzt. Wie bereits angedeutet, wurden in der letzten abgeschlossenen Tagungsperiode (1990-1997) die Themen »Evangelisierung, Proselytismus und gemeinsames Zeugnis« verhandelt.⁵⁴ Von 1996 bis 2000 führte der Reformierte Weltbund einen Dialog mit Vertretern der Pfingstbewegung durch,⁵⁵ und der Ökumenische Rat der Kirchen, in dem inzwischen über ein Dutzend Pfingstkirchen Mitglied geworden sind, hat eine gemeinsame Beratungsgruppe mit Vertretern der Pfingstbewegung zusammengestellt, die sich im Jahre 2000 das erste Mal traf. Es ist zu hoffen, dass sich dieser Trend fortsetzt und im Zuge dieser Entwicklung die missionstheologischen Entwürfe der Pfingstbewegung ihre kritische Würdigung und Diskussion durch die Theologie der etablierten Kirchen erfahren.

Ökumene und Pfingstkirchen in Bewegung (Beiheft zur ÖR 71), hg. von Christoph Dahling-Sander, Kai Funkschmidt und Vera Mielke, Frankfurt a.M. 2001.
Amos Yong: Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions, (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 20) Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Literatur

- Michael Bergunder (Hg.): Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie, (Weltmission heute, 39) Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 2000.
- Stanley M. Burgess und Eduard M. van der Maas (Hg.): The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2002.
- Harvey Cox: Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century, London: Cassell, 1996.
- Walter J. Hollenweger: Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen, Göttingen, 1997.
- Walter J. Hollenweger; Allan H. Anderson (Hg.): Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition, (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 15) Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Jan A. B. Jongeneel (Hg.): Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Intercultural Theology. Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger, (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 75) Frankfurt am Main, 1992.
- David Martin: Pentecostalism. The World Their Parish, Oxford: Blackwell, 2002.

(American Society of Missiology Series; 16) Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.

54. Vgl. die Literaturhinweise in Anm. 50.

55. Vgl. Reformed World, 50 (2000) 128-156; Pneuma, 23 (2001) 9-94.