

Gott erleben und gerettet werden?

Praktiken und Affektstrukturen des pentekostalen Christentums in europäisch-theologischer Perspektive

Michael Schüßler

1. Biographisch-empirischer Zugang

Zu Anfang will ich den Ort markieren, von dem her gesprochen wird. In einem gemeinsamen Seminar mit Gunda Werner an der Universität Tübingen hat sich gezeigt: Viele Studierende haben Erfahrungen mit pentekostal-evangelikaler Frömmigkeit. Doch im Studium und in den akademischen Debatten der Theologie kommen die so gut wie nie vor. Das hat auch bei mir eigene Erfahrungen reaktiviert.

Die 1980er Jahre, Pfarrjugendarbeit in einer süddeutschen Kleinstadt. Der ehrenamtliche und hoch engagierte Pfarrjugendleiter befindet sich mitten im Studium und ist für uns Jugendliche ein echtes Vorbild: Zeltlager, Jugendgottesdienste, Gruppenstunden – das volle Programm. Bei einer ‚religiösen Freizeit‘ ist seine neue Partnerin mit dabei. Sie ist in einer evangelikalen Freikirche sozialisiert. Im lockeren Bibelgespräch geht es um Liebe und Freundschaft, doch es wird sehr kontrovers. Sex vor der Ehe, sich für den Mann (und Christus) aufheben, Jungfräulichkeit als christliches Gebot – was bisher kein Thema war, ist plötzlich unverrückbare Wahrheit. Wir werden dringend zu einem der „Lobpreisgottesdienste“ eingeladen. Bei einer anderen Gelegenheit geht es um die Gnadengaben (1 Kor 12), um das Böse und den Teufel. Wir sind jung und verunsichert. Zum Bruch kommt es, als besagter Pfarrjugendleiter offenbart, er könne in manchen Menschen das Böse sehen – er sehe kleine Teufel, ganz real. Und man müsse beten, damit sie verschwinden.

Jahre später, in den 1990er Jahren, studentisches Auslandssemester in einer südbrasilianischen Großstadt. Auf dem Weg von der Pfarrkirche zur Basisgemeinde komme ich immer wieder an kleinen Häusern vorbei, deren Fassaden tempelartig gestaltet sind. „Assembleia de Deus“ und „Igreja Universal do Reino de Deus“ sind die Auffälligsten. Ein Bekannter nimmt mich mit zu einem geplanten Sozialprojekt. Die Farm für drogenabhängige Jugendliche wird in Kooperation mit einer pentekostalen Freikirche gestartet. Über die Jugendlichen erfahre ich nicht allzu viel. Zuerst stellen sich alle im Kreis auf. Es wird gebetet, mit den Händen zum Himmel, laut und frei und lange.

Zuletzt eine Fallsituation aus Buenos Aires, ein Lektürefund aus einem Sammelband zu *Urbaner Religiosität*.¹ Maria und Roberto sind arm und katholisch und sie heiraten. Nach dem ersten Kind muss Roberto zum Militär. Nach der Entlassung findet er keinen Job und das Leben gerät aus seinem fragilen Gleichgewicht. Er beginnt zu trinken, schlägt Maria, die langsam verbittert und Roberto verlassen will. Der Soziologe Pablo Semán beschreibt in ethnographischer Weise, wie Maria zeitgleich von den katholischen Nonnen und von Matilde, der Pastorin einer pentekostalen Freikirche, begleitet wird. Die Schwestern, die im Geist des II. Vatikanums und der Befreiungstheologie viel für die soziale Entwicklung des Viertels getan haben, sagen klipp und klar: „Du musst ihn hochkant rauswerfen!“². Das folgt ihrer emanzipierten und selbstbewussten Lebens- und Geschlechtvorstellung. Matilde, die pentekostale Pastorin, gibt ihr den gegenteiligen Rat: „Renn nicht mehr weg, fürchte dich nicht, lerne und stelle dich diesem Mann ent-

¹ Vgl. Pablo Semán, *Pfingstkirchen als Ausweg aus der Armut? Religiosität und Alltag in Buenos Aires*, in: *metrozones* (Hg.), *Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt*, Hamburg/Berlin 2011, 41–65.

² Ebd. 61.

gegen.“³ Die Pastorin gilt im Viertel als „heilender Mensch“, weil sie durch Zuwendung und Gebete eine Sympathie erzeugen kann, „die auf Maria therapeutisch wirkt“⁴. Das gelingt vor allem, weil beide in einer religiösen Volkskultur verwurzelt sind, die mit Göttern, Geistern und Wundern rechnet. Die Pastorin „fragt, hört zu und betet, damit Jesus das Böse vertreibt. Im Gegenzug bittet sie darum, dass die Menschen Christus als ihren Erlöser anerkennen, ihre Sünden [...] bereuen, um den Segen zu erhalten und sich auch zu bewahren.“⁵ Es kommt zu einem Tausch: Heilung und Lebensregeln gegen Bindung an ihre religiöse Gemeinschaft.

Im Fall von Maria und Roberto führt das zu einer Produktion von männlicher Bekehrung. Als Roberto nach einer Feier im Suff nackt tanzend durch die Straßen nach Hause wankt, hat Maria eine Idee. Sie schlägt einen Besuch bei seinen Eltern vor, dem er sich nicht entziehen kann. Der Weg dorthin ist nahezu der gleiche, wie der nächtlich-nackte Rückweg von seinem Feierort. Roberto wird beschämt, von den Anliegern erkannt und ausgelacht. Er zeigt sich erschüttert, verspricht Maria mit dem Trinken aufzuhören und beginnt dafür um Kraft zu beten. Semán kommentiert: „Das ‚Heim‘ kampflos aufzugeben, hätte sie zwar vor den Übergriffen eines Alkoholikers befreit, aber dies hätte gegen Normen verstoßen, die sie selbst als gültig ansah und hätte ihr ökonomische Nachteile aufgezwungen.“⁶ Hier zeigt sich ein signifikanter Kontrast.

„Maria respektierte die Schwestern, aber sie folgte den Ratschlägen der Pastorin Matilde. [...] Die Rationalisierung und die fehlende Relativierung ihrer egalitären Prinzipien

³ Ebd. 52.

⁴ Ebd. 52.

⁵ Ebd. 53f.

⁶ Ebd. 60.

[...] machen die Armen taub für die Befreiungstheologie – und umgekehrt verschaffen Prozesse wie die Rehabilitierung des Wunders und der Dialog mit den lokalen Formen des familiären Arrangements der Anrufung der Pfingstkirchler immer mehr Gehör.“⁷

Zwei erste „sensibilisierende Konzepte“ zeichnen sich ab. Erstens sollte mit weltgesellschaftlichen Unterschieden und Verwerfungen gerechnet werden. Das pentekostale Christentum hat sich zwar zu einem globalen Netzwerk entwickelt, das aber in Europa ganz anderes daherkommt als in Lateinamerika und dort wieder anders als in Afrika oder Asien.⁸ Zweitens sollte man auch in gut gemeinten Vermittlungsversuchen nicht die Differenz von religiösen „Frames“⁹ übergehen. Wenn etwa Moritz Fischer schreibt, dass „der Pfingstgeist‘ auch die klassischen, Hierarchien bildenden, kulturell definierten Schranken zwischen den Geschlechtern überwinden hilft“¹⁰, dann bedeutet das im Handeln der pentekostalen Pastorin Matilde so ziemlich das Gegenteil dessen, was die (theologische) Genderforschung unter Geschlechtergerechtigkeit thematisiert¹¹.

⁷ Ebd. 61.

⁸ Vgl. dazu den entsprechend komparativen Überblick bei Detlef Pollack/Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M./New York 2015.

⁹ Vgl. dazu die Arbeiten von Erving Goffman und jetzt vom Ansatz der Embodied Cognition her Elisabeth Wehling, *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*, Köln 2016. „Frame“ meint dann einen komplexen Deuterahmen, der sich aus (Welt-)Erfahrungen, Gefühlen und Wissensbeständen ergibt. „Frames geben einzelnen Wörtern Bedeutung, indem sie diese in einen Zusammenhang mit unserem Weltwissen stellen“, ebd. 30.

¹⁰ Moritz Fischer, *Pfingstkirchenforschung. Von den Anfängen zu aktuellen Schwerpunkten*, in: *MdKI* 65 (2014) 43–47, 43.

¹¹ Vgl. dazu jetzt Margit Eckholt, *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern 2017. Auch Margit Eckholt in ihrem Beitrag in diesem Band.

In den Worten von Henning Luther gilt Matildes Sorge „allein der Wiederherstellung der Fähigkeit zu normalem, angepassten Verhalten“, während das Handeln Jesu „durch seine Gesetzes-, Normen-, und Institutionenkritik [...] immer zugleich den Freiraum neuen, anderen Lebens“¹² eröffnet habe. Fürs Erste hilft eine Sensibilität für derartige Differenzen in den religiösen „Frames“, nicht um sie überzudramatisieren, aber um ihre harmonistische Verschleierung von Beginn an zu vermeiden.

2. Herkünfte: Kurze Genealogie des pentekostalen Netzwerks

Ich beginne mit einer kleinen Rekontextualisierung des pfingstlichen Basisnarrativs von Gründungsereignis und Drei-Wellen-Verbreitung.¹³ Alles nimmt an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert seinen Anfang. Die klassische Moderne samt Kolonialismus und Industrialisierung befindet sich auf ihrem Höhepunkt: „Alles Ständische und Stehende verdampft“¹⁴, so beschreibt Karl Marx im Kommunistischen Manifest seine Zeit, die „den heiligen Schauer der frommen Schwärmerei [...] in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt“¹⁵. Tot

¹² Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 230. Auch in Deutschland und Europa werden übrigens schwierige Lebensverhältnisse und verflüssigte Geschlechterrollen ganz ähnlich aufeinander bezogen, wie im Fall von Maria und Roberto. Dann wird versucht, über die Abwehr einer nicht-traditionellen partnerschaftlichen oder familiären Arbeitsteilung „die prekär werdenden Lebensverhältnisse, etwa den prekär werdenden Arbeitsmarkt oder das prekär werdende männliche Ernährermodell, zu restabilisieren“, Regina Ammicht-Quinn, *Gender. Unnötige Aufregung um eine nötige Analysekategorie*, in: *StdZ* 234 (2016) 600–610, 607.

¹³ Vgl. dazu die theologischen Reflexionen bei Jörg Haustein/Giovanni Maltese zu Identität und Geschichte in diesem Band.

¹⁴ Karl Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, zit. nach Franz Borkenau (Hg.), Marx, Frankfurt a. M. 1956, 98–116, 101.

¹⁵ Ebd. 100.

ist der heilige Schauer allerdings nicht, wie wir heute wissen. Er hat durch die Zwänge kapitalistischer Wettbewerbslogik lediglich seine Form verändern müssen. Wie die Romantik auf die Aufklärung reagiert hat, so ist es auch kein „Wunder, dass mit dem vermehrten Auftreten ‚irrationaler‘ Offenbarungserfahrungen im 19. Jahrhundert eine eigene Verarbeitungsform der technisch wie wissenschaftlich immer durchrationalisierter erscheinenden Welt sichtbar wird“¹⁶.

In den zusätzlich apokalyptisch aufgeladenen Zeiten einer Jahrhundertwende (*fin de siècle*) erwarteten einige christliche Kreise also ein neues Pfingsten, eine Bekehrung und Wiedergeburt im Geiste Jesu. Diese Erwartung hat sich aus der Binnenperspektive in einer doppelpoligen, ethnisch codierten Gründungsellipse realisiert: Die eine Seite verbindet sich mit Charles Fox Parham, einem weißen methodistischen Prediger. In seiner Bibelschule kommt es zu außergewöhnlichen Erfahrungen, die als Zungenrede/Glossolie identifiziert werden, wie sie in biblischen Texten angedeutet sind. Dieses als pfingstliche Geisttaufe interpretierte Ereignis gilt als das eine „*theologische* Urmoment der Pfingstbewegung“¹⁷.

Die zweite Gründung ging 1906 von dem afro-amerikanischen Prediger William Joseph Seymour aus. Von den etablierten Gemeinden kritisch beäugt betete man in einem Schuppen in der Azusa-Street (Los Angeles) so lange um die Aussendung des Geistes, bis „einige der Teilnehmer in Zungen aus[brachen]: die ekstatische Veranstaltung währte mehrere Tage und zog immer mehr Neugierige an“¹⁸. Die Zeitungen schrieben von

¹⁶ Gregor M. Hoff, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007, 46.

¹⁷ Martin Petzke, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*, Bielefeld 2013, 306f.

¹⁸ Ebd. 307.

„verrückten Negern“¹⁹. Eine wichtige Erfahrung war offenbar, dass in einem Land der Rassentrennung die diskriminierenden Unterschiede in der enthusiastischen Geisterfahrung von Gott her aufgehoben waren: „The colorline was washed away in the blood of Jesus.“²⁰

In diesem amerikazentrierten Narrativ fließen zumindest zwei ethnisch codierte Religionskulturen zusammen. Zum einen der weiße, evangelikale und erweckungsspirituelle Protestantismus mit wörtlichem Bibelverständnis, persönlicher Bekehrung und apokalyptischer Endzeiterwartung. Zum anderen aber auch die narrativ-körperbezogenen Traditionen afro-amerikanischer Religionskulturen. „Hierzu zählen insbesondere die stark im ‚oralen‘, spontanen Stil gehaltene Liturgie, ihr auffallend partizipatorischer und enthusiastischer Charakter, der narrative Charakter der Predigten und Zeugnisse sowie eine holistische Beziehung zu Körper und Geist, wie sie sich etwa in dem Glauben an Wunderheilungen manifestiert.“²¹

Das pfingstliche Masternarrativ beschreibt diese Konstellation als erste Welle der Ausbreitung. Danach kommt es am Beginn der 1960er Jahre zu einer zweiten Welle. Es entstehen die charismatischen Erneuerungsbewegungen innerhalb der christlichen Großkirchen. Die dritte Welle meint dann die etwa seit den 1980er Jahren aufkommenden, unabhängigen Gruppen und Gemeinden, die man als neo-pentekostal bezeichnet und

¹⁹ So Walter J. Hollenweger, Von der Azusa Street zum Toronto-Phänomen. Geschichtliche Wurzeln der Pfingstbewegung, in: Concilium 32 (1996) 209–216, 209. Die Zungenrede wurde dort gedeutet „als ‚Missionszungen‘ [...] im Sinne eines xenoglossalen Werkzeugs für eine dramatische Endzeiterweckung [...] und als ‚Anfangserweis‘ [...] der Geisttaufe“, Michael Bergunder, Der ‚Cultural turn‘ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 69 (2009) 245–269, 259.

²⁰ Frank Bartlemaann, zit. nach Fischer, Pfingstkirchenforschung, 43. Sowie Bergunder, Der ‚Cultural turn‘, 252.

²¹ Petzke, Weltbekehrungen, 309.

in denen sich sehr unterschiedliche Praktiken und Formen eines evangelikal und charismatischen Christentums vermischen. Martin Petzke weist darauf hin, dass in der dritten Welle die Zungenrede an Bedeutung verliert und sich „eine neue Prominenz der Themen ‚Weltevangelisation‘ und des ‚Gemeindegewachstums‘“²² zeigt. Zugleich verschwimmen weiter denominationale Zugehörigkeiten zu einem fluiden Netzwerk immer neu entstehender und sich verändernder Kirchen, Gemeinden, Bewegungen, Events und Mega-Churches.

Michael Bergunder hat dieses Ursprungs- und Wellenabfolge-Narrativ in einer diskursanalytischen Perspektive auf erhellende Weise dekonstruiert. Nach weltweiten Forschungen, die Erweckungsereignis und Bewegungen auch in Korea oder Chile sichtbar gemacht haben, meint er: Die Herkunft der Pfingstbewegung liege „nicht in einer bestimmten Erweckung, sondern innerhalb eines globalen Missionsnetzwerks. Die Pfingstbewegung war somit ‚von Anfang an transnational‘ und kann nicht länger als eine in ihren Ursprüngen US-amerikanische Bewegung verstanden werden.“²³ Mit einer an Michel Foucault und Michel de Certeau geschulten Analytik²⁴ meint Bergunder, „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.“²⁵

²² Ebd. 313.

²³ Bergunder, Der ‚Cultural turn‘, 258.

²⁴ Vgl. zu einer entsprechenden inspirierten Geschichtstheorie auch Achim Landwehr, Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M. 2016.

²⁵ Bergunder, Der ‚Cultural turn‘, 257.

Zugleich macht dann eine Abgrenzung von evangelikalen, charismatischen und (neo)pentekostalen Strömungen als lineare Entwicklungserzählung ebenso wie als kategoriale Einteilung immer weniger Sinn. Stabile Identitäten sind vielleicht deren Ziel, aber nicht ihre praktizierte Sozialform. „Viele Pfingstkirchen sind permanenten Zerreißproben ausgesetzt, Spaltungen, Neugründungen und Fusionen sind an der Tagesordnung.“²⁶ Für die Einzelnen können ihre religiösen Zugehörigkeiten im On/Off-Modus des „zapping religioso“ moderiert werden, wie man in Brasilien sagt. „Nicht nur die Protagonisten unter den Akteuren, auch eine Vielzahl ihrer Anhänger wechseln mehrmals nicht nur die Gemeinde, sondern die Konfession, als Migranten häufig im Zusammenhang des Wechsels von einer Region in eine andere.“²⁷ Mit der genealogischen Archäologie Foucaults darf man deshalb insgesamt von einem gleichzeitigen Nebeneinander unterschiedlicher Herkünfte ausgehen, die sich zwar zurückverfolgen lassen, sich aktuell jedoch als „Artikulation eines gegenwärtigen pfingstlichen Netzwerkes“²⁸ mit hoher Plastizität zeigen.²⁹

3. Beschreibungen: Auf welches Problem sind pentekostale Praktiken welche Art von Antwort?

Um die Artikulation pentekostaler Praktiken nun genauer zu beschreiben, gehen viele Autor(inn)en den Weg substantieller

²⁶ Fischer, Pfingstkirchenforschung, 44.

²⁷ Ebd. 46.

²⁸ Bergunder, Der ‚Cultural turn‘, 255.

²⁹ Vgl. kritisch zur Netzwerkmetapher Moritz Fischer, Die Konstituierung der Pfingstbewegung zwischen Zentrum und Peripherie. Die historische Erforschung der globalen Pfingstbewegung und ihre Verortung als weltumspannendes und zwischen ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘ changierendes ‚Beziehungsgeflecht‘, in: BThZ 27 (2010) 133–159.

Religionsdefinitionen. Die Frage nach dem Wesen des pentekostalen Christentums wird mit einem Bündel an Merkmalen beantwortet.³⁰ Es gibt aber noch einen anderen Weg³¹, nämlich die Frage in einem funktionalen Sinne anders zu stellen: „Auf welches Problem ist das pentekostale Netzwerk eigentlich welche Art von Antwort?“ Dem will ich hier nachgehen.

Detlef Pollack und Gergely Rosta weisen in ihrer Studie zur „Religion in der Moderne“³² relativ kurz darauf hin, dass pentekostale Frömmigkeitsstile auf zwei funktionale Bezugsprobleme bezogen seien, führen das aber nicht weiter aus. Für eine praktisch-theologische Analyse lässt sich hier gut und vertiefend ansetzen.

Zum einen nennen Pollack und Rosta das Problem der *Entkörperlichung des Spirituellen* im volkskirchlichen Christentum. Das trifft einen entscheidenden Punkt der alteuropäischen Christentumsgeschichte. Große Teile unseres Welt- und Sinnverständnisses sind logozentristisch geprägt. Das griechische Wort „Logos“ verbindet seit hellenistischer Zeit die Bedeutungen von Wort und vernünftigem Sinn. Das Wort und das sinnvolle Nacheinander der Sprache, der Sätze und der Buchseiten standen im Mittelpunkt. Nur in dieser Sprach-Logik lasse sich Sinn, auch der Sinn des Glaubens, erkennen. Die Sprache ist das „Haus des Seins“ (Heidegger), der „Glaube kommt vom Hören des Wortes“ (Peter Knauer/Karl Rahner) und spirituelle Erfahrung ist untrennbar verknüpft mit Innerlichkeit und entsprechend gerichteter Emotionalität. Man ist von Bachs Musik

³⁰ Pollack und Rosta nennen 1. Enthusiastischer Frömmigkeitsstil, 2. Erwartbarkeit der Erfahrung des Heiligen Geistes, 3. Engagiertes Christsein, 4. Konversionserwartung, 5. Ethisierung der Lebensführung, 6. Gemeinschaftliches Leben, 7. Betonung des existenziellen Nutzens des Glaubens, 8. Dualistisches Weltbild, 9. Naherwartung der Wiederkunft Christi, Pollack/Rosta, Religion, 406.

³¹ Vgl. dazu etwa Pollack/Rosta, Religion, 62–72.

³² Vgl. ebd.

im Inneren ergriffen, aber nie expressiv nach Außen affiziert. Der Körper kommt primär als Objekt der Askese in den Blick: Was ihn performativ ausmacht, das soll zur höheren Ehre Gottes gezähmt und kontrolliert werden.

Zu all diesen Aspekten bietet das pentekostale Christentum einen kontrastiven Gegen-Frame. Es feiert den Abschied von der Gutenberg-Galaxie als Bedingung der Möglichkeit wahren Christseins. Der Glaube kommt nicht mehr vom Hören, sondern vom Fühlen!³³ Der Körper wird zum Subjekt enthusiastischer Erfahrungen von Gottes Geist. Expressive Performances gelten als Offenbarungsbeweis für die Präsenz von Gottes Kraft im eigenen Leben. Nicht die elaboriert gedichtete Textstrophe ist entscheidend, sondern die Eingängigkeit der Musik und ihre direkt in den Körper fahrende Energie. Der „Iconic turn“³⁴ lässt sich an den hochaltarartigen Bühnen von Mega-Churches besichtigen, auf denen Bilder, Songtexte und Bibelzitate mit herzergreifenden „testimonials“ inszeniert werden. Im Rahmen seiner gesellschaftsanalytischen Makrotheorie beobachtet Charles Taylor, wie sich hier die in der Romantik entstehende „Kultur der Authentizität“ weiter durchsetzt. Während im Horizont der neuzeitlich nüchtern desengagierten Vernunft „selbst der tadellosesten theoretisch ausgerichteten Orthodoxie [...] der eigentliche Sinn der Religion verloren“ gegangen sei, heißt die Maxime unserer heutigen postdurkheimschen Konstellation: „Nur durch Leidenschaft könne man mit Gott Verbindung aufnehmen.“³⁵

Das andere Bezugsproblem ist die Frage nach *dem persönlichen Nutzen von Religion und Glaube*. Wie Pollak und Rosta schreiben, reagieren die Pentekostalen auf die „immer wieder

³³ Vgl. dazu die liturgietheologischen Ausführungen von Stefan Böntert in diesem Band.

³⁴ Vgl. Bernd Hillebrandt, *Schön und passend? Grundlagen einer Pastoral der Zeichen der Zeit*, Ostfildern 2015.

³⁵ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012, 815.

schmerzlich erfahrene Irrelevanz des Glaubens für die Lösung existenzieller Probleme³⁶. Genau das ist nicht nur in den Ländern des Südens, sondern auch in Europa zu einem entscheidenden Glaubwürdigkeitskriterium verfügbarer Sinnangebote geworden. Der französische Politikwissenschaftler Jean-Marie Donegani schreibt treffend: „Die persönliche Erfahrung ist das Maß, nach dem Glaubensinhalte bewertet werden, und zwar im Blick auf den Nutzen, den sie bringen sollen. [...] Es geht weniger darum, sich einem Glauben anzuschließen, als eine Erfahrung damit zu machen.“³⁷

Das Lösungsangebot der Pentekostalen besteht nun in einer Art Überreaktion, in einer religiösen Resakralisierung der Welt³⁸ durch Glaube, Gebete und einem festen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Ihre große Erzählung umfasst sowohl die persönliche Lebenszeit wie auch die kosmopolitische Weltzeit. Interventionistische Praktiken³⁹ wie Gebete um gute Entscheidungen, Krankenheilungen und Teufelsaustreibungen einerseits und

³⁶ Pollack/Rosta, *Religion*, 407.

³⁷ Jean-Marie Donegani, *Säkularisierung und Pastoral*, in: Reinhard Feiter/Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2012, 56–80, 58 f.

³⁸ Sakralisierung sieht alles in der Welt als religiös an, Heiligung rechnet auch mit Gottes anonymer Gegenwart im Säkularen. Wie Christian Bauer schreibt, sind „Esoterik und Fundamentalismus [...] zwei ‚sakralisierende‘ Wege von Religion“, welche die konstitutive „Schwäche des Glaubens negieren: Esoterik durch Banalisierung und Fundamentalismus durch Fanatisierung religiöser Differenzen. Die wesentliche Kunst christlichen Zeugnisses besteht heute darum in einer gleichermaßen nichtbanalen wie unfanatischen Kultivierung von Religion“, Christian Bauer, *Zeugen des Heiligen. Schwacher Glaube in post-säkularer Zeit*, in: Peter Hardt/Klaus von Stosch (Hg.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern 2007, 135–140, 138f.

³⁹ Vgl. Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, 114. Den Hinweis auf Riesebrodt verdanke ich Teresa Schweighofer.

klare ethische Lebensregeln andererseits verbinden göttlichen Segen mit persönlichem Erfolg und sozialem Aufstieg. Im Horizont des „Wohlstandsevangeliums“ stehen beide Seiten in einem gegenseitigen Steigerungsverhältnis. Damit verbunden ist ein strikter Dualismus: Ich habe Gott erfahren, und du (noch) nicht! Und wo Gott nicht herrscht, dort herrscht sein Widersacher, der Teufel. Das Ringen um ein gelungenes Leben und die Erfahrungen des Scheiterns, all das wird auf eine religiöse Ebene transferiert. Im Bereich der Transzendenz scheinen die drängenden Lebensprobleme ohne die widerständigen Kompliziertheiten des Diesseits offenbar besser lösbar zu sein.

Was für das persönliche Leben gilt, das gilt auch für die kosmopolitische Situation und für die Welt als Ganze, so eine pfingstliche Überzeugung. Man lebt wie zur Zeit Jesu in der Naherwartung, dass der Endkampf zwischen Gott und dem Bösen bald bevorsteht. Nur mit der persönlichen Entscheidung zu Jesus, mit dem, was man selbst für Gott tut, kann man sich schon hier auf die siegreiche und rettende Seite schlagen. „Extra conversio nulla salus“, könnte man sagen, wobei die conversio eben zur jeweils eigenen Glaubensgemeinschaft zu vollziehen ist. Oder wie eine Jugendliche ihre missionarische Bekehrungsdringlichkeit formuliert: „Ich möchte einfach, dass möglichst viel Leute Jesus kennenlernen. Es sollen noch so viele gerettet werden wie's irgend geht.“⁴⁰

Das heißt zusammenfassend, das pentekostale Christentum beantwortet die Sehnsucht nach einer umfassenden Heilsgewissheit mit affektiv erlebbarer Affirmation. Der springende Punkt ist ein soteriologisches Versprechen, dessen Einlösbarkeit

⁴⁰ Dieses Zitat findet sich in den Anfangsminuten der ARD-Dokumentation „Mission unter falscher Flagge – Radikale Christen in Deutschland“ (2014), online: <https://www.youtube.com/watch?v=aJma5g0jUjs> [Stand 02.06.2017].

durch emotionale Offenbarungserfahrungen in den eigenen Körper eingeschrieben wird und damit unbestreitbar scheint.⁴¹

Mit Pollack und Rosta lässt sich das als ein fundamentalistisches Weltverhältnis beschreiben, was weniger moralistisch, sondern zunächst analytisch gemeint ist.⁴²

„Es geht ihnen um die Ausschaltung von Kontingenz und die Aufrichtung eines Infallibilitätsanspruchs. Insofern sind sie fundamentalistisch: Ein Partikulares, sei es ein Bruch, sei es eine persönliche Erfahrung, ein idealisierter Zustand in der Vergangenheit oder ein utopisches Ziel in der Zukunft, wird zum Allgemeingültigen gemacht und damit zum unhinterfragbaren Beurteilungsmaßstab des Ganzen.“⁴³

Vielleicht noch etwas präziser müsste man sagen, es handelt sich um eine ereignisbasierte Form fundamentalistischer Kontingenzbewältigung in einer unhintergebar postfundamentalistischen Welt.

Ereignisbasiert, weil der Grund des geretteten Daseins immer wieder neu gegen die Mächte des Bösen verteidigt und demonstriert werden muss.⁴⁴ Mit jedem Ereignis wird der

⁴¹ „Indem sie die Präsenz des Heiligen Geistes erleben, erlangen sie Gewissheit darüber, dass es eine Kraft gibt, auf die sie sich verlassen können, die ihnen bei der Bewältigung ihrer Lebensprobleme zur Seite steht und die stärker ist als alle Widerfahrnisse des Lebens. Zungenrede, Prophetie, Krankenheilungen beweisen die Anwesenheit des Heiligen Geistes. Sie sind essentiell für die Gewissheit im Glauben. Wenn Gott anwesend ist, dann wird alles gut werden, dann kann jedem geholfen werden, dann gibt es einen sicheren Grund für das Vertrauen in die Zukunft.“ Pollack/Rosta, *Religion*, 425.

⁴² Vgl. dazu auch mit Blick auf Seelsorgekontexte Doris Nauer, *Angst vor Dämonen? Charismatischer Fundamentalismus als weltweite Herausforderung für christliche Seelsorger*, in: *Bulletin ET* 15 (2004) 262–272.

⁴³ Pollack/Rosta, *Religion*, 407.

⁴⁴ „Dies macht den Fundamentalismus zu einem modernen Phänomen, dass er seine Gewissheiten nicht als vorgegeben, traditional abgesicherte Normalität

dualistische Kampf ausgetragen, aber mit jedem Ereignis kann Gott auch heilend und rettend konkret ins eigene Leben und die Geschichte eingreifen.⁴⁵ Die enthusiastischen Liturgien, die Heilungen und die eigene Ergriffenheit dienen als Beweis genau dafür.

Und postfundamentalistischer Fundamentalismus, weil „erst die Abwesenheit eines letzten Grundes impliziert, [...] dass partielle, kontingente Gründungen erforderlich werden“⁴⁶. Wie Oliver Marchart in seiner Zusammenschau sozial- und kulturwissenschaftlicher Zeitdiagnosen schreibt, „müssen wir von der Vorstellung abkommen, der Fundamentalismus sei ein anti-modernes Gegenstück zur kontingenzbejahenden Moderne“⁴⁷. Es handelt sich vielmehr um die spezielle Form einer grundsätzlichen Problembearbeitung, die heute jeder vorzunehmen hat, nämlich ein Leben zu führen angesichts eines ‚Ab-Grundes‘, also jener Unbegründbarkeit, die alles Soziale bestimmt“⁴⁸. Das pentekostale Christentum wird als Ensemble von Praktiken eines religiösen Regrounding verstehbar, die ihre Kontingenz nicht offen mitlaufen lassen, sondern konstitutiv verschleiern.

Das liefert eine erste kriteriologische Spur. An der Frage, wieviel Kontingenz, Brüchigkeit und Zweifel in den Formen gläubiger Praktiken sichtbar und erfahrbar bleiben kann, könnte sich ihre Lebensdienlichkeit in einer postfundamentalistischen Welt entscheiden.⁴⁹

behaupten kann, sondern stets gegen Infragestellungen zu behaupten hat“, Polack/Rosta, Religion 407.

⁴⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Gunda Werner in diesem Band.

⁴⁶ Oliver Marchart, Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin 2013, 36.

⁴⁷ Ebd. 41.

⁴⁸ Ebd. 42.

⁴⁹ Vgl. zu diesem Problem Michael Schüßler, Das unentdeckte Land. Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault und Luhmann, in: PthI 26 (2006) 190–217.

4. Irritierend anders: Probleme akademischer Theologie mit pentekostalen Weltbeschreibungen

Das pentekostale Christentum ist ein hochaktuelles Thema der neugierigen religionssoziologischen und kulturwissenschaftlichen Forschung.⁵⁰ Ein akademisch-theologisches Thema ist es eher nicht.⁵¹ Was die etablierte Theologie aber beeindruckt, das sind die überall kolportierten Wachstumszahlen in den außereuropäischen Regionen des Globus. Wer sich heute mit Religion und Kirche in Afrika, Asien und Lateinamerika beschäftigt, kommt um das pfingstlich-charismatische Christentum quasi nicht mehr herum. Die Rezeption und Auseinandersetzung läuft deshalb primär über die Ansätze interkultureller Theologie und Pastoral und über missionstheologische Diskurse.⁵² Für die ihrerseits lokale europäische Theologie⁵³ stellt der

⁵⁰ Vgl. dazu neben den Arbeiten von Michael Bergunder oder Martin Petzke jetzt auch neuere Einzelstudien, wie Hanna Rettig, *Making Missionaries. Junge Evangelikale und ihre Mission. Ethnographie einer Jugendorganisation auf Reisen*, Bielefeld 2017.

⁵¹ „In den Augen eines Großteils der traditionellen wissenschaftlichen Theologie [...] stellen Pfingstler und Charismatiker nicht mehr als eine Frömmigkeitsbewegung dar, die eine ernsthafte wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht lohnt“, Peter Zimmerling, *Die Theologie der pfingstlich-charismatischen Bewegung*, in: *ThLZ* 140 (2015) 1191–1207, 1194. Das neue Handbuch von Jörg Haustein und Giovanni Maltese versucht das zu ändern, kann aber auch nur die globale Vielfalt ins Deutsche übersetzen: „Die deutschsprachige Diskussion scheint von diesen Debatten weitgehend abgekoppelt zu sein“, Jörg Haustein/Giovanni Maltese, *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 16. Vgl. auch den Beitrag von Haustein/Maltese und von Gunda Werner in diesem Band.

⁵² So erschien etwa auch der katholischerseits „neueste“ Sammelband zum Thema von Tobias Keßler und Albert-Peter Rethmann in der Reihe „Weltkirche und Mission“: Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1)*, Regensburg 2012.

⁵³ Vgl. dazu Dipesh Chakrabarty, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolo-*

Pentekostalismus somit aktuell primär ein weltkirchlich globalisiertes Phänomen dar, mit hohem aber ziemlich ungewissen Irritationspotenzial für hiesige Selbstverständlichkeiten.

Peter Zimmerling ist einer der wenigen Experten auf diesem Gebiet. Seine Texte können als exemplarisch gelten für den kritischen und zugleich werbend einhegenden Umgang akademischer Theologie mit den Pentekostalen. Er wertet die charismatischen Aufbrüche in den Kirchen als Beitrag zum allgemeinen Priestertum und zur Partizipation der Gläubigen in der Kirche. Doch das setze voraus, „dass Charismen einen ekklesiologischen Zielhorizont haben, dass spektakuläre Charismen entzaubert werden müssen, dass die Charismen ein identitätsstiftendes Potenzial besitzen, dazu aber ihre Integration in die Gesamtpersönlichkeit notwendig ist“⁵⁴. Es geht vor allem darum, die glaubensbindende und verlebendige Kraft für die Kirchenentwicklung zu nutzen. Allerdings möglichst ohne all das, was einem modernen europäischen Christentum so irritierend fremd bleibt.

Zimmerling beobachtet „eine Übermacht der Erfahrung, die jede kritische Distanz zu sich selbst auflöst und jede Selbstkorrektur unmöglich macht“⁵⁵. Treffend sieht er hier eine gesamtgesellschaftliche Tendenz zur „Überschätzung von Erfahrungen“⁵⁶, gerade weil beim „pfingstlich-charismatisch geprägten Christsein [...] das Interesse an spektakulären Erfahrungen in das Zentrum tritt“⁵⁷. Andererseits pflege man dort aber eine erfahrungsbezogene Theologie und Spiritualität und eine pneu-

nialer Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M./New York 2010, sowie die Beiträge in Heft 2 (2013) der Zeitschrift *Concilium* mit dem Titel „Postkoloniale Theologie“.

⁵⁴ Zimmerling, *Theologie der pfingstlich-charismatischen Bewegung*, 1200.

⁵⁵ Ebd. 1195.

⁵⁶ Ebd. 1195.

⁵⁷ Ebd. 1195.

matische Orientierung, die dem heutigen Lebensgefühl entsprechen und „nicht misstrauisch beäugt werden“⁵⁸ sollte. „Gerade spektakuläre Geisterfahrten haben einen hohen Erlebniswert“, sie „bieten den ‚Kick‘, den viele Zeitgenossen ersehnen“, nämlich „die Möglichkeit, nicht Alltägliche Erfahrungen zu machen“ und damit der „Suche nach ‚dem Transzendenten‘ eine Antwort“⁵⁹.

Die widersprüchliche These lautet also: Das herausragend Attraktive sind spektakuläre und affektiv erfahrbare Glaubenserlebnisse, aber diese sollten gerade nichts spektakulär Besonderes sein, sondern müssten sich im Blick auf Theologie und die Gesamtkirche relativieren. Das Problem dabei: Den „Kick“ gibt es nur, wenn man alles, was die akademische Theologie moniert, für den Moment außen vorlässt. Wo Zimmerling mit Rahner und der anthropologisch-transzendentalen Wende meint, es gebe nur „vermittelte Unmittelbarkeiten“ sagen die Pentekostalen: Bei uns gibt es „Jesus live“, echte „übernatürliche“ Heilungen und direkten Zugang zum Heiligen. Die Pointe besteht exakt in dem, was die akademische Theologie mit guten Gründen kritisiert: In „der Erwartung des ‚Übernatürlichen in der Gegenwart“⁶⁰, in den „Charismen als Beweis für das Versöhntsein“⁶¹ mit Gott, indem „außerordentliche Durchbruchserfahrungen [...] für alle Christen verbindlich gemacht werden“⁶².

Ich meine deshalb, ohne eine praktische Theologie, die ihren theologierelevanten Gegenstand nicht allein im Reich der Vernunft sieht, sondern sich den Praxiskonstellationen und den wirksamen Affektstrukturen aussetzt, bleibt die Theologie als rationale Kritik einer affektiven Erfahrung stumpf und geht an

⁵⁸ Ebd. 1197.

⁵⁹ Ebd. 1197.

⁶⁰ Ebd. 1199.

⁶¹ Ebd. 1202.

⁶² Ebd. 1198.

der Problemtiefe vorbei. Damit stellen die Pentekostalen eine erkenntnistheoretische Herausforderung der Theologie dar. Und zwar eine ziemlich grundsätzliche. Das Problem lautet mit Matthias Jung, dass man beim „Kantianischen Versuch zur Reinigung der öffentlichen Vernunft von kontingenten Beimischungen verkörperter Traditionen das Kind mit dem Bade ausschüttet“⁶³. Soziologen wie Pierre Bourdieu⁶⁴ und neuerdings auch Armin Nassehi beschreiben das als die Praxisprobleme des denkerischen Weltzugriffs von Intellektuellen. Weil die Praxis auch theologischer Wissenschaften meist darin besteht, „ein leeres Blatt vollzuschreiben“, kann das dazu verführen, auch die Eigensinnigkeit der Welt ‚dort draußen‘ wie ein Architekt ganz neu ordnen zu wollen, „der gegen die Naturwüchsigkeit der krummen Gasse anbaut und eine Lösung aus einem Guss sucht“⁶⁵. Doch erliegt man einem intellektualistischen Bias, wenn man „denkt, dass alle anderen auch nur das für real halten, was sich [...] der Praxis wissenschaftlichen Er-schreibens guter Gründe, vernünftiger Motive und universalistischer Erklärungen fügt“⁶⁶. Deshalb ist es für die akademische

⁶³ Matthias Jung, Gründe als Rechtfertigung – verkörpert, eingebettet und freistehend, in: ders./Michaela Bauks/Andreas Ackermann (Hg.), *Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn*, Heidelberg 2016, 125–141, 127. Der Hinweis darauf verdanke ich Tobias Dera.

⁶⁴ Vgl. dazu die aufschlussreiche, theologische Rezeption bei Renate Wieser, Zurück- und nicht zurechtbiegen. Über die Notwendigkeit der Ausbildung eines reflexiven theologischen Habitus, in: Rainer Bucher/Renate Oxenknecht-Witzsch (Hg.), *Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten: ein Experiment*, Würzburg 2015, 75–88.

⁶⁵ Armin Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*, Hamburg 2015, 41f. Eine genaue Beschreibung dieser Praktiken des „leeren Blattes“ und des Schreibens überhaupt als mythisch-utopische Praktik findet sich in Michel de Certeau, *Die Kunst des Handels*, Berlin 1988, 245–253.

⁶⁶ Nassehi, *Die letzte Stunde*, 40. Der entscheidende Punkt: Das menschliche Handeln wird nicht allein durch Wissen und vernünftige Einsichten gesteuert.

Theologie so ärgerlich, dass eine auf den ersten Blick ziemlich unvernünftige Praxis wie die Pentekostale sich offensichtlich in konkreten Biographie-Settings zumindest situativ irgendwie bewährt.

5. Von Pentekostalen lernen? Wichtige Fragen – problematische Antworten

Aus meiner Perspektive verdichtet sich die Herausforderung in der Frage nach neuen Inkulturationsformen des Christentums im nachmodernen Ereignisdispositiv.⁶⁷ Religion vergesellschaftet sich nicht mehr im Horizont von Erinnerung und Vernunft. Die Frage Lessings nach dem garstig breiten Graben der Historie hat ihre Dringlichkeit weitgehend verloren. Sie macht weiter Sinn, hat aber für Menschen heute nur noch sporadisch Bedeutung. Religion vergesellschaftet sich heute im Horizont von Biographie, Ereignis und Körperlichkeit. Die pastorale Wende von Theologie und Kirche ist keine kirchenpolitisch so oder anders auslegbare Option – es ist ihre Zukunftsfrage: Welcher Glaube hat im hier und jetzt als Ereignis Relevanz und zwar für mich als emotional ansprechbare Person und für die Zukunft der Welt?

Die Praktiken des Lebens haben ihre eigenen Gesetze und die sind immer etwas chaotisch, unsauber und nie ganz vernünftig.

⁶⁷ In eine ähnliche Richtung lese ich den Vorschlag von Hildegard Wustmanns, dass die Katholische Kirche im Kontakt mit pentekostalen Feiern lernen kann, ihr religiöses und liturgisches Kapital (Bourdieu) lebendiger, körperbezogener und risikoreicher einzusetzen, Hildegard Wustmanns, Pentekostalismus: Gemeindebildung und Liturgie, in: Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 155–167. Die zeitanalytische These vom Ereignis-Dispositiv wird entwickelt in Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Pastoral in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

Bruno Latour hat diesen Switch in seinem Buch über religiöse Rede auf den Punkt gebracht. Die Sprache des Glaubens sei, so Latour, nicht die Sprache sachlicher Informationen über geistige Welten im Jenseits oder im Damals, sondern eine Sprache der existenziellen Bedeutsamkeit Gottes im Leben heute. Er erklärt das an einem simplen und zugleich subtilen Beispiel:

„Stellen sie sich einen Liebenden vor, der die Frage ‚Liebst Du mich?‘ mit dem Satz beantwortet ‚Aber ja, du weißt es doch, ich habe es Dir letztes Jahr schon gesagt.‘ [...] Wie könnte er entschiedener bezeugen, daß er endgültig aufgehört hat zu lieben? Er hat das liebevolle Ersuchen als Informationsfrage aufgefaßt, ganz als hätte er vor, [...] durch den Zeit-Raum hindurch einen Weg zum entlegenen Territorium jenes Tages zu zeichnen, an dem er offiziell seine Liebe erklärte. Angesichts dieser Antwort verstünde jeder unparteiische Beobachter, daß der Liebhaber nichts verstanden hat. Denn die Freundin fragte ihn ja nicht, ob er sie geliebt *habe*, sondern ob er *jetzt* liebe. Dies ist ihr Ersuchen, ihre flehentliche Bitte, ihre Herausforderung.“⁶⁸

Damit ist das ganze Dilemma einer historisch-erinnernd ansetzenden Theologie auf den Punkt gebracht, welche die Archive schon für das Leben hält und den Nachweis der früheren Zuwendung Gottes als hinreichenden Grund für die Liebe Gottes in der Gegenwart. Die uns bereits vorgängig zugesagte Liebe Gottes ist tatsächlich entscheidend für christliche Theologie. Aber diese Glaubenstatsache kann nicht mehr als zu „glaubende“ Information verkündet werden, sondern hat nur noch Bedeutung, wenn sie wirklich als befreiendes Ereignis erfahren werden kann. Wenn dieser pragmatische Ereigniszusammenhang einer barmherzigen und lebensspendenden Gottesbezie-

⁶⁸ Bruno Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011, 39–40.

hung in der Gegenwart missglückt, dann erscheint die ganze ehrwürdige Tradition mit einem Mal schal und bedeutungslos. Hier trifft die pentekostale Kritik an den manchmal nüchtern verkopften Religionspraktiken ins Schwarze. Denn wozu braucht man einen Gott, der früher einmal gerettet hat, heute aber irgendwie und vielleicht womöglich, aber im Blick auf die Texte ... – eben.

Die Pentekostalen sind so erfolgreich, weil sie ein zentrales Bedürfnis moderner Lebensführung aufgreifen, nämlich Religion nicht traditional, sondern ereignishaft zu entdecken. Das Heilige wird erfahrbar und konkret, und zwar in einer körperlich berührenden Art und Weise: durch mitreißende Musik, durch Wunderheilungen, durch asketische Lebensregeln – alles soll irgendwie dokumentieren, direkten Zugang zum Heiligen zu haben und damit in den existenziellen Belangen des Lebens auf der richtigen Seite zu stehen – nämlich der Seite Gottes. Pentekostale Religiosität ist damit die perfekte Religion für das postfaktische Zeitalter⁶⁹. Nachdem Tradition, Dogmatik und die Fakten der Vernunft verblassen, bleibt die gefühlte Wahrheit. Wenn aber die gefühlte Wahrheit übrigbleibt, dann ist das Gefühlte die Wahrheit: Was ich spüre, was ich fühle, was ich von Gott erfahre, das muss wahr sein.

Genau diese affektive Art des Erlebens von Kirche und Glauben ist in den großen Kirchen immer beargwöhnt worden. Mitreißende Musik, eine alltagsnahe Sprache und ein lebensnahes Glaubensleben – das alles ist den Erlaubnisdiskursen der Großkirchen immer verdächtig geblieben. Dass man sich dort mit für Außenstehende fast esoterischen Problemen beschäftigt, dass sich die katholische Kirche durch ein vorkonziliar stecken gebliebenes Kirchenrecht strukturell oft selbst blockiert, dass sie den Reichtum ihrer Traditionen durch einen ängstlichen Tradi-

⁶⁹ Vgl. dazu Kursbuch 189 (März 2017) mit dem Titel „Lauter Lügen“.

tionalismus der Gegenwart eher vorenthält, als ihn den Menschen kommunikativ attraktiv zur Verfügung stellt, dass ihre Liturgie oft als erratische Langeweile statt als rituell inszenierte Feier des Lebens daherkommt⁷⁰, das alles wird im Kontrast zu den Glaubensformen der Pentekostalen überdeutlich.

Kurz gesagt also: In der Auseinandersetzung mit den Pentekostalen können Theologie und Kirche einige richtige Fragen lernen, allerdings nicht sofort auch die passenden Antworten. Wenn ich recht sehe, liegt die entscheidende theologische Herausforderung jedenfalls gar nicht so sehr in der Pneumatologie und auch nicht entscheidend in der Ekklesiologie⁷¹, sondern in den offenbarungstheologischen und soteriologischen Präsenz- und Wirksamkeitsversprechen. Oder wie es eine Frau vor der Tübinger Stiftskirche in einer ARD-Dokumentation von 2014 formuliert hat: „Wir brauchen Erlösung. Wir brauchen Rettung. Ich will die Ewigkeit nicht in der Hölle verbringen. Ich will ... ich will gerettet werden. Das braucht jeder – Sie auch!“⁷² Die doppelte Frage lautet also: Wo erfahre ich Gott und was erlöst?⁷³

⁷⁰ Vgl. dazu auch Wustmanns, Pentekostalismus.

⁷¹ So etwa Klaus Vellguth, Wieviel Pneumatologie brauchen wir in der Ekklesiologie?, in: Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012, 176–190.

⁷² ARD-Dokumentation „Mission unter falscher Flagge – Radikale Christen in Deutschland“ (2014), online: <https://www.youtube.com/watch?v=aJma5g0jUjs> [Stand 2.6.2017], ab 31.37m.

⁷³ Vgl. dazu Rainer Bucher, Was erlöst? Die Theologie angesichts soziologischer (Welt-)Frömmigkeit in spätkapitalistischen Zeiten, in: Kläden, Tobias/Schüßler, Michael (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz (Quaestiones disputatae 286), Freiburg i. Br. 2017, 310–333.

6. Kontrastierungen: Exakte Unschärfe der „Zeichen der Zeit“ als Dekonstruktion von Offenbarungsfundamentalismen

Die erste Frage lautet also: Wo zeigt sich Gott im hier und jetzt? Es gibt ja zunächst viele Gründe, an dieser Stelle sehr vorsichtig zu sein. Mit Gott im Mund und der Religion im Rücken sind die größten Verbrechen begangen worden, gerade weil man zu sicher war, dass Gott mit den eigenen Zeichen und Sehnsüchten zu identifizieren sei. Und das führt dann oft dazu, dass im Zweifelsfall alles Andere und alle Anderen abgewertet, ausgegrenzt oder ganz konkret verteufelt werden. Fürs Erste lassen sich drei Möglichkeiten der Erfahrbarkeit Gottes unterscheiden.

Die erste Option wäre eine völlige Leugnung von Offenbarungen, also der Existenz und der möglichen Gegenwart transzendenzbezogener Wirklichkeiten: Gott spricht überhaupt nicht (mehr) zu uns, denn es gibt ihn nicht: also *striktter Atheismus*.

Die zweite Option kann Gott erfahren, aber nur in einer möglichst unveränderten Tradition. Das wäre die klassisch moderne Form eines religiösen Fundamentalismus, die das Heilige mit der ewigen Stabilität einer absoluten Offenbarung identifiziert. Diese Art von „Offenbarung bietet *instruktionstheoretisch* Informationen über Gott an, als ein unbezweifelbares Glaubenswissen. Seine Wahrheit muss keimfrei zugänglich sein, weil sie in der historischen Vermittlung Irrtümer transportieren könnte, die den Wahrheitsgehalt beeinträchtigen könnten.“⁷⁴ Nur im Buchstaben des biblischen Wortes oder allein im Festhalten an einer für zeitlos erklärten Ordnung (von Dogma und Liturgie) wäre dann Gott für uns greifbar, also *Offenbarungsfundamentalismus der Tradition*.

⁷⁴ Hoff, *Offenbarungen Gottes*, 105.

Eine dritte Option kommt nun in der Verschiebung vom traditionell evangelikalen Christentum zum Netzwerk des Pentekostalen zum Ausdruck. Hier zeigt sich ein Wechsel religiöser Letztfundierungspraktiken von der Ursprungstreue zum Ereignis der Präsenz. Das entspricht dem Erleben einer nachmodernen, medial und digital vernetzten Gegenwart, der alle anderen Fundierungsstrategien als das eigene Erleben abhandengekommen sind. Sogar die Flüchtigkeit digitaler Kultur führt ja heute paradoxerweise zu einer Aufwertung materieller Dinge und körperlicher Präsenz. In seinem Buch „Die Kultur der Digitalität“ beschreibt Felix Stadler, wie gerade weil so vieles miteinander vernetzbar ist und wir oft nur noch medial kommunizieren, die „Schlaufe durch den Körper“⁷⁵ entscheidend wird.

„Mit jedem einzelnen hochgeladenen Bild auf Flickr, jeder Twitter-Nachricht, [...] jedem Statusupdate macht ein User genau das; er teilt den anderen mit: ‚Schaut her, das finde ich wichtig!‘ [...] So geschieht eine Validierung des im Übermaß vorhandenen [Bilder, Texte, Informationen M.S.] durch die Verbindung mit dem ultimativ knappen, der eigenen Lebenszeit, dem eigenen Körper. Mag der dadurch generierte Wert auch noch so klein und diffus sein, er ist [...] der Unterschied, der einen Unterschied im Strom der Gleichwertigkeit und Bedeutungslosigkeit macht.“⁷⁶

Dieser „Einsatz des eigenen Körpers zur Erzeugung von Bedeutung“⁷⁷ ist offensichtlich. Er wird mit mythischen Symbolen tätowiert, er ist die unverwechselbare Oberfläche der eigenen Selbstdarstellung, er ist der Sitz der gefühlten Wahrheit, die oft mehr wiegt als das rationale, empirische Wissen. Und er ist ein Ort der

⁷⁵ Felix Stadler, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 118–122.

⁷⁶ Ebd. 118–119.

⁷⁷ Ebd. 119.

Erfahrung des Heiligen. Der Körper und das an ihm direkt Wahrnehmbare wird zur ultimativen Letztinstanz dessen, an was wir uns noch halten können, wenn vieles andere verschwimmt, also *Offenbarungsfundamentalismus affektiver Erfahrung*.

Diese Verhältnisbestimmungen von Gott und Welt folgen alle einer Ganz-oder-gar-nicht-Logik, die nur Leugnung oder Identifikation kennt. Im Kontrast dazu entdeckt Tomáš Halík das Christentum von einem Ort her, der im pentekostalen Diskurs gar nicht oder nur als Ort des Teufels vorkommt: die Erfahrung vom Schweigen Gottes. „Der Atheismus deutet Gottes Schweigen als Beweis, dass Gott gestorben ist oder nie existiert hat; der oberflächliche Glaube unterbricht Gottes Schweigen mit seinen eigenen Antworten; der Fundamentalismus rezitiert seine erlernten ‚ewigen Wahrheiten‘; der pietistische Enthusiasmus suggeriert sich fromme Gemütsverfassungen und Gefühle.“⁷⁸ Allen fehlt, so Halíks zentraler Buchtitel, die „Geduld mit Gott“. Der entscheidende Unterschied verläuft nicht zwischen religiös und atheistisch, sondern ob jemand wirklich geduldig mit der Unverfügbarkeit Gottes und des Menschen rechnet oder nicht. „Atheismus, religiöser Fundamentalismus und leichtgläubiger religiöser Enthusiasmus sind sich auffallend ähnlich in dem, wie schnell sie fertig sind mit dem Geheimnis, das wir Gott nennen – und eben deshalb sind alle diese drei Positionen für mich in gleichem Maße unannehmbar.“⁷⁹ Hier greift die kriteriologische Spur vom Anfang: Wieviel Unsicherheit (Kontingenz) kann in religiösen Praktiken zugelassen werden?⁸⁰ Hier ist wichtig zu se-

⁷⁸ Tomáš Halík, *Spielarten des Atheismus oder Der Glaube als Kunst, mit dem Paradox des Geheimnisses zu leben*, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 287–288, 287f.

⁷⁹ Tomáš Halík, *Geduld mit Gott. Die Geschichte des Zachäus heute*, Freiburg i. Br. 2014, 9.

⁸⁰ Diese Frage stellt Stefan Böntert im Blick auf die Klage im Gottesdienst, die wenig vorzukommen scheint.

hen, wie die exakte Unschärfe der biblischen Offenbarung Entscheidendes über sich selbst mitteilt.

Ein Blick in die biblische Emmauserzählung macht klar, worum es geht. Zwei Freunde Jesu verlassen in Trauer Jerusalem, den Ort der Kreuzigung. In der Erzählperspektive kommt zufällig ein Fremder dazu, geht ein Stück mit, fragt nach dem, was sie bewegt. Erst beim Teilen von Brot und Wein wird ihnen bewusst, dass sie in dem Fremden Jesus selbst bei sich haben. „Dann gingen ihnen die Augen auf und sie erkannten ihn. Er aber verschwand vor ihnen“ (Lk 24,31). Es gibt hier keinen Moment, in dem die tatsächliche Anwesenheit Jesu und die Erfahrung seiner Anwesenheit zusammenfallen: Als er bei ihnen war, erkannten sie ihn nicht, und als sie ihn erkannten, war er verschwunden. Das ist die Unschärferelation biblischer Gotteserfahrung. Jede zu eindeutige Identifizierung im Hier und Jetzt führt zum Verschwinden Gottes selbst. So wie man bei Elementarteilchen nie gleichzeitig den genauen Ort und die genaue Impulsqualität angeben kann, so kann man Gottes Präsenz nie auf eine erfahrbare Identität von Ort und Zeit festlegen.

Eine letzte Glaubens-Sicherheit kann es in unseren Gefilden nicht geben. Diese Vertrauen erfordernde Entsicherung ist ein Kern der christlichen Glaubenserfahrung. Aber genau darin kommt Gott uns in seiner Solidarität als der immer ganz Andere entgegen. Papst Franziskus hat das ganz treffend gesagt: „Wenn jemand behauptet, er sei Gott mit absoluter Sicherheit begegnet, und nicht berührt ist von einem Schatten der Unsicherheit, dann läuft etwas schief. [...] Wenn einer Antworten auf alle Fragen hat, dann ist das Beweis dafür, dass Gott nicht mit ihm ist. [...] Man muss Platz für den Herrn lassen, nicht für unsere Sicherheiten.“⁸¹

⁸¹ Papst Franziskus, Das Interview mit Papst Franziskus, online:

Das findet sich auch in den Texten des II. Vatikanums. In *Dei Verbum* heißt es: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott [...] die Menschen an wie Freunde. [...] Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Wort und Tat, die innerlich miteinander verknüpft sind.“ (DV 2). Gott offenbart sich nicht nur in den Lehrsätzen des Glaubens, sondern in der Relation zu den Erfahrungen von Menschen. Deshalb sind in *Gaudium et spes* die „Zeichen der Zeit“ auch eine offenbarungsrelevante Kategorie.⁸² Christian Bauer nennt die „Zeichen der Zeit“ mit Marie-Dominique Chenu „Einschlagpunkte der Gnade“⁸³. Doch solche Gnadenerfahrungen sperren sich gegen allzu schnelle Identifizierungen von Gott und Ereignis. In GS 11 heißt es, dass sich das Volk Gottes darum bemüht, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“. Die Ereignisse werden als mögliche Zeichen für Gottes Gegenwart erkennbar. Hier wird nichts identifiziert! Das Konzept „Zeichen der Zeit“ vertritt die Möglichkeit, auch heute mit Gott als Ereignis zu rechnen, und zwar in der doppelten Abwehr eines traditionalistischen und eines subjektivistischen Offenbarungsfundamentalismus. Die Zeichen der Zeit formulieren damit jene Spur der christlichen Tradition, die mit Gott als Gott rechnet, ohne ihn in unsere Enttäuschungen (Gott ist tot) oder eigenen

⁸² Vgl. Christian Bauer, *Zeichen der Präsenz Gottes? Gaudium et spes als zweite Offenbarungskonstitution des Konzils*, in: *ZKTh* 136 (2014) 64–79.

⁸³ Marie-Dominique Chenu, zit. nach Christian Bauer, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“*, 2 Bde., Berlin 2010, 755. „Denn es geht bei den Zeichen der Zeit um mehr als ‚nur‘ um pastoral herausfordernde Zeitsignale. Es geht um deren dogmatischen Offenbarungsgehalt. Sie sind Chenu zufolge [...] aufschlussreiche Tatsachen, in denen sich etwas aufdeckt vom ‚offenbaren Geheimnis‘ Gottes in der Welt.“ Ebd.

Sicherheitssehnsüchte (ich weiß genau, wo Gott ist) so einzubauen, dass seine Transzendenzqualität, sein notwendiger Geheimnischarakter verloren geht. Die Rede von den Zeichen der Zeit provoziert zu einer exakten Unschärfe bei der Suche nach Gottes Gegenwart.

Exakte Unschärfe, denn es gibt im Licht des Evangeliums tatsächlich eine aus Schrift und Tradition herauszulesende Inhaltlichkeit und Optionalität. Konfrontiert man die Zeichen der Zeit „mit der Botschaft des Evangeliums, stellt es die gegebenen Verhältnisse in das Licht einer Gegenordnung, einer alternativen Heilsökonomie Gottes, die ‚den Armen und Bedrängten aller Art‘ (GS 1) eine Lebensperspektive erschließt. Und genau das hat offenbarende Qualität.“⁸⁴

Zugleich handelt es sich aber um ein Konzept der exakten *Unschärfe*, weil eben kein Ereignis aus der Ambivalenz der Schöpfung herausgenommen ist. Zeichen der Zeit sind eben weder einfach zu machen, noch sind sie mit exakter Schärfe als eindeutige Präsenz Gottes zu identifizieren. Erst im gegenseitigen Kontrast von Evangelium und profanem Ereignis können sich die Dinge potenziell zu messianischen Zeichen der Zeit verdichten.

Doch von den Fragen des pentekostalen Christentums her scheint auch dieser Diskussionstand für ein praktisch-theologisches Niveau noch nicht auszureichen. Offenbarung wird von der zweitväterlichen Theologie primär als Kommunikations- und Sprachproblem bearbeitet, es stellt sich aber heute als personal-biographisches Erfahrungs- und Praxisproblem dar. Gregor M. Hoff weist auf diese Lücke in den programmatischen Texten des II. Vatikanum hin. Gott kann sich demnach zwar auch heute den Menschen offenbaren, aber was das konkret für die persönliche Gotteserfahrung bedeuten könnte, das

⁸⁴ Hoff, Offenbarungen Gottes, 251f.

wurde schlichtweg nicht thematisiert. „Die Konzilsväter hatten bereits genug zu tun, die wirkliche Geschichtlichkeit des Offenbarungsvorgangs [...] festzuschreiben. Die vermeintlich subjektive Seite des Offenbarungsvorgangs durfte von daher nicht überzogen werden. Man schien damit schwankenden Boden zu betreten und fürchtete wohl eine psychologische Reduktion.“⁸⁵ Diese Lücke hat nach und nach die pentekostal-charismatische Frömmigkeit mit ihrer religionspolitischen Affektstruktur gefüllt.

7. Organisierte Bekehrungserlebnisse: Die Affektstruktur des pentekostalen Christentums

Im Blick auf die Praktiken, die sich auf charismatisches Wirken berufen, zeigt sich ein irritierendes Paradox: In der theologischen Tradition gibt es das durchgängige Zeugnis, dass der Geist des Herrn weht, wo er will. Mit ihm verbindet sich eine dynamis, eine Kraft, die nicht steuerbar und auf bestimmte Orte und Handlungen festlegbar ist. Genau das allerdings versprechen pentekostale Feiern: Gottes Geist kommt am Freitagabend um 19h in die XY-Arena und sie können ihn dort erleben: „Jesus live“! Das Paradoxe: Man verspricht die Machbarkeit von etwas prinzipiell Unverfügbarem.

Um dem in seiner ganzen Wucht und Tragweite auf die Spur zu kommen, muss man sich klarmachen, dass es sich nicht um rein subjektive Einbildungen oder religiöse Privatphantasien handelt, die mithilfe neuzeitlich aufklärerischer Kritik und wissenschaftlicher Bildung einfach als Illusionen entlarvt werden könnten. Für die in diese Praktiken und Diskurse ver-

⁸⁵ Ebd. 51–52.

stickten Personen sind die Gefühle und Erfahrungen in einem fast ontologischen Sinne echt und wirklich.⁸⁶

Spontan, rein oder natürlich allerdings sind sie nicht. Es ist alles andere als voraussetzungslos. Und zwar weniger in einem transzendentalphilosophischen, als in einem soziologisch zu beschreibenden Sinn. In einer kulturwissenschaftlich abgekühlten Perspektive wird deutlich, dass sich die spontanen Ekstasen, Heilungen und Bekehrungen keineswegs aus plötzlicher Eingebung ereignen. Das Wirken und Erleben von Gottes Geist wird ziemlich rational, nämlich plan- und absichtsvoll organisiert.⁸⁷

Martin Petzke erinnert an den amerikanisch-freikirchlichen „Pragmatismus hinsichtlich des Bekehrungszwecks“ der in „der Gemeindegrowthsbewegung fest verankert“⁸⁸ ist: „It makes no difference how you get a man to God, provided you get him there“⁸⁹, zitiert er Dwight L. Moodys Ausspruch. Mit einer systemtheoretisch geschärften Analytik zeigt Petzke nun, wie personalisierte Interaktion und zweckrationale Organisation miteinander verschränkt sind: Pentekostale Bewegungen organisieren mit nahezu allen Mitteln der nachmodernen Netzwerkgesellschaft die persönliche Bekehrung zu ihrem Gott. Erst die öffentlichen, sichtbaren und damit von Anderen im affirmati-

⁸⁶ So erhebt etwa Bruno Latour für seine Neubeschreibung der Wirklichkeit den, zugegebenermaßen umstrittenen, „realistischen“ Anspruch eines ontologischen Pluralismus. In „Existenzweisen“ schreibt er, die für die Existenzweisen jeweils eigenen „Gelingens- und Misslingensbedingungen bezeichnen nicht nur Redeweisen, wie in der Theorie der ‚Sprechakte‘, sondern auch Seinsmodi, die auf entscheidende, aber jedes Mal andere Weise einen der auffindbaren Unterschiede des Wahren und des Falschen in Anspruch nehmen“, Bruno Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014, 57.

⁸⁷ „Die ‚spontan-enthusiastische‘ Interaktion der Evangelisationsveranstaltungen hat folglich ein organisatorisch hochgerüstetes Substrat“, Petzke, Weltbekehrungen, 377.

⁸⁸ Ebd. 364.

⁸⁹ Dwight L. Moody, zit. nach Petzke, Weltbekehrungen, 365.

ven Echo der Kommunikation unter Gleichgesinnten bestätigten Ereignisse machen jene intensive Erfahrung aus, an denen die Heilsgewissheit des eigenen Lebens existenziell anhaften kann. Erst diese Affektstruktur mit ihren Erfahrungen des Embodiment⁹⁰ gibt dem ganzen Diskurs der Pentekostalen seine immer neu bestätigbare Robustheit eines gründenden Elementarereignisses⁹¹. „In den Konversionserzählungen wird dies meist mit Visionen, Gotteserfahrungen, Begegnungen mit Jesus o. ä. in Verbindung gebracht. In der Regel wird dabei erwartet, dass man den Zeitpunkt der eigenen Bekehrung bzw. Wiedergeburt genau datieren und in entsprechenden Narrativen zur Darstellung bringen kann.“⁹² Diese Erwartungen bleiben für den Einzelnen nicht ohne soziale Folgen. Michel Foucault hat ein halbes Forscherleben damit verbracht, um zu zeigen, wie sich Diskurse und subtile Normalitätserwartungen bis in die Körperlichkeit der Einzelnen einschreiben. Was hier in vielerlei Formen, von persönlichen Gesprächen bis zu den Inszenierungen der großen Feiern, massiv kommuniziert wird, das ergibt eine normativ wirksame Affektstruktur.⁹³

⁹⁰ Vgl. Matthias Jung/Michaela Bauks/Andreas Ackermann, *Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn* (Studien zur Interdisziplinären Anthropologie), Wiesbaden 2016.

⁹¹ Vgl. Petzke, *Weltbekehrungen*, 365: „Die Qualität eines Elementarereignisses in dem hier verstandenen Sinne einer basalen, systemspezifischen Operation kann der Konversionsentscheidung ausschließlich als kommunikativer Akt bzw. als zurechenbarer Kommunikation zukommen (freilich verbunden mit der Unterstellung einer damit korrespondierenden subjektiven, innerpsychischen Erfahrung und Realität).“

⁹² Ebd. 315.

⁹³ Mit Luc Ciompi meint Affektstruktur oder Affektlogik das „Zusammenwirken von Fühlen und Denken“, dessen „Schalt- und Filterwirkungen [...] zur Entstehung von persönlichkeits-, gruppen- und kulturspezifischen [...] Eigenwelten“ führen, „die [...] sich laufend selbst bestätigen und befestigen“, Luc Ciompi/Elke Enders, *Gefühle machen Geschichte. Die Wirkung kollektiver Emotionen – von Hitler bis Obama*, Göttingen 2011, 13. Erste Überlegungen

Petzke beschreibt am Beispiel von Evangelisationsveranstaltungen des Deutschen Reinhard Bonnke in Afrika die mit viel Geld und Aufwand durchchoreographierte Inszenierung von Konversionsentscheidungen. Gerade bei den in den Mega-Churches und auch in den großen Hallen Deutschlands organisierten Events zeigen sich massenpsychologische Dynamiken, die affektsoziologisch aufschlussreich sind. Mit Bezug auf Gustave Le Bon und Gabriele Tarde rückt die wechselseitige Wahrnehmung von emotionalisierten Körperzuständen in den Fokus: „Es ist dies zum einen die vorbereitete Übernahme der am anderen abgelesenen Befindlichkeiten; zum anderen ein Rückkopplungseffekt, der in seiner Unmittelbarkeit ein wechselseitiges Aufschaukeln der Emotionen zur Folge hat, die sich [...] bis zum Äußersten potenzieren können“⁹⁴. Sicherlich spielt auch manch kognitiver Inhalt eine Rolle, etwa die Aussicht auf Rettung vor einer recht real vor Augen geführten Verdammnis. Doch erst die direkte gegenseitige Wahrnehmung der Körper verleiht dem eine fast ontologische Verankerung nach dem Motto: Wenn das andere Menschen so bewegt, dann muss es wahr sein.⁹⁵

Diese Erfahrung will gut vorbereitet sein. Die Prediger erzeugen in musikalischen Aufwärmphasen eine „Atmosphäre der Suggestibilität“: „Ganz entscheidend ist hier die ausdrückliche Aufforderung, den eigenen Gemütszustand zum Ausdruck

zur Analyse christlicher Affektstrukturen finden sich in: Schüßler, Du musst dein Fühlen ändern.

⁹⁴ Petzke, Weltbekehrungen, 372.

⁹⁵ Emile Durkheim sieht in dieser von ihm „Effervescenz“ genannten, kollektiven und sich gegenseitig aufschaukelnden Erregung bekanntlich die Basiserfahrung des religiös Heiligen, die den Kontrast zur Profanität des Alltags erlebbar macht. Durkheim selbst hielt übrigens recht wenig von Religion, aber viel von ihrer gesellschaftlichen Funktion als sozial-emotional normierender Kitt des Zusammenlebens.

zu bringen und in körperlichen Handlungen zu objektivieren⁹⁶, wie man es auch von Popkonzerten kennt: „Hands in the air“ und „Ich kann euch nicht hören“, hier allerdings in Form religiöser Ergriffenheitsbekundungen „Say yes to Jesus!“.

Wie Petzke treffend analysiert,

„bergen die farbenfrohe, bilderreiche Predigt über Konversions- und Heilungserfahrungen, schließlich die eigenen ‚testimonies‘ der bereits Konvertierten und Geheilten selbst, Identifikations- und Ansteckungspotenziale, über die sich dann die entsprechenden Reaktionen im Publikum fortpflanzen. Der choreographierte Charakter dieser Veranstaltungen macht deutlich, dass Interaktionsdynamiken hier beinahe ‚sozialtechnologisch‘ für das organisatorische Ziel der Massenbekehrung herangezogen werden.“⁹⁷

Der ganze organisatorische Aufwand wird „*in den Dienst* einer möglichst enthemmten, hochemotionalisierten Interaktionssituation gestellt“⁹⁸, weshalb man das pentekostale Christentum eben wohl vielmehr als eine Affektstruktur theologisch ernst nehmen müsste. Man kann eine subtil den Körpern eingeschriebene Weltsicht nicht einfach mit dogmatischen Argumenten widerlegen. Diese Erfahrung machen übrigens wohl auch jene Stimmen pentekostaler Theologie, die sich um eine akademisch anschlussfähige Reflexion bemühen.

Der pragmatisch-instrumentelle Grundzug pentekostaler Praktiken wird hier überdeutlich. Das ziemlich klare Erfolgskriterium ist die Zahl der Bekehrungen zum eigenen religiösen Format, das selbst als eine Art „bright box“ unhinterfragt bleibt. Die Intensität der Erfahrung sichert die religiöse Legitimität

⁹⁶ Petzke, *Weltbekehrungen*, 375.

⁹⁷ Ebd. 376.

⁹⁸ Ebd. 377.

und Glaubwürdigkeit, nicht die theologische Reflexion. Ohne Rücksicht auf traditionelle Kirchentraditionen oder dogmatische Festlegungen können in höchster Fluidität die neuesten Medien und die kulturell gerade erfolgreichsten Strategien adaptiert werden. Noch einmal zeigt sich, wie das pentekostale Dispositiv passgenau auf eine Gegenwart trifft, die sich nicht mehr über ihre Traditionen oder ihre Zukunftsutopien, sondern über das im hier und jetzt wahrnehmbare Ereignis definiert.

8. „Ich habe Gott gespürt“!? Warum Emotionen nicht als letztes Wahrheitskriterium taugen

Wir können nicht existieren, ohne auf einer basalen Ebene von Anderen beeinflusst zu werden und darin Andere allein durch unser körperliches Dasein zu beeinflussen.⁹⁹ Michaela Ott präzisiert im Zuge des „affective turn“ zwei wichtige Verschiebungen. „Affizierung wird [...] gerade nicht als quasi-automatische und unwillkürliche Trieb- oder Reizabfuhr oder emotionale Entladung [...] verstanden“¹⁰⁰, sondern als zunächst recht offene *Körpergebundenheit aller Kommunikation*. Leben heißt Denken-Fühlen¹⁰¹ und das ist nicht an simple Reiz-Reaktion-Schemata gebunden. Und zweitens geht Ott davon aus, „dass das Affektive zunächst nicht von der Individualpsyche her zu denken ist, sondern als natürlich-soziale Tatsache, die das gesellschaftliche Feld vorstrukturiert und die Art der Subjektivierungen mit prägt“¹⁰². Das heißt: auch *in unserem Fühlen* und

⁹⁹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Schüßler, *Du musst dein Fühlen ändern*.

¹⁰⁰ Michaela Ott, *Affizierung. Zu einer ästhetisch-epistemischen Figur*, München 2010, 17.

¹⁰¹ Vgl. Brian Massumi, *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis*, Berlin 2010.

¹⁰² Ott, *Affizierung*, 18.

unseren affektiven Körper(re)aktionen *sind wir nicht allein*. Auch unser ganz privater Gefühlshaushalt ist, mit Foucault, biopolitisch geformt.

Damit wird die (vermeintliche) Unmittelbarkeit des Gefühlten als Letztfundierung der eigenen Position brüchig. Es scheint fraglich, ob man sich wirklich mit der eigenen Emotionalität gegen die Widersprüche des Lebens immunisieren kann. Nichts ist heute manipulativer als der Appell ans Gefühl. Die israelische Philosophin Eva Illouz hat das in Bezug auf Judith Butler analysiert:

„Ich fühle, daß ...‘ verleiht nicht nur das Recht, so zu fühlen, sondern schafft auch Berechtigung, allein auf der Basis dieses besonderen Fühlens akzeptiert und anerkannt zu werden. Über ein ‚Das verletzt mich‘ muß nicht groß diskutiert werden, ja es verlangt sofortige Anerkennung der Verletzung. [...] Ich bin mir nicht sicher, ob das der Anerkennung zuträglich ist, denn Anerkennung, so Judith Butler, ‚beginnt mit der Einsicht, daß man im Anderen verloren ist, angeeignet in einer und durch eine Alterität, die man ist und nicht ist‘¹⁰³.

Von diesen kritischen Perspektiven des „affective turn“ kann die theologische Auseinandersetzung mit dem pentekostalen Christentum nur lernen. Regina Ammicht-Quinn hatte bereits 1999 in ihrer Habilitation formuliert:

„Aber der Körper, der heute wieder und neu ins Zentrum des Interesses gerückt ist, spricht nicht, was von ihm erwartet und erhofft wird: die Sprache der Wahrheit, Authentizität, Natürlichkeit. [...] Der als ‚authentisch‘ wahrgenommene und der gesellschaftlich angepaßte Körper sind zwei

¹⁰³ Eva Illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 2006, 63.

Seiten derselben Medaille. Gefordert ist hier ein intellektueller Prozeß, der die Unmittelbarkeit des Körpers hinterfragt und ihr gleichzeitig einen Rahmen bietet.“¹⁰⁴

Ein eindrückliches Beispiel für die Ambivalenzen religiöser Affektregime beschreibt *Henri Boulad* (geb. 1931 in Alexandria). Der ägyptische Jesuit erzählt, wie die Verantwortlichen während der Priesterausbildung seine affektiven Körperreaktionen zu konditionieren versuchten.

„Wenn ich ein Kruzifix betrachte wie jenes von Matthias Grünewald – Christus mit gewundenem, gemartertem Körper [...] – bin ich gerührt und denke an die Kreuzwege meiner Jugendjahre, *als man mich anhielt, in Tränen auszubrechen über Jesus* [kurs. M.S.], der zum Tod verurteilt wird, [...] über Jesus, der von den Nägeln durchbohrt wird und von der Lanze durchstoßen. Ich bemühte mich sehr.“¹⁰⁵

Hier wird überdeutlich, wie sich durch Erwartungen von außen innere Affektstrukturen herausbilden sollen. Bis ins hohe Alter bleibt die Erinnerung an diese Art der Zurichtung lebendig. Doch mittlerweile ist Henri Boulad nicht mehr in der Ausbildung. Er war lange Jahre Vorsitzender der Caritas von Nordafrika und hat mehr Not und Elend gesehen als viele andere. Wie Boulad selbst berichtet, haben diese Erfahrungen seine religiöse Affektstruktur quasi neu organisiert und ausgerichtet. Was bleibt, ist die christliche Offenheit, sich vom Leid betreffen zu lassen. Aber es sind jetzt nicht mehr die alten Bilder eines

¹⁰⁴ Regina Ammicht-Quinn, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, 136.

¹⁰⁵ Henri Boulad, *Mystische Erfahrung und soziales Engagement*, Salzburg/Wien 1997, 60.

ästhetischen Passions-Jesus, die ihn berühren, sondern die Leiden der Gegenwart.

„Christus ist gerade jetzt dabei, seine Passion durchzumachen. In einem Blick, in einem Gesicht wie aus dem Sudan, ist selbst Jesus zu sehen, gekreuzigt in der Nachwelt, ausgehungert, sterbend. Um das Antlitz Jesu heute zu entdecken, müssen wir einen Blick auf den Menschen werfen. [...] Was in der Welt vorgeht, das muß uns in unserem Herzen [...] berühren und uns den Schlaf rauben.“¹⁰⁶

Die christliche Affektstruktur vermutet Heilsames im Sich-Berühren-lassen von der Verletzlichkeit des und der Anderen, weniger in einer vermeintlichen Unbesiegbarkeit durch Geisterfahrung.

Vor allem aber heißt das: Auch Emotionen taugen nicht als letztfundierendes Wahrheitskriterium. Vielleicht ist das eine zu lernende Lektion im postfaktischen Zeitalter der Digitalisierung. Nichts ist heute leichter, als Menschen affektiv zu überwältigen. Und gerade deshalb wäre dem nicht einfach blind zu vertrauen. Georg Simmel hat einmal ganz prosaisch gemeint, man lache in Gesellschaft über Witze, die einen allein zu Hause kalt lassen würden und auch spiritistische Manifestationen gelängen vor allem in Zirkeln. Sogar den großen Mystiker(inn)en war es deshalb zu einfach, die eigene Ergriffenheit gleich mit Gottes Wirken zu identifizieren¹⁰⁷, weshalb pentekostale und

¹⁰⁶ Ebd. 61.

¹⁰⁷ Saskia Wendel kam in ihrer Dissertation zur deutschen Mystik zu dem Schluss, „die mystische Erkenntnis von Selbst, Welt und Gott“ sei zwar „dem Selbst ... unmittelbar gegenwärtig“, es handle „sich aber nicht um eine Metaphysik der Präsenz. [...] Das Herz, der Grund der Seele, ist bleibendes Geheimnis ebenso wie Gott, dem er gleicht“, Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 238.

mystische Gotteserfahrung wohl nicht zu schnell identifiziert werden sollten. Denn genau auf die Ausschaltung des mystischen Geheimnisvorbehalts sind die organisierten und diskursiv angelegten Verobjektivierungen, Deutungen und öffentlichen Bekehrungszeugnisse des pentekostalen Christentums angelegt. Und das führt zu Resonanzen überall auf der Welt, auch hierzulande.

9. Resonanzen: Globale Überformung lokaler Religiosität durch den Pentekostalismus am Beispiel der Katholischen Kirche in Deutschland

Aus der pentekostalen Bewegung ist heute ein globales Netzwerk geworden, das weltweit die je lokalen Religionspraktiken beeinflusst.¹⁰⁸ Wie Martin Petzke belegt, setzt sich hier eine religiöse Sinnform durch, die andere christliche Denominationen und sogar andere Religionen entgegen deren Selbstbeschreibung primär als Mitgliedschaftsorganisationen beobachtet, die sich gegenseitig Anhänger abwerben. Das religiöse Feld strukturiert sich aus dieser Perspektive als ein Wettbewerb um Bekehrungen. Religion wird zu einem Markt sich gegenseitig ausschließender, exklusiver Zugehörigkeiten. Und das hat Folgen. „Die direkte Konfrontation mit solchen Sinnzumutungen hat das Potenzial, [...] auch andere, nicht-christliche Religionen ein Stück weit auf diese Perspektive ‚einzunorden‘. [...] Akte der Bekehrung interpunktieren dabei auch in deren Beobachtungen zunehmend das interreligiöse Geschehen unter dem Gesichtspunkt der Konkurrenz.“¹⁰⁹

¹⁰⁸ Vgl. dazu Petzke, *Weltbekehrungen*, 460–463.

¹⁰⁹ Ebd. 465.

Auch Thomas Schärtl ist sich sicher: „Das Gesicht der Katholischen Kirche wird sich durch die Ausbildung evangelikaler und pfingstlicher Charakteristika verändern.“¹¹⁰ In dem Seminar mit Gunda Werner an der Universität Tübingen beginnt die Referatsgruppe ihre Sitzung mit einem Video der „Mehr-Konferenz“ des Augsburg-Gebetshauses.¹¹¹ Viele junge Menschen sind zu sehen. Der Bass wummert, laute christliche Popmusik bringt sie zum Tanzen. Die Lichtenanlage wirkt so professionell wie in einem Nachtclub. Mitten drin und viel umjubelt, ein Priester, der mit einer Monstranz das Allerheiligste unter die Feiern aussetzt. Man muss sich im Kontrast nur einmal die Gespräche und Erlaubnisverhandlungen vorstellen, wenn der lokale BDKJ umgekehrt in seiner Pfarrkirche eine Lichtenanlage aufstellen möchte; erfahrungsgemäß eine langwierige Sache mit ungewissem Ausgang. Erst die sichtbare Präsenz des Priesters scheint der Veranstaltung jedenfalls jene Aura des Sakralen und amtskirchlich Legitimierten zu verleihen, die zugleich vieles Andere an junger Inkulturation des Glaubens unmöglich macht.

Es ist spannend zu sehen, wie hier im charismatischen Katholizismus die grundsätzlich egalitären und antiklerikalen Tendenzen pentekostaler Frömmigkeit wieder durch die amtskirchliche Leitunterscheidung Priester/Laie überformt werden. Thomas Schärtl beobachtet eine „neoklassische Amtstheologie [...], als der Priester nun nicht mehr als oberster Diener [...]

¹¹⁰ Thomas Schärtl, Amerikanisierter Katholizismus? Ein Blick aus den USA zurück nach Deutschland, in: Stimmen der Zeit 230 (2012) 459–471, 470.

¹¹¹ Die „Mehr-Konferenz“ hat sich zu einem überregionalen Treffen von charismatischen, freikirchlichen und pentekostalen Gruppierungen entwickelt. Der Veranstalter und Gründer des Gebetshauses Johannes Hartl gehört der Charismatischen Erneuerung innerhalb der Katholischen Kirche an. Das Event wird öffentlichkeitswirksam vermarktet, was zu Berichten in bundesweiten Medien wie den Tagesthemen geführt hat. Vgl. jetzt auch Bernhard Meuser/Johannes Hartl/Karl Wallner, Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg/Br. 2018.

der Gemeinde, sondern als der metaphysisch mit Jesus vereinte Repräsentant Christi verstanden wird, dessen besonderer Rang in einem spirituellen Elitismus begründet ist¹¹². Und auch die Sehnsucht nach dem unmittelbaren, charismatischen Erlebnis wird „amtstheologisch kanalisiert, so daß die Unmittelbarkeit zu Christus wesentlich durch den Priester vermittelt, aber eben im Priester in allerkonkretester Weise als *erlebbar* vorgestellt wird“¹¹³. Das gilt dann teilweise auch auf neue Weise für die alte Rolle des katholischen Priesters als „Heiler und Exorzist, dem neben der Befreiung von Krankheiten [...] auch die Ausreibung der bösen Geister neu aufgetragen wird und an dessen Segen die Alltagsprosperität hängt“¹¹⁴.

Das erinnert dann doch an eine Wiederkehr der vorkonziliaren Pastoralmacht¹¹⁵ samt regionalisierten Societas-Perfecta-Vorstellungen. So wird im pentekostalen Bereich „die formalisierte Begründung von Entscheidungen als nicht hinterfragbarer Wille Gottes [...] oft mit ‚Gott hat mir das gesagt‘ oder ähnlichen Redewendungen“¹¹⁶ autorisiert, quasi ein personalisiertes „*ius divinum*“.

Tatsächlich hatte Walter J. Hollenweger schon früh auf die katholischen Wurzeln des heutigen Pentekostalismus hingewiesen, die über den Gründer der Methodistenkirche John Wesley und dessen katholische Lektüre in freikirchliche Glaubensprak-

¹¹² Schärtl, *Amerikanisierter Katholizismus*, 468.

¹¹³ Ebd. 468.

¹¹⁴ Ebd. 469.

¹¹⁵ Vgl. dazu Michel Foucault, *Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1987, 243–261, sowie die pastoraltheologische Foucault-Rezeption, etwa bei Rainer Bucher, *Kirche, Macht und Körper. Pastoraltheologische Perspektiven*, in: Regina Ammicht Quinn (Hg.), *„Guter“ Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche*, Paderborn u. a. 2013, 123–137.

¹¹⁶ Bergunder, zit. nach Petzke, *Weltbekehrungen*, 388.

tiken einsickerte. Dabei handelte es sich dann aber natürlich um den neuscholastischen, vorkonziliaren Katholizismus. Hollenweger nennt u. a. die vorkonziliare Stockwerkstheologie, die einen natürlichen und einen übernatürlichen Bereich unterschieden hatte. Das findet sich in der dualistischen Kosmologie, in der jede immanente Erfahrung zugleich als übernatürlicher Kampf Gottes gegen Satan interpretiert werden kann. Und er nennt die Lehre eines „ordo salutis“, weshalb jemand mehr oder weniger Geist haben kann: Zur Taufe muss noch die Geisttaufe kommen, zur Bekehrung noch die Geisttaufe und die Glossolie etc. Das erinnert an eine „Stufenordnung der Heilaneignung“¹¹⁷, die sich bis in geltende Regelungen der katholischen Kirche hinein verfolgen lässt. Geisttaufe oder geistlicher Stand, in beiden Fällen gilt: „Gnade wird quantifiziert“¹¹⁸, so Hollenwegers Formulierung. Das II. Vatikanum geht in seinen Spitzentexten dagegen vom universalen Heilswillen Gottes aus.

Weitere Beispiele für pentekostale Resonanzen finden sich in den Ansätzen lokaler Kirchenentwicklung. So sind die aktuell als innovationsträchtig gehandelten „Fresh Expressions“ von ihrem englischen Ursprung her im Sinne der evangelikalen Kirchenwachstums-Bewegung formatiert¹¹⁹. Und im Feld der neuen geistlichen Bewegungen verschwimmen nach und nach die Grenzen von traditionaler und pentekostaler Frömmigkeit. Man trifft sich, wie etwa in den Nightfever-Veranstaltungen, in

¹¹⁷ Hollenweger, Von der Azusa-Street, 211.

¹¹⁸ Ebd. 211.

¹¹⁹ Christian Hennecke berichtet: „Bei der ersten Reise zu den *fresh expressions* war ich erstaunt, dass sich [...] immer wieder Pionierpfarrer fanden, die sich auf das Abenteuer der Neugründung einließen. [...] Ich fragte nach. Und siehe da, es stellte sich heraus, dass alle aus einem evangelikal geprägten Ausbildungs-ort für anglikanische Geistliche stammten“, Christian Hennecke, Können Katholiken Gemeinden gründen? In: LS 64 (2013), 8–13, 11–12. Vgl. dazu auch Michael Schübler, „Fresh Ex“: Aufbruch in die Kirchenträume von gestern? In: Ökumenische Rundschau 65 (2016), 334–344.

der Zentralität von Anbetung und Lobpreis.¹²⁰ Die sogenannten muttersprachlichen Gemeinden oder Migrationsgemeinden bringen dann ganz konkret nicht nur ihre Sprache, sondern oft auch einen ganzen religiösen Kosmos mit in die urbanen Ballungsgebiete. Wie Moritz Fischer schreibt, entstehen in diesem Zusammenhang lokale, interkulturelle Pfingstgemeinden mit postmodernen Identitäten. Denn die Menschen, die dort zusammenkommen, sind alles andere als homogen. Es gibt „Phänomene wie die Vielsprachigkeit, die Vermischung westlicher und südlicher christlicher Traditionen und hybride Kombinationen von vorchristlich-traditionaler und christlicher Glaubensweise, wie sie etwa im Geister- und Dämonenglauben deutlich werden“¹²¹.

10. Wirkungen des Zweckfreien: Gibt es Alternativen zum globalen Pentekostalismus?

Wie ist nun zum Ende hin noch die Frage nach der Wirksamkeit des Glaubens einzuordnen? In den USA ist die Transformation religiöser Erfahrung in ein lebensintensivierendes Konsumgut bekanntlich weiter fortgeschritten als hierzulande. Thomas Schärfl hat dort lange Zeit gelebt und meint, unter vollstreckten Marktbedingungen könne auch das Christentum nur noch „in konsumistisch verzerrter Form in Erscheinung treten“¹²². Das Leitmotto einer unternehmerischen Ökonomisierung von Religion lautet: „Religiöse Wahrheitsfragen werden als reine Identitätsfragen und Identitätsfragen werden als marktpolitische Pro-

¹²⁰ Einen Zwischenüberblick findet man etwa bei Hans Gasper, Ein Segen für die Kirche? Die charismatische Szene in Deutschland, in: Herder Korrespondenz 61 (2007) 366–371.

¹²¹ Fischer, Konstituierung der Pfingstbewegung, 149f.

¹²² Schärfl, Amerikanisierter Katholizismus, 462.

filfragen interpretiert.“¹²³ Die Botschaft von der „Fülle des Lebens“ (Joh 10,10), die Weite des universalen Heilswillens Gottes wird heilsökonomischen Knappheitsregimen unterstellt, die jetzt nicht mehr nur ständisch, sondern marktlogisch funktionieren. Wer durch ergreifende Glaubenserlebnisse, liturgische Popkonzert-Ästhetik oder „durch Orientierungs-Branding wie klare moralische Codes sein eigenes Wettbewerbsprofil schärft, bleibt im Spiel der Marktkräfte weiterhin attraktiv“¹²⁴.

Keine andere Frömmigkeitsform scheint deshalb so gut an die Marktförmigkeit der Existenz angepasst zu sein, wie das charismatische und pentekostale Christentum. Die Suche nach dem unterscheidend Christlichen und nach dem Profil auf dem Markt der Religionen verstärkt jene fundamentalisierende Re-grounding-Tendenz, die im Glauben den letzten Sicherheitsanker in einer Welt der Ungewissheiten erfährt. Wer allerdings darauf beharren will, dass das Evangelium mehr und anderes „ist oder [...] sein muss als Bedürfnisbefriedigung, wird [...] gar nicht mehr verstanden. [...] Wer im Namen der Religion etwa die soziale Frage stellt oder ein bestimmtes politisches oder ökologisches Engagement fordert, verliert Zuhörerschaft und [...] Marktanteile“¹²⁵.

Hier muss man unterscheiden. An der Frage nach der Lebensbedeutung des christlichen Glaubens führt kein Weg vorbei. Doch auch im Agenda-Setting des pentekostalen „Frame“ mit recht eindeutigen Antworten bleiben Fragen offen.

Zum einen stellt sich die Frage, ob eine auf Bekehrung, Anbetung und Lobpreis ausgerichtete Religiosität nicht viele andere Existenzfragen ausblendet, ihnen jedenfalls im Sinne einer „Wirksamkeit“ nur schwer gerecht wird.

¹²³ Ebd. 464.

¹²⁴ Ebd. 464.

¹²⁵ Ebd. 464.

„Wo sich Gottesdienste in Bekehrungen und Heilungen, oder den Zeugnissen und Predigten darüber, weitgehend erschöpfen, bleibt für das traditionell-religiöse Angebot der Gemeinden wenig Raum. Die enge Bindung der Organisations- und Interaktionsebene an die Konversionsperspektive neigt dazu, die religiösen Handlungen ohne direktes Bekehrungsmotiv oder thematischen Bezug zur Konversion aus dem religiösen Sinnhorizont zu verdrängen.“¹²⁶

Zum anderen bleibt die Frage nach der diakonisch-entgrenzenden Spitze des Evangeliums, die nicht allein auf „gute Werke aus dem Glauben“ und religionszentrierte Solidarität verkürzt werden kann. Im Samaritergleichnis ist jedenfalls nicht das richtige Bekenntnis das Kriterium des Christlichen, sondern eine ganz säkulare Solidarität: der „anerkannt falschgläubige“ Samariter wird zum anonymen Zeugen vom Gott Jesu.

Damit liegt die Frage nahe, ob die Erfahrbarkeit von Gottes Geist im Hier und Heute nicht sogar verfehlt wird, wenn sie im pentekostalen „Frame“ als unmittelbare religiöse Wirksamkeitskausalität erwartet wird. Im säkularen Zeitalter ist die Arbeitshypothese Gott für keinen Bereich des Lebens mehr zwingend notwendig. Wie also heute davon sprechen und seine Gegenwart erfahren? Die naheliegende Strategie besteht darin, „dass die Plausibilität des Redens über und von Gott vom Nachweis seiner Nützlichkeit, Brauchbarkeit oder Notwendigkeit wiederhergestellt wird“¹²⁷. Dann wird Verkündigung zum etwas trotzigem Religionsmarketing, das die Attraktivität der eigenen Glaubensprodukte anpreist: Nur, wenn mein Gott Außergewöhnliches

¹²⁶ Petzke, *Weltbekehrungen*, 370.

¹²⁷ Hans-Joachim Höhn, *Die Kunst der Bestreitung*. In postsäkularen Kontexten von Gott reden, in: Mirjam Rose/Michael Wermke (Hg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016, 89–112, 98.

tut, wenn er Wunder vollbringt und Kranke heilt, macht er einen Unterschied zum Rest der Welt.¹²⁸

Ist es aber wirklich ratsam, „Gott wieder [...] zum innerweltlichen Gebrauchsgegenstand zu machen“¹²⁹? Die Resonanzen mit dem globalen Pentekostalismus legen genau das nahe, während ausgerechnet die kontextuelle europäische Theologie einen anderen Weg vorschlägt. Hans-Joachim Höhn schreibt: „Sinn und [...] Bedeutung [...] des Redens von Gott in postsäkularen Kontexten zu demonstrieren, ist [...] nur möglich, wenn die Logik der Brauchbarkeit und Nützlichkeit aufgegeben wird. Dies ist nicht nur um der Vernunft, sondern auch und vor allem um Gottes willen geboten.“¹³⁰ Auch Ottmar Fuchs betont immer wieder „Gott im Glauben wirklich Gott sein zu lassen“¹³¹ und die voraussetzungslos allen Menschen zugesagte Rettung nicht in „Wenn-dann“-Konstruktionen einzubauen.¹³² Höhn erläutert die rettende Unbrauchbarkeit Gottes an der Versuchungsgeschichte Jesu in Mt 4,1–11. Der teuflische Versucher will beweisen, dass Jesus Gottes Sohn ist. Es ist die alte Frage: Wie mäch-

¹²⁸ Das erfahrungshungrige, pentekostale Christentum ist damit übrigens nicht der Gegensatz, sondern das passende Gegenstück zum rein rationalen Kausalitätsdenken einer naturalistisch und ökonomisch geprägten Lebenswelt. So wie Newton die Gesetze der Natur entdeckte, so wie die Gesetze des Marktes die Welt beherrschen, so glauben Pentekostale an die kausale Wirksamkeit Gottes. Dann heißt es: Wer glaubt, ist glücklicher, lebt gesünder und ist besser auf Schicksalsschläge vorbereitet. Auf wen das dann doch nicht zutrifft, der darf die Schuld bei sich selbst suchen und höchstens mit Bedauern und der Aufforderung zu mehr Anstrengung rechnen.

¹²⁹ Höhn, *Die Kunst der Bestreitung*, 99.

¹³⁰ Ebd. 99.

¹³¹ Vgl. Ottmar Fuchs, *Wer's glaubt, wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012, 136.

¹³² Ottmar Fuchs, *Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können*, online: <https://www.euangel.de/ausgabe-1-2014/neue-spiritualitaet-und-christentum/wir-muessen-gar-nichts-tun-sondern-duerfen-anders-sein-um-das-richtige-tun-zu-koennen/> [Stand 07.06.2017].

tig ist mein Gott? Jesus soll Steine in Brot verwandeln, er soll sich vom Tempel in die Tiefe stürzen und er soll im Gegenzug zu „allen Reichen der Welt und ihrer Pracht“ den Versucher anbeten. Der entscheidende Punkt: Jesus lässt sich auf keine dieser Versuchungen ein. Aber es gibt auch keine anderen Beweise oder Demonstrationen der innerweltlichen Macht Gottes in dieser Erzählung. Der Teufel lässt irgendwann einfach ab und Engel dienen ihm, heißt es. Höhn spitzt das noch einmal zu.

„Offenkundig weicht er der Frage aus, wozu der Gottesglaube gut ist, welchen Nutzen er bringt, wofür er sich auszahlt. Wer so fragt, will die Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme aufzeigen. [...] Mit dieser Logik konkurriert aber die Überzeugung Jesu, dass Gott [...] gerade unabhängig von diesen Notwendigkeiten zu denken ist, wenn man angemessen von ihm reden will.“¹³³

Auf der innerweltlichen Notwendigkeit zu bestehen, das erscheint von der Versuchungsgeschichte her als eine Art frommer Häresie.¹³⁴ Der Hinweis auf die sperrige Unbrauchbarkeit Gottes wird dagegen zu einer sehr aktuellen Weise seiner Entdeckung im säkularen Zeitalter. Dass der Gottesbegriff letztlich auch für kirchliche Bekehrungsmissionen und Kirchenwachstumsprogramme nicht verzweckt werden darf, das ist eine der Lektionen, welche die postkoloniale Provinz Europa aus ihrer Kolonialgeschichte gelernt hat.

Die Unverfügbarkeit Gottes im Handeln und Erleben nicht zu banalisieren, das ist kein rein negatives Kriterium. Tomáš Halík erinnert an eine vierte Versuchungsgeschichte aus der christlichen Tradition. Der Legende nach ist dem Heiligen Martin von Tours einmal der Teufel erschienen und zwar in Chris-

¹³³ Höhn, *Die Kunst der Bestreitung*, 106.

¹³⁴ So ebd. 106f.

tusgestalt. Wie soll er jetzt beide auseinanderhalten? Soll er Beweise seiner Macht und Nützlichkeit fordern? Martin stellt ihm eine Frage: „Wo sind deine Wunden?“¹³⁵ Tomáš Halík erzählt, wie wichtig ihm diese kleine Geschichte geworden ist.

„Einem Glauben, einer Kirche, einem Christus, ohne Wunden kann ich keinen Glauben schenken. Alles, was uns auf dem religiösen Markt heute angeboten wird, sollten wir einer Echtheitsprobe unterziehen: Tragen die Angebote in irgendeiner Form Wunden an sich? Haben sie die Elemente des Tragischen, des Schmerzes, der Unsicherheit nicht ausgeschaltet? Sind sie nicht bloß [...] glänzende Angebote eines schnellen Weges zu Glück, Erfolg, Zufriedenheit? Christus zeigt uns seine Wunden, damit auch wir Mut haben mögen, unsere Verwundungen und Narben einzugehen und sie nicht zu verhüllen.“¹³⁶

Die entscheidende biblische Botschaft lautet: Wichtig ist nicht, welche religiöse Beziehung *wir* zu Gott aufbauen, nicht was *wir* alles für Gott tun, wie viele Menschen wir zu Anhängern der eigenen Religion machen. Vom christlichen Glaubenshorizont her müssen wir uns unser Ansehen nicht durch besondere spirituelle Übungen erarbeiten, durch keine Bekehrungserfolge und kein religiöses Marketing. Das alles kann man tun. Aber entscheidend dabei ist, was Gott als das letzte Geheimnis unser aller Existenz für eine Beziehung *zu uns* aufgebaut hat. Dass wir nämlich von Gott her nie unser Gesicht verlieren können: „Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn [...] gesandt hat“ (1 Joh 4,10).

¹³⁵ Vgl. Tomáš Halík, Wege einer neuen Evangelisierung? In: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott den wir brauchen, Freiburg 2016, 217–223, 223.

¹³⁶ Ebd., 223.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Bernhard Sven Anuth, geb. 1973, ist Juniorprofessor und Leiter der Abteilung Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls Universität Tübingen.

Stefan Böntert, geb. 1969, ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Margit Eckholt, geb. 1960, ist Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

Jörg Haustein, geb. 1975, ist Senior Lecturer in Religions in Africa an der School of Oriental and African Studies, University of London.

Giovanni Maltese, geb. 1981, ist Lehrstuhlassistent am Institut für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg und Postdoctoral Fellow am Forum für Internationale Wissenschaft, Universität Bonn.

Paul Murray, geb. 1964 ist Professor for Systematic Theology im Department of Theology and Religion an der University of Durham.

Thomas Schärtl-Trendel, geb. 1969, ist Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.