

Der Methodismus und das Aufkommen der Pfingstbewegung in Deutschland

Christoph Raedel

Vorbemerkungen⁴¹⁹

Die Erforschung des Verhältnisses von Methodismus und Pfingstbewegung im Deutschen Reich steht noch an ihren Anfängen. Der folgende Beitrag versteht sich daher als ein erstes, keinesfalls jedoch als das letzte Wort zum Verhältnis zweier Bewegungen, deren theologische Verwandtschaft vor allem in der angelsächsischen Forschung wiederholt herausgearbeitet worden ist⁴²⁰. Nun sind Verwandtschaftsverhältnisse etwas sehr Schwieriges, und genetische Abhängigkeit oder phänomenologische Ähnlichkeit sind für sich genommen noch keinesfalls Garant einer guten oder gar konfliktfreien Beziehung zueinander.

Einige einleitende Bemerkungen sind notwendig, um das komplexe Bedingungsgefüge zu verstehen, auf dem sich am Beginn des 20. Jahrhunderts die Begegnung zwischen deutschem Methodismus und früher Pfingstbewegung vollzieht. Zunächst ist festzuhalten, dass das Aufkommen der Pfingstbewegung im Deutschen Reich in eine Zeit fällt, in der der deutschsprachige Methodismus in die Phase seiner inneren und äußeren Konsolidierung eintritt. In einem allgemeinen – und eher soziologischen – Sinn ist damit auf den Übergang von der ersten zur zweiten, dritten etc. Generation verwiesen. Dieser Übergang lässt sich sehr konkret am Ausscheiden aus dem Dienst und am Sterben der ersten Predigergeneration zeigen (exemplarisch sei hier verwiesen auf den Tod Ernst Gebhardts im Jahr 1899). Verlässt man die individuell-biographische Ebene, dann ist hier der Übergang von den Aufbrüchen, Diskontinuitäten und Spontaneitäten der methodistischen Anfänge zur Ordnung und Beständigkeit eines stärker geregelten kirchlichen Lebens in der zweiten Generation gemeint. Ein zweites im vorliegenden Zusammenhang wichtiges Bedingungsmoment ist das Verhältnis von Methodismus und Landeskirche. Denn obwohl die Methodisten beider Denominationen (Bischöfliche Methodistenkirche und Evangelische Ge-

⁴¹⁹ Verwendete Abkürzungen in den Fußnoten: Der Christliche Apologete (ChrAp), Evangelischer Botschafter (EvB), Evangelist (Evst), Wächterstimmen (WäSt).

⁴²⁰ Vgl. Dayton, Donald W.: *Theological Roots of Pentecostalism*, Peabody 1987; Synan, Vinson: *The Holiness-Pentecostal Tradition. Charismatic Movements in the Twentieth Century*, Grand Rapids/Cambridge (UK) 1997.

meinschaft) um die Wurzeln der Pfingstbewegung im angelsächsischen Bereich wussten, begegnet ihnen die Pfingstbewegung in Deutschland zunächst als eine sich innerhalb der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung ausbreitende Strömung. Damit gewinnt die Auseinandersetzung des Methodismus mit der – wie es anfänglich heißt – „Zungenbewegung“ eine geschichtliche und auch theologische Komplexität, der dieser Beitrag nicht ganz gerecht werden kann, insofern als das Verhältnis beider Bewegungen von den für Freikirchen damals komplizierten kirchenpolitischen Komponenten mitbestimmt ist. Schließlich bleibt auf die spezifische theologische Struktur der deutschen Pfingstbewegung hinzuweisen. An ihrer Spitze stand mit Jonathan Paul ein Mann, der mit einer gewissen Selbständigkeit und auch Eigenwilligkeit ein theologisches Profil entwickelte, das zwar über eine Reihe von biographischen Brüchen hinweg immer wieder Veränderungen aufweist, gleichwohl jedoch zumindest einen Teil der deutschen Pfingstbewegung nachhaltig geprägt hat⁴²¹. Paul verwendete in eigenständiger Weise zwei Begriffe, die fest in der theologischen Tradition des Methodismus verwurzelt waren: Vollkommenheit und Geisttaufe. Damit ist angezeigt, dass Methodismus und Pfingstbewegung den Schwerpunkt ihres theologischen Interesses übereinstimmend im Bereich der Soteriologie haben. Eine theologische Auseinandersetzung, mit welchen Ergebnissen im einzelnen auch immer, schien damit unausweichlich.

Es sei noch kurz auf die Beschränkungen dieser Untersuchung eingegangen. Was die historischen Quellen angeht, stütze ich mich hier schwerpunktmäßig auf die zwischen 1900 und 1913 erschienenen Zeitschriften der Bischöflichen Methodistenkirche (im Folgenden: BMK) und der Evangelischen Gemeinschaft (im Folgenden: EG). Eine Durchsicht der Periodika ergibt, dass die „Berliner Erklärung“ zu einem vorläufigen Abbruch der publizistischen Auseinandersetzung des Methodismus mit der Pfingstbewegung führt. Da zudem ab 1914 die Ereignisse des Ersten Weltkrieges alles andere überlagern, grenze ich meine Untersuchung auf den Zeitraum bis 1914 ein. Aus methodischen Gründen bleibt jedoch selbst das sich aus den bis 1913 publizierten Artikeln ergebende Bild noch unvollständig. Denn notwendig wäre es, die Protokolle derjenigen Vierteljahrskonferenzen durchzusehen, auf deren Gebiet es zur direkten Begegnung von methodistischen Gemeinden mit der Pfingstbewegung kam. Diese Aufgabe liegt noch vor uns, so dass die Schlussfolgerungen dieser Untersuchung der Prüfung im Lichte weiterer Quellenstudien bedarf. Gesicherter

⁴²¹ Gemeint ist die Pfingstbewegung Mühlheimer Richtung; vgl. Krust, Christian Hugo: 50 Jahre deutsche Pfingstbewegung Mühlheimer Richtung nach ihrem geschichtlichen Ablauf dargestellt, Altdorf bei Nürnberg o. J. [1958].

erscheinen dagegen die theologischen Einschätzungen, die hier zu treffen sind, da die kirchlichen Publikationen die theologische Struktur der Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung deutlich erkennen lassen. Freilich bleibt zu berücksichtigen, dass die Schriftleiter der jeweiligen Publikationen erheblichen Einfluss auf Auswahl, Anzahl und Ausrichtung der veröffentlichten Artikel nehmen konnten, weshalb weitergehende Schlussfolgerungen vorsichtig zu ziehen sind.

Im Folgenden soll zunächst in geschichtlicher Perspektive die Reaktion der methodistischen Denominationen auf das Aufkommen der Pfingstbewegung dargestellt und im Anschluss daran die Struktur der theologischen Auseinandersetzung herausgearbeitet werden. Ich schließe mit einem Fazit, das die kritischen Punkte im Verhältnis von Methodismus und früher Pfingstbewegung noch einmal abschließend und zusammenfassend benennt.

1. Die methodistische Rezeption der pfingstlerischen Erweckungen bis zur „Berliner Erklärung“

Grundlage des ersten, stärker historischen Teils dieser Untersuchung ist die These, dass die Auseinandersetzung zwischen deutschem Methodismus und früher Pfingstbewegung bis 1914 sich in drei von einander zu unterscheidenden Perioden vollzieht, die ein gleich näher zu bestimmendes Gefälle aufweisen. Dabei wird sich zeigen, dass die Reaktionsmuster von Seiten der BMK einerseits und der EG andererseits nicht ohne weiteres übereinstimmen. Was den Verlauf der am Beginn des 20. Jahrhunderts stehenden Erweckungen angeht, ist es hier nicht möglich, in die Details zu gehen. Ich konzentriere mich hier auf die Wahrnehmung dieser Vorgänge, wie sie sich aus den Publikationen der BMK und der EG ergeben und gehe auf den genauen Verlauf der Erweckungen nur soweit ein, wie dies für das Verständnis der Beurteilungen von methodistischer Seite aus notwendig ist.

Erste Periode: Die Erweckungen bis zum Aufkommen der Zungenrede (1904–1906)

In Wales brachen 1904 nach einer Reihe von Gebetstreffen und im Zuge von Heiligungskonferenzen an verschiedenen Orten Erweckungen aus⁴²², die sich in tiefgehender Buße über den Zustand der Kirche und in zahlreichen Bekehrungen manifestierten. Zu den herausragenden Führern der Walisischen Erweckungsbewegung gehörte Evan Roberts, dessen Zugehörigkeit zur Free Methodist Church natürlich in methodistischen Blättern nicht verschwiegen wurde⁴²³. Aber der Geist der Erweckung überwindet für gewöhnlich konfessionelle Enge, und so war die ganze Kirche Christi gemeint, wenn Evans betete: „*Beuge die Kirche und rette die Welt*“⁴²⁴. Zu den typischen Kennzeichen der Erweckungsbewegung gehörte die unmittelbare Leitung der Versammlungen durch den Heiligen Geist, wobei menschliche Leiter in den Hintergrund traten und die Versammlung dem freien Wirken des Geistes überließen. Berichterstat-ter zeigten sich beeindruckt von der Ordnung sowie Abwesenheit alles Schwärmerischen und deuteten dies als Beleg dafür, dass hier der Heilige Geist tatsächlich die Leitung übernommen hat⁴²⁵. Die Erweckung in Wales und die durch sie ausgelösten Erweckungen in Frankreich, Afrika und Indien haben lediglich im Evangelist ihren Niederschlag gefunden. Die Beurteilung fällt uneingeschränkt positiv aus: „*Die Erweckung war ein Werk aus Gott*“, heißt es 1906 mit Blick auf die vergangenen Jahre⁴²⁶. Die Berichterstattung aus Wales wird zum Anlass genommen, der Hoffnung auf ein machtvolles Wirken des Geistes auch in den eigenen Reihen Ausdruck zu verleihen, wenn es heißt:

⁴²² Vgl. Tudur, Jones, R.: *Faith and the Crisis of a Nation. Wales 1890–1914*, Cardiff 2004; Evans, Eifion: *The Welsh Revival of 1904*, 3. Aufl. Bridgend 1987; Gibbard, Noel: *On the wings of the dove - the international effects of the Welsh Revival of 1904–05*, Bridgend 2002; Giese, Ernst: *Und flicken die Netze. Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jahrhunderts*, 3. Aufl. Metzgingen 1988, S. 31–38. Eine umfangreiche Studie zur Erweckung in Wales wird gegenwärtig durch Wolfgang Reinhardt (Kassel) erarbeitet.

⁴²³ Vgl. Evan Roberts und die Erweckungsbewegung in Wales. In: *Evst* 56, 1905, S. 111f.

⁴²⁴ E. Giese (siehe Anm. 4), S. 36.

⁴²⁵ „*Niemand leitet die Versammlung, und doch geht alles ruhig und ordentlich zu. Die Gebete sind nicht wild und schwärmerisch, sondern voller Einfachheit, voller Gefühl. So geht es fort, stundenlang, und nach einer Mittagspause fängt der Gottesdienst wieder an. Diesmal hält Mr. Roberts eine Ansprache, aber bald wird sie unterbrochen, denn in der Gemeinde fängt einer zu singen an, alle stimmen ein. Mr. Roberts wartet, bis der Gesang beendet ist und spricht dann weiter. So leitet er die Versammlung nicht, sondern lässt dieselbe durch den Geist leiten*“, Evan Roberts und die Erweckungsbewegung in Wales. In: *Evst* 56, 1905, S. 112.

⁴²⁶ Die Erweckungsbewegung. In: *Evst* 57, 1906, S. 139.

„Auch unsre [liebe] Methodistenkirche harrt auf den anbrechenden Geistesfrühling“⁴²⁷.

Die Sehnsucht nach einer Erweckung erreichte in Deutschland ihren Höhepunkt im Jahr 1905⁴²⁸. Zunächst brach das Feuer der Erweckung in Mülheim an der Ruhr unter der Verkündigung der landeskirchlichen Pastoren Girkon und Modersohn aus. Charakteristische Kennzeichen waren auch hier die von einer starken geistlichen Erwartungshaltung bestimmten Gebetsversammlungen, die Bereitschaft, sich der direkten Leitung der Versammlung durch den Heiligen Geist unterzuordnen, zahlreiche, binnen Jahresfrist in die Tausende gehende Bekehrungen und schließlich die Überwindung konfessioneller Grenzen. So berichtet der örtliche Prediger der Evangelischen Gemeinschaft, dass sich an den Erweckungsversammlungen, in denen u. a. Jonathan Paul, Ernst Vetter und Georg von Viebahn die Verkündigung übernommen hatten, neben der Landeskirche auch Baptisten, die Heilsarmee und die Evangelische Gemeinschaft beteiligten⁴²⁹. Die Presse beider methodistischer Denominationen brachte begeisterte Artikel, in denen immer wieder die Sehnsucht nach einer neuer Belebung der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck gebracht wurde. Diese Sehnsucht verstärkte sich, als im Sommer desselben Jahres Reuben Torrey auf der Bad Blankenburger Allianzkonferenz seine Lehre von der Geisttaufe verkündigte und zu völliger Hingabe als Voraussetzung für das Leben in einem höheren Gnadenstand aufrief⁴³⁰.

Zweite Periode: Die Erweckungen seit dem Aufkommen der Zungenrede (1906–1909)

Der Auftritt Torreys auf der Allianzkonferenz sollte nicht voreilig als Sieg der Vertreter einer auf die Bekehrung folgenden Geisttaufe innerhalb der deutschen

⁴²⁷ Evan Roberts und die Erweckungsbewegung in Wales. In: Evst 56, 1905, S. 111.

⁴²⁸ Lange, Dieter: Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung, Berlin 1979, S. 164.

⁴²⁹ „Meine Gemeinden beschlossen, alle Abendgottesdienste bis auf weiteres auszusetzen und sich an den geplanten Betstunden zu beteiligen“, W. Wecke: Einiges über die Siegeszeiten in Mülheim a. d. R. In: EvB 42, 1905, S. 270.

⁴³⁰ Vgl. Schütz, Wilhelm: Die zwanzigste Allianzkonferenz in Blankenburg i. Th. In: Evst 56, 1905, S. 435f und 460. Schütz zieht aus den Erfahrungen der Konferenz folgende Schlüsse:

„1) Wir stehen auch in Deutschland am Anfang einer mächtigen Geistesbewegung.

2) Dieselbe gilt in erster Linie den Gotteskindern.

3) Der Umgang und die Größe des Segens dieser Bewegung ist mit abhängig von der Willigkeit der Gotteskinder, sich einigen, reinigen und heiligen zu lassen.

4) Die Hauptmittel, die Gott zur Beförderung dieser Bewegung in unsre Hand gegeben hat, sind persönliche Beugung und Sündenbekenntnis, sowie anhaltendes Geber“ (ebd., S. 460).

Gemeinschaftsbewegung verstanden werden. Vielmehr erwies sich Torreys Auftreten als Katalysator sich abzeichnender Polarisierungen innerhalb der Gemeinschafts- und auch der Allianzbewegung. So untersuchte Theodor Haarbeck auf der 10. Gnadauer Konferenz 1906 in einem Referat die „Die Taufe mit dem Heiligen Geist nach der Schrift“, wobei er zu dem Ergebnis kam, dass im Neuen Testament Bekehrung und Geisttaufe zusammenfallen, worüber auch nicht die unterschiedlichen auf den Empfang des Heiligen Geistes bezogenen Redewendungen der Apostelgeschichte hinwegtäuschen könnten⁴³¹. Die Auffassung von einer auf die Bekehrung erst noch folgenden Geisttaufe war damit klar abgewiesen. Was das äußere Umfeld der Diskussion angeht, lässt sich im Zeitraum nach der Gnadauer Konferenz insgesamt ein Nachlassen der Erweckung beobachten, bis sie schließlich zu ihrem (vorläufigen) Ende kommt. Auch die Allianzkonferenzen „*trugen danach nirgends mehr den wildbewegten Charakter des Vorjahres*“⁴³².

Die Methodisten beider Denominationen wollten freilich die Hoffnung auf ein neues mächtiges Geisteswirken nicht aufgeben. Die Nachrichten von erwecklichen Aufbrüchen in Los Angeles (Kalifornien) und Christiania (Norwegen) wurden in den Publikationen der BMK mit Interesse und Freude aufgenommen, während die EG-Blätter noch abwarteten. So heißt es einleitend zu einem Bericht über die neueren Erweckungsbewegungen im Evangelist, dessen Schriftleiter zu dieser Zeit Paul Grünewald war: „*Wir schicken ... voraus, dass wir an die Möglichkeit und Wirklichkeit besonderer Geistesmitteilung glauben und überzeugt sind, dass der Herr in unseren Tagen da und dort in außergewöhnlicher Weise am Wirken ist, und dass diese Bewegung, trotz der mancherlei Bedenken, die von verschiedenen Seiten dagegen erhoben werden und trotz der hin und wieder unterlaufenden menschlichen Zutaten, ein Werk aus Gott ist*“⁴³³.

Das Aufkommen der Zungenrede wird in keiner Weise kritisch thematisiert, obwohl man für eine kritische Bewertung auf das polemische Material aus der Auseinandersetzung mit den Irvingianern hätte zurückgreifen können⁴³⁴. Der Bericht selbst, dessen Verfasser ungenannt bleibt, räumt eine Einflussnahme satanischer Kräfte in der Erweckung durchaus ein, hält sie allerdings erweckungsgeschichtlich für weder überraschend noch vermeidbar. Denn es sei klar, so wird argumentiert, dass der Teufel als „Falschmünzer“ die

⁴³¹ Vgl. D. Lange (wie Anm. 10), S. 167f.

⁴³² Ebd., S. 169.

⁴³³ Einiges über die neueren Erweckungsbewegungen. In: Evst 58, 1907, S. 256.

⁴³⁴ Vgl. Eilers, F.: Das Zungenreden. In: WSt 4, 1874, S. 99–103.

Werke Gottes nachahme. Aufrichtige Christen wüssten jedoch die Geister zu scheiden. Der Schriftleiter beschließt den Artikel mit einem Lobpreis der in diesen Erweckungen sichtbaren „herrlichen Offenbarung Gottes“, die sich „in der Errettung von Sündern und der Reinigung, Heiligung und Geistesausrüstung seiner Kinder“ zeige.

Es bleibt anzumerken, dass diese Einschätzungen sich auf weit entfernt stattfindende Erweckungen bezogen und ihnen keine eigene Anschauung zugrunde liegt. Nach Deutschland gelangt die Pfingstbewegung erst infolge eines Besuchs, der Jonathan Paul im Januar 1907 nach Christiania führt, wo er sich vor Ort über die Zungenbewegung informieren möchte. Nach Deutschland zurückgekehrt, setzt Paul sich für die Anerkennung des Zungenredens in der Gemeinschaftsbewegung ein, freilich ohne die Gabe zu diesem Zeitpunkt selbst zu besitzen. Einen entschiedenen Verbündeten in dieser Sache fand Paul im Leiter der Hamburger Strandmission, Emil Meyer. Meyer hatte für Juni 1907 Heinrich Dallmeyer zu evangelistischen Vorträgen nach Hamburg eingeladen. Bei dieser Gelegenheit lernte Dallmeyer zwei norwegische Missionarinnen kennen, die die Gabe der Zungenrede besaßen und deren Vollmacht ihn beeindruckte. Dallmeyer empfing schließlich selbst die Geisttaufe und reiste – gemeinsam mit den beiden Norwegerinnen – nach Kassel ab, um dort Abendversammlungen im Saal des Blaukreuzvereins zu halten. Dort ereignen sich in den folgenden Wochen die „Kasseler Vorgänge“⁴³⁵. Sie lassen sich nach einer Analyse Heinrich Christian Rusts in drei Phasen einteilen⁴³⁶. Danach sind die ersten Tage der Evangelisation (7.–10. Juli) als adäquate Reaktionen auf das Wirken des Geistes Gottes zu beurteilen. Die Versammlungen nahmen einen ruhigen und geordneten Verlauf. Verkündigung, Gebet und Gesang übten eine tiefe Wirkung auf die Teilnehmenden aus. Erstmals in einer Nachtversammlung am Mittwoch, dem 10. Juli – als Beginn der zweiten Phase –, lassen sich auch emotionale Reaktionen auf das Wirken Gottes feststellen. Sie nahmen ihren Ausgang jedoch nicht in der abendlichen Versammlung, sondern in einer auf diese folgenden Nachversammlung mit 80–100 Personen. Die Zusammenkunft war, wies es hieß, bewusst unter die Leitung des Heiligen Geistes gestellt worden, niemand sonst leitete die Versammlung. „Plötzlich sprang ein führender Bruder der Gemeinschaftsbewegung [August Dallmeyer] von seinen Knien auf, machte Luftsprünge, schlug dabei seine Arme weit zurück und schrie, so

⁴³⁵ Vgl. die Darstellung bei E. Giese (wie Anm. 4), S. 43–87.

⁴³⁶ Rusts Referat ist unveröffentlicht; vgl. aber die Angaben bei Schmidgall, Paul: 90 Jahre deutsche Pfingstbewegung, Erzhausen 1997, S. 57–64.

laut er konnte, ein über das andere Mal ‚Halleluja, Halleluja‘ ⁴³⁷. Auch in den Abendversammlungen kam es nun immer häufiger zu Rufen, die zumeist warnenden bis drohenden Inhalts waren wie *„Beugt euch, beugt euch“* oder *„Die Neugierigen hinaus“* ⁴³⁸. Schließlich kam es, so Rust, in einer dritten Phase zu dämonischen Reaktionen auf das Wirken Gottes. Wann genau es dazu kam, ist auch unter pfingstlich-charismatischen Interpreten umstritten. Ernst Giese sieht Heinrich Dallmeyer in der Nacht des 19. Juli unter dämonischen Einfluss kommen, als er sich auf die angebliche Prophetie eines Bruders einlässt ⁴³⁹. Während Dallmeyer zunächst davon überzeugt ist, dass der Geist Gottes durch diesen Bruder spricht und er den „prophetischen“ Anweisungen Folge leistet, kommt er 1910 im Rückblick zu der Erkenntnis, es in dieser Nacht mit einem Wahrsagegeist zu tun gehabt zu haben ⁴⁴⁰. Der „entscheidende Umbruch“ vollzieht sich jedoch für Rust wie für Giese in der Abendversammlung am 25. Juli, nachdem die Versammlungen bereits zuvor mehr und mehr tumultartige Züge angenommen hatten. Elias Schrenk berichtet: *„Es redeten zunächst immer die zwei Norwegerinnen, hernach redete auch ein Bruder. Dann standen die zwei Norwegerinnen auf und sagten: ‚Das Zungenreden des Bruders ist nicht vom Herrn, das ist nicht Sein Geist‘* ⁴⁴¹. Nach Gieses Auffassung hätte Dallmeyer als verantwortlicher Versammlungsleiter diesem falschen Geist sofort Einhalt gebieten müssen. „Als dies aber nicht geschah, verließen die Norwegerinnen auf der Stelle aus Protest den Saal. *Ihre Mitarbeit war damit beendet. – Sie reisten ab“* ⁴⁴². Schließlich mussten die mehr und mehr außer Kontrolle geratenden Versammlungen auf polizeiliche Anordnung hin abgebrochen werden.

Uns interessiert hier vor allem die Bewertung der Vorgänge durch die Berichterstatter der Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft. Am 24. August 1907 erscheint ein Artikel im Wochenblatt der Evangelischen Gemeinschaft, dem „Evangelischen Botschafter“. In formaler Hinsicht fällt zunächst auf, dass der Artikel seinen Anspruch, „wahrheitsgetreue Mitteilung“ zu

⁴³⁷ Zitiert nach ebd., S. 61.

⁴³⁸ Die anfängliche Vereinbarung der Veranstalter sah vor, die Teilnahme an den Abendversammlungen an den Besitz von Einlasskarten zu binden, die über die Gemeinden bzw. Gemeinschaften verteilt wurden. Auf diese Weise sollte die Anwesenheit von Unbekehrten in den Versammlungen verhindert werden, denn nur wahrhaft bekehrte Christen besäßen die Voraussetzung für den Empfang der Geisttaufe. Doch wurden Einlasskontrollen nicht konsequent praktiziert, womit es faktisch zu einem aus Sicht der Veranstalter „gemischtem“ Publikum kam.

⁴³⁹ Vgl. E. Giese (wie Anm. 4), S. 57–60.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., S. 57.

⁴⁴¹ Zitiert nach ebd., S. 67.

⁴⁴² Ebd., S. 67.

sein, mit dem namentlichen Hinweis auf eine Reihe von Augenzeugen aus der eigenen Gemeinschaft unterstreicht, darunter zwei Prediger und ein Vorstehender Ältester. Bereits in der Einleitung wird deutlich, dass es sich aus der Sicht des Schriftleiters, der in den Bericht einführt, bei den beschriebenen Vorgängen um ein rein landeskirchliches Problem handelt. Folglich geht es ihm mit dem Abdruck des von einem Bruder Warweg verfassten Berichts auch *„keineswegs um eine beurteilende, missliebige Beleuchtung nachstehends berichteter Vorgänge nicht unbedenklicher Art, sondern nur um eine angemessene Warnung, zunächst für solche in unseren Kreisen ..., die Neigung haben mögen, alle außerordentlichen, angeblich vom Heiligen Geist ausgehenden Wirkungen fast ungeprüft hinzunehmen“*⁴⁴³. Für das Verständnis des Berichts selbst ist es wichtig zu sehen, dass Warweg, der Berichterstatter, erst am 16. Juli zur Versammlung stößt, zu einer Zeit also, als die Versammlungen bereits in ihre emotionale Phase eingetreten waren. Für Warweg stellt sich das Schreien, Stampfen und Weinen dar, *„als ob ein fremder Geist in die Versammlung gefahren wäre“*⁴⁴⁴. Verunsichert durch das, was er hier sieht und hört, macht Warweg die – wie ich es nennen möchte – „Erfahrungsprobe“. Er betet: *„Herr, wenn du hier dein Werk hast, dann gib auch mir einen Segen!“*. Und weiter schreibt er: *„Aber ich habe keinen bekommen. Und denselben Eindruck hatten auch die anderen Geschwister, die aus unserer Gemeinde mit dort waren“*⁴⁴⁵. Entsprechend skeptisch bleibt Warweg. Das Auftreten der Zungenredner wird zwar nicht direkt kommentiert, jedoch wird das Fehlen einer Auslegung kritisiert. Als Hauptquelle des Schreiens werden zudem die anwesenden Frauen ausgemacht.

In einer am 21. Juli stattfindenden Versammlung der Evangelischen Gemeinschaft gibt Warweg die Losung für seine Gemeinde aus: *„So lange sich diese Bewegung in solch unnütlichen, schwärmerischen Bahnen bewegt, verhalten wir als Glieder der Ev. Gemeinschaft uns ihr gegenüber durchaus kühl und ablehnend. Das Uebrige warten wir ab“*⁴⁴⁶. Kurze Zeit später fasst die Vierteljahrskonferenz einstimmig folgenden Beschluss: *„Dass wir gegen die schwärmerische Bewegung des vorgeblichen Weissagens und Zungenredens in den landeskirchlichen Kreisen von Großalmerode und Kassel entschiedene Stellung nehmen und damit nichts zu tun haben wollen“*⁴⁴⁷.

⁴⁴³ „Ist das evangeliumsgemäß?“ In: EvB 44, 1907, S. 268.

⁴⁴⁴ Ebd., S. 268.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 269.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 269.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 269.

Der Schriftleiter kommentiert Warwegs Bericht abschließend dahingehend, dass die hier vermeldeten „schwärmerischen Ausschreitungen“ nichts mit den seelischen Erregungen echter Erweckungen oder gar des urgemeindlichen Lebens zu tun hätten. Gleichwohl wünscht er, dass die Kasseler Bewegung in die rechten Geleise kommen und dann vielen zum Segen werden möge.

Dagegen trägt der Bericht von Prediger Oskar Lindner im Wochenblatt der BMK ein deutlich anderes Gepräge. Allerdings sind auch die Voraussetzungen seiner Berichterstattung andere. Zum einen war Lindner offensichtlich mit August Dallmeyer, dem Bruder Heinrich Dallmeyers, persönlich bekannt, zum anderen – und in Unterschied zu Warweg – nahm er an den Versammlungen vom ersten Tag an teil, erlebte also auch die ersten, in ruhigen und geordneten Bahnen verlaufenden Versammlungstage mit. Lindner gibt einen weithin von wertenden Bemerkungen freien Augenzeugenbericht, wobei die tumultartigen Szenen jedoch nicht verschwiegen werden. Am Ende gelangt er zu einem zwar differenzierten, im ganzen jedoch positiven Urteil: *„Trotz aller fremdartigen, abstoßenden, ja geradezu sehr bedenklichen Erscheinungen, welche wir ganz entschieden abweisen müssen, sind doch viele Segensströme geflossen. Das muss stehen bleiben! Es begann in der Tat für viele Gläubige ein neuer Abschnitt ihres Glaubenslebens, innerlich und äußerlich; sie sind von vielen Dingen frei geworden und können einen Wandel führen zur Ehre Gottes. Auch unsre Gemeinde erfuhr etwas von dem Wehen des Geistes, wovon unsre Versammlungen, Klassen und Gebetsstunden Zeugnis ablegten; auch wurden viele Sachen geordnet, die mir bisher manche Sorgen bereiteten. Ebenso wurden einige Seelen bekehrt. In der Seelsorge gab es viel zu tun in diesen Tagen. Aber trotz vieler herrlicher Früchte, die sich zeigten, war doch sehr, sehr viel dabei, was nicht vom Herrn war“*⁴⁴⁸.

Hinter Lindners Bericht steht – darin Warweg durchaus verbunden – die „Erfahrungsprobe“, also die Frage nach dem empfangenen Segen. Im Unterschied zu Warweg fällt die Probe hier jedoch positiv aus, und zwar im Hinblick sowohl auf die eigene Person als auch auf die Gemeinde. Unverkennbar bleibt jedoch der Grundzug methodistischer Theologie erhalten: Lindner ersehnt nicht primär die Gaben, sondern die Frucht des Geistes. Den empfangenen Segen macht er eindeutig an der Erneuerung des sittlichen Lebens, nicht am Vorhandensein bestimmter Geistesgaben fest. Zugleich sieht Lindner in den Versammlungen nicht allein Gott, sondern auch andere Kräfte am Werk, enthält

⁴⁴⁸ Lindner, O.: Die Casseler Bewegung, Evst 58, 1907, S. 477.

sich jedoch jeder Bewertung, ob es sich dabei um seelische oder dämonische Kräfte handelt.

Mit seiner insgesamt positiven Bewertung der Kasseler Vorgänge stand Lindner innerhalb der BMK nicht allein, wie ein Blick in die Wächterstimmen zeigt⁴⁴⁹. Ein offenbar von den Herausgebern H. Meyer und Bernhard Keip verantworteter Artikel⁴⁵⁰ stellt die Notwendigkeit der nüchternen Prüfung ins Zentrum der Betrachtung. Verwiesen wird auf die Spannung, die sich einerseits aus der Angst, in eine von fremden Mächten bestimmte Sache hineinzugeraten, und andererseits aus der Sehnsucht nach einer neuen Ausgießung des Heiligen Geistes ergibt. Es folgt die Ermahnung, weder in „knechtische Furcht“ noch in ungeprüfte Zustimmung zu verfallen: *„Wir Methodisten haben am wenigsten Ursache, uns jetzt glaubenslos zu ängstigen. Die großen Erweckungen des Methodismus haben immer ähnliche außergewöhnliche Begleit-Erscheinungen gehabt. Aber doch ist es nötig, dass wir der Hut des Herrn warten, dass nicht Fleisch für Geist und Satan für einen Engel des Lichts gehalten wird“*⁴⁵¹. Mit Blick auf die Vorgänge in Kassel selbst kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass hier *„Wahres und Falsches, Geist und Fleisch dicht beieinander“* liegen⁴⁵². Doch nicht dämonische, sondern natürliche Wirkungen werden als Grund der seelischen Erregung in den Versammlungen ausgemacht. Das Wirken des Gottesgeistes wird wiederum in ethischer Hinsicht qualifiziert, wenn es heißt: *„Was daran zur Besserung der Herzen, zur Bekehrung der Sünder und zur Heiligung der Gemeinde gedient hat, das ist vom Herrn“*⁴⁵³.

Dritte Periode: Die „Berliner Erklärung“ 1909 und ihre Nachwirkungen

Die auf die „Kasseler Vorgänge“ folgenden Monate und Jahre brachten einen Klärungs- und Ausdifferenzierungsprozess, der schließlich in der Trennung von Gemeinschafts- und Pfingstbewegung mündete. Im Oktober 1907 war Heinrich

⁴⁴⁹ Selbst der eher kritische Artikel unter der Überschrift „Was lehrt uns die Casseler Bewegung?“ bleibt in seiner Beurteilung vergleichsweise zurückhaltend: *„Nach unsrer Einsicht in den Gang der Dinge, bezw. in den Ursprung und die Entwicklung dieser Bewegung, steht hier das Menschliche dem Göttlichen gegenüber zu sehr im Vordergrund“*. In: Evst 58, 1907, S. 580.

⁴⁵⁰ Der im „Ich“-Stil schreibende Verfasser gibt sich als Nicht-Augenzeuge zu erkennen; *„Seid nüchtern und wachet“*. Ein Wort über das Zungenreden. In: WäSt 37, 1907, S. 97–100.

⁴⁵¹ Ebd., S. 98.

⁴⁵² Ebd., S. 99.

⁴⁵³ Ebd. S. 100.

Dallmeyer mit einem Widerruf an die Öffentlichkeit getreten, in dem er den in Kassel wirkenden Geist als „Lügengeist“ identifizierte und alle seine auf die Bewegung bezogenen Schriften zurückzog⁴⁵⁴. Nur wenige Wochen zuvor, am 15. September 1907, hatte Jonathan Paul die Gabe der Zungenrede empfangen. Er sollte über die Trennung von der Gemeinschaftsbewegung hinaus zum Führer der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung werden. Die Trennung selbst schien unvermeidlich. Ein von Gegnern und Befürwortern der neuen Zungenbewegung im Dezember 1907 in Barmen gefasster Kompromissbeschluss konnte diesen Schritt nur noch hinauszögern. Während die unklare Haltung vieler Gemeinschaftsleute die Ausbreitung der Pfingstbewegung begünstigte, formierten sich auch deren Kritiker und holten zum Gegenschlag aus. Die schriftliche Urkunde dieser entschiedenen Gegenbewegung ist die im September 1909 von 60 Persönlichkeiten der Gemeinschaftsbewegung und der Allianz verabschiedete „Berliner Erklärung“⁴⁵⁵. Wie Ernst Lange herausgearbeitet hat, war mit der „Berliner Erklärung“ zwar endlich ein „klärendes und wegweisendes Wort für die deutschen Gemeinschaftskreise“ gesagt worden. *„Den Pfingstleuten wurde eine entscheidende Abfuhr erteilt, wenn auch eine theologisch fundierte Widerlegung der Lehren der Pfingstbewegung vom reinen Herzen, von der Geistestaufer und dem Zungenreden nicht eindeutig erarbeitet worden war“*⁴⁵⁶. Doch war die Qualifizierung der Pfingstbewegung in ihrer Gesamtheit als eine Bewegung „von unten“ unmissverständlich. Die Anhänger der Pfingstbewegung hatten sich diesem Urteil zufolge außerhalb des Wirkungsbereichs des Gottesgeistes gestellt.

Die „Berliner Erklärung“ markierte jedoch nicht allein die sichtbare Trennung von Gemeinschafts- und Pfingstbewegung, sondern führte auch zu Klärungsprozessen innerhalb der Freikirchen. Dazu beigetragen haben dürfte zum einen die Tatsache, dass es sich um eine Erklärung nahestehender Kreise der Bad Blankenburger Allianzbewegung handelte und dadurch auch Prediger der BMK und der EG ihre Unterschrift unter die „Berliner Erklärung“ setzten⁴⁵⁷. Die Wirkung dieser Tatsache dürfte sich noch verschärft haben mit dem Abdruck der Erklärung im Evangelist, der eine recht vage gehaltene Einführung des Schriftleiters vorangestellt wurde, in der es an zentraler Stelle heißt: *„Obschon wir einerseits ein Wort der Erklärung für notwendig erachten,*

⁴⁵⁴ Dallmeyers Widerruf ist abgedruckt in E. Giese (siehe Anm. 4), S. 209f.

⁴⁵⁵ Evangelisches Allianzblatt 19, 1909, S. 313–315; jetzt auch in E. Giese (siehe Anm. 4), S. 98–102.

⁴⁵⁶ D. Lange (siehe Anm. 10), S. 202.

⁴⁵⁷ Aus der Evangelischen Gemeinschaft: Prediger Bähren (Hannover) und Prediger Jörn (Berlin); aus der Bischöflichen Methodistenkirche: Prediger Wilhelm Michael Schütz (Berlin).

so können wir uns doch von unserm Standpunkt aus nicht mit allem, was darin gesagt oder auch nicht gesagt ist, einverstanden erklären“⁴⁵⁸. Eine genauere Bestimmung der kritischen Punkte erfolgt jedoch nicht. Dass es im Gefolge der „Berliner Erklärung“ zu Austritten pfingstlerisch beeinflusster Glieder mindestens aus der BMK kam, belegt die Verhandlungsniederschrift der Norddeutschen Jährlichen Konferenz aus dem Jahr 1910. Darin berichtet der Vorstehende Älteste Adolf Schilde von Schwierigkeiten auf dem Gemeindebezirk Kassel mit der Pfingstbewegung nahe stehenden Kirchengliedern. Wörtlich heißt es: „Es schien, als ob es Br[uder Philip] Lutz [dem örtlichen Prediger] gelingen sollte, die beeinflussten Glieder der Gemeinde zu erhalten. Als aber die berichtigende ‚Berliner Erklärung‘ im Evangelisten erschien, bekamen die Geschwister den Eindruck, unsre Kirche sei ihnen gegnerisch gesonnen und traten aus. So haben wir 18 Mitglieder und nicht die schlechtesten verloren“⁴⁵⁹. Jedoch dürfte nicht der Abdruck der Erklärung im Evangelisten für sich genommen den Ausschlag für die Trennung gegeben haben. Denn die vage Positionierung des Schriftleiters gegenüber der Erklärung war lediglich ein Indikator für die vom Positiven ins Kritische kippende Gesamtstimmung in der Methodistenkirche. Im Dezember 1909 erschienen die letzten beiden Artikel, in denen sich der Evangelist – wenn ich richtig sehe – auf Jahre hin zum letzten Mal explizit zum Thema „Pfingstbewegung“ äußert. Der eine Artikel bringt einen Auszug aus einer der Pfingstbewegung gegenüber ausgesprochen kritischen Schrift, in der das Zungenreden mit dem Wirken von Dämonen in Verbindung gebracht wird⁴⁶⁰. Zwar äußert der andere Artikel Widerstreben, „alle mit der Pfingstbewegung in Zusammenhang stehenden Erscheinungen als Teufelswerk hinzustellen“⁴⁶¹. Gleichwohl ergeht die dringende Bitte an die Leserschaft, sich von der Pfingstbewegung fern zu halten. Von da an schweigt der Evangelist zu pfingstlerischen Phänomenen.

Auch die Schriftleitung der „Wächterstimmen“ setzt sich letztmalig explizit 1910 mit der Pfingstbewegung auseinander. Zwar möchte man sich auch hier die „Berliner Erklärung“ nicht durchweg zu eigen machen, am „*durchaus unbiblisch[en] und schwärmerisch[en]*“ Charakter der Pfingstbewegung wird jedoch kein Zweifel gelassen. Sie sei weder „von oben“ noch „von unten“,

⁴⁵⁸ „Redaktionelles“. In: Evst 60, 1909, S. 531.

⁴⁵⁹ Verhandlungen der 17. Sitzung der Jährlichen Konferenz der Prediger der Bischöflichen Methodistenkirche in Norddeutschland, Bremen o. J. [1910], S. 82. Der Sachverhalt wird bestätigt durch Heinrich Schädels, vgl. Die neue Geistesbewegung in Deutschland. In: ChrAp 72, 1910, S. 14.

⁴⁶⁰ „Die Pfingstbewegung“. In: Evst 60, 1909, S. 596.

⁴⁶¹ „Redaktionelles“. In: Evst 60, 1909, S. 591.

sondern „*wie alle Schwärmerei eine seelische Verirrung*“⁴⁶². Die Anhänger der Pfingstbewegung werden als Brüder, wohl aber als „*im Irrtum befangene Brüder*“ bezeichnet⁴⁶³.

Die Beurteilung in den Reihen der EG fällt deutlich schärfer aus. So wird die „Berliner Erklärung“ in einer ersten kurzen Stellungnahme des „Evangelischen Botschafters“ positiv gewürdigt und inhaltlich nachvollzogen⁴⁶⁴. Allerdings bleibt ein gewisses Maß an Vorbehalt gegenüber der Qualifizierung als einer Bewegung „von unten“ auch in der EG bestehen. Dies zeigt sich zum einen, wenn dem Leser des Evangelischen Botschafters später auch die psychologische Erklärungshypothese Theodor Haarbecks – verbunden mit einer vorsichtigen Distanzierung von der dämonistischen – angeboten wird⁴⁶⁵, zum anderen in der recht unbestimmten Haltung, wie sie in einer ausführlichen Untersuchung von H. Deiss zum Ausdruck kommt, der feststellt, dass der Geist der Pfingstbewegung „*ein sehr menschlicher und oft sogar satanischer ist*“⁴⁶⁶. Auch hier ist das Vermeiden scharfer, ja selbst einigermaßen klarer Beurteilungen erkennbar.

Fazit: Die geschichtliche Begegnung zwischen Methodismus und früher Pfingstbewegung

Ziehen wir ein erstes historisches Fazit hinsichtlich der Begegnung von deutschem Methodismus und früher Pfingstbewegung. Zwei Punkte sind hier dabei zu nennen.

Erstens lässt sich ein klares zeitliches Gefälle in der Beurteilung der neuen Erweckungsbewegungen feststellen. Die erste Phase erstreckt sich von den 1904 beginnenden Erweckungen bis zum Aufkommen der Zungenrede als ein die Erweckungen in Los Angeles und Christiania kennzeichnendes Phänomen (1904–1906). Die zweite Phase umfasst die Erweckungen seit dem Aufkommen

⁴⁶² Kirchliche Rundschau, WäSt 40, 1910, S. 23.

⁴⁶³ Ausschlaggebend für diese – vergleichsweise „wohlwollende“ Beurteilung war im konkreten Fall die „Mülheimer Erklärung“, die als Antwort auf die „Berliner Erklärung“ verabschiedet wurde; vgl. E. Giese (siehe Anm. 4), S. 103–108.

⁴⁶⁴ Editorielles. In: EvB 46, 1909, S. 340.

⁴⁶⁵ Die ‚Pfingstbewegung‘ in Deutschland. Eine psychologische Erklärung. In: EvB 47, 1910, S. 158 u. 165f. Der Herausgeber erklärt: „*Wir haben absichtlich zu dieser ‚Bewegung‘ bisher nicht näher eingehend Stellung genommen, finden uns aber nunmehr dazu veranlasst, da sie auch ‚unsere Kreise‘, wenigstens unseren weitausgedehnten Leserkreis, zuweilen beeinflusst und auch beunruhigt. Dazu berührt diese Erklärung jener seltsamen Vorgänge angenehmer und einleuchtender, als die andere: sie einfach dämonischen Einflüssen zuzuschreiben. Das will uns doch bedenklich erscheinen*“; ebd., S. 166.

⁴⁶⁶ Deiss, H.: Biblische Beleuchtung der sogenannten Pfingstbewegung. In: EvB 48, 1911, S. 29.

der Zungenrede bis zum Vorabend der „Berliner Erklärung“ (1906-1909). Mit der Veröffentlichung der „Berliner Erklärung“ im Herbst 1909 ist die dritte Phase eingeleitet. Ungeachtet der zwischen BMK und EG festgestellten Differenzen lässt sich eine klare Tendenz beobachten, die ausgehend von einer insgesamt positiven Grundstimmung in der ersten zu einer deutlich negativen Beurteilung in der dritten Phase führt.

Dabei lässt sich zweitens ein klares Bewertungsgefälle zwischen Methodistenkirche und Evangelischer Gemeinschaft feststellen. So reicht die Bewertung in den BMK-Publikationen von enthusiastischer Begeisterung in der ersten Phase über differenziert positiven Kritik bei Anerkennung des Wirkens Gottes in der zweiten Phase hin zu einer sehr kritischen, aber im Ganzen doch brüderlich-mahnenden Bewertung in der dritten, auf die Berliner Erklärung folgende Phase. In den Publikationen der EG lässt sich eine vergleichbare Begeisterung, auch ein gleichermaßen intensives Interesse, für die Erweckungen schon in der ersten Phase nicht feststellen. Bereits in der zweiten Phase überwiegt eine deutlich negative Sicht der Ereignisse, die dann in der dritten Phase in eine so starke Nähe zur „Berliner Erklärung“ führt, dass es zu einer wirklich entschiedenen Kritik an der einseitigen Beurteilung der Pfingstbewegung als „von unten“ nicht mehr kommt.

Die Kasseler Vorgänge erweisen sich damit als im wörtlichen Sinne „kritische“ Phase im Verhältnis von Methodismus und Pfingstbewegung. Obwohl es in der BMK eine erkennbar positivere Sicht der Ereignisse gab als in der EG, sind die Positionen doch noch nicht so verfestigt, dass eine Verständigung unmöglich gewesen wäre. Die notwendigen Klärungsprozesse sind durch die „Berliner Erklärung“ beschleunigt, zugleich aber auch in eine negativ-polarisierende Richtung gedrängt worden. Die Tragik der „Berliner Erklärung“ liegt daher vor allem darin, die Kommunikation zwischen Methodismus und Pfingstbewegung unter die Sogwirkung einer ungerechtfertigt scharfen und theologisch einseitigen Sicht gebracht zu haben, die offensichtlich auch im Methodismus zu Abgrenzung, Trennung und Kommunikationsabbruch gegenüber der Pfingstbewegung geführt hat. Historisch mag diese Entwicklung bis zu einem bestimmten Grad verständlich sein, denn man wird nicht vergessen dürfen, dass die methodistischen Denominationen sich am Beginn des 20. Jahrhunderts in verstärktem Maße bemühten, den Ruf, ein angelsächsischer Fremdkörper in der deutschen Gesellschaft zu sein, abzulegen und sich als Freikirchen mit einer geistlichen Sendung an das deutsche Volk zu präsentieren. In der Pfingstbewegung holt den Methodismus die eigene angelsächsische Herkunft noch einmal ein. Allerdings ist damit mehr auf den gesellschaftspolitischen Hinter-

grund hingewiesen, vor dem sich eine im Kern mit theologischen Argumenten geführte Auseinandersetzung vollzog. Deshalb ist es angebracht, im folgenden einen Blick auf die Struktur der theologischen Argumentation zu werfen, wie sie in der Auseinandersetzung des Methodismus mit der Pfingstbewegung erkennbar wird.

2. Die Struktur der theologischen Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung

Das Personsein des Heiligen Geistes

Obwohl, wie wir sahen, die Stellungnahmen von BMK und EG zum Aufkommen der Pfingstbewegung teilweise erheblich voneinander abweichen, zeigt sich in den Grundzügen der Pneumatologie eine weitgehende Übereinstimmung. Gerade weil dies so ist, gewinnt die Frage, welche Faktoren auf der Grundlage einer gemeinsamen Pneumatologie zu letztlich doch unterschiedlichen Bewertungen beigetragen haben, besondere Relevanz. Ihre Beantwortung bedarf jedoch weitergehender Forschungen, die stärker noch die gesamtkirchliche Entwicklung der beiden hier berücksichtigten methodistischen Denominationen in den Blick nehmen.

Was die Struktur der methodistischen Pneumatologie angeht, sticht im Hinblick auf das Wesen des Heiligen Geistes zunächst das grundsätzliche Bekenntnis zur Personalität und Göttlichkeit des Geistes heraus. Dieser Aspekt, der in den methodistischen Dogmatiken der Zeit seinen prominenten Platz hatte⁴⁶⁷, erscheint als Grundvoraussetzung für alle weiteren Aussagen, wurde vermutlich aber weniger gegenüber der Pfingstbewegung als vielmehr gegenüber der liberalen Theologie stark gemacht. Gleichwohl ist das Bekenntnis zum Personsein des Heiligen Geistes von nicht zu unterschätzender kritischer – besser noch: selbstkritischer – Bedeutung. Denn oft stoßen wir bei der Beschreibung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf eine ambivalente Rede-weise, die sowohl personale als auch subpersonal-mystische Elemente enthält. So beispielsweise bei W. Quack, wenn es heißt: *„Durch den Geist soll der Mensch, an Gott hingegeben, fähig gemacht werden, den Vater und den Sohn*

⁴⁶⁷ Vgl. Sulzberger, Arnold: Christliche Glaubenslehre, 3. unveränderte Aufl. Bremen 1898, S. 213–217; Escher, Johann Jakob: Christliche Theologie. Eine Darstellung biblischer Lehre vom Standpunkt der Evangelischen Gemeinschaft, Bd. 1, Cleveland o. J. [1899], S. 219–242; Gülich, H.: Der christliche Glaube. Handbuch der Heils- und Sittenlehre, Cleveland 1903, S. 181f.

*ins Herz aufzunehmen und so zur völligen Gottesgemeinschaft kommen. Wie der Vater wohnt im Sohn und der Sohn im Vater und der Geist eins ist mit beiden, so will er auch in uns leben. Er will eins mit uns durch unmittelbare göttliche Einströmung, die Wurzel unseres persönlichen Lebens werden*⁴⁶⁸. Der Gedanke der personalen Einwohnung steht hier neben dem des unpersönlichen Einströmens. Beide werden nicht miteinander vermittelt, es scheint auch kein Widerspruch zwischen beiden empfunden worden zu sein. Obwohl also die personale Grundbestimmung zumeist mitgedacht ist, wird der Geist begrifflich doch oft als Kraft aufgefasst: als Kraft der Frömmigkeit, der Einheit, des Zeugnisses, des Gebets usw.⁴⁶⁹ Seine grundlegende Wirksamkeit entfaltet der Heilige Geist nach methodistischer Auffassung jedoch darin, dass er den Christen in das rechte Verhältnis zu Christus und den Gliedern seines Leibes setzt. In dieser relationalen Wirkung, die den Stand der Gotteskindschaft konstituiert, hat der Heilige Geist seine soteriologische Grundbestimmung.

Empfang des Geistes – Erfüllung mit dem Geist

Von größerer Bedeutung für die Auseinandersetzung mit der beginnenden Pfingstbewegung war allerdings die Frage, wann und in welcher Weise dem Glaubenden der Heilige Geist zuteil wird. Methodistische Theologen beantworteten diese Frage (quer durch die beiden Denominationen hindurch) nicht ganz einheitlich. Die entscheidende Differenz bestand darin, dass von einigen Theologen mit dem Vorgang der Wiedergeburt die Erfüllung mit bzw. die Einwohnung des Heiligen Geistes, von anderen „lediglich“ der Empfang bzw. die Einwirkung des Heiligen Geistes verbunden wurde. Daraus ergaben sich zwei unterschiedliche Schemata, was das Wachstum bzw. das Heranreifen des Wiedergeborenen in der Gnade anbelangt.

Der Begriff der „Erfüllung mit dem Heiligen Geist“ verleiht dem Geschehen der Bekehrung (als Rechtfertigung und Wiedergeburt) stärkeres Gewicht. Wiedergeburt und Geisttaufe fallen hier zusammen⁴⁷⁰. Dies ist im sachlichen Kontext unseres Themas auch die Position Jonathan Pauls, der aufbauend auf dieser Grunderfahrung allerdings ein etwas eigenwilliges Drei-Stufen-Schema entwickelte⁴⁷¹. Obwohl die Methodisten wenig geneigt waren, sich dieses Schema im einzelnen zu eigen zu machen, stimmten sie doch mit Paul darin überein,

⁴⁶⁸ Quack, W.: Die Einwohnung des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen. In: EvB 42, 1905, S. 390.

⁴⁶⁹ A. W.: Pfingst-Kraft. In: Evst 56, 1905, S. 265f.

⁴⁷⁰ Vgl. Geistes-Fülle. In: Evst 59, 1908, S. 268.

⁴⁷¹ Vgl. Schmieder, Lucida: Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte, Paderborn 1982, S. 275–278.

dass die Wiedergeburtserfahrung nicht Schlusspunkt, sondern Durchgangspunkt zu einem „höheren Leben“ ist, in das der Mensch durch völlige Hingabe und Gehorsam eingeht. Lässt sich dieses Eingehen in das Leben der gänzlichen Heiligung als zeitlich von der Wiedergeburt unterschiedenes, plötzlich auftretendes Gnadenwerk erfahren oder handelt es sich um ein beständiges Voranschreiten in der Gnade? Empirisch ließ sich beides belegen. Dieser doppelte Befund erschien aber auch theologisch durchaus begründbar. Nachdem der Heilige Geist mit der Wiedergeburt verliehen wurde, bleibt er im Wiedergeborenen gegenwärtig. Er ist da, doch muss der Wiedergeborene ihm mehr und mehr Raum geben. Wo dies geschieht, vollzieht sich das Wachsen in der Gnade auf eine stille, unmerklich zunehmende Weise. Dabei ist die Gegenwart des Geistes als ein beständiges Empfangen gedacht, womit der Glaubende zu jeder Zeit in der Abhängigkeit von Gott bleibt. Lediglich wenn die stetige Wirksamkeit des Geistes durch fortwährendes Sündigen unterbrochen wird, muss der Geist durch Buße und Hingabe hin aufs Neue empfangen werden. Diese Erfahrung wird von Menschen oft in einer Intensität erfahren, die die Bestimmung dieses Vorgangs als ein von der Wiedergeburt unterschiedenes „zweites“ Gnadenwerk zu rechtfertigen scheint. Streng genommen handelt es sich dabei jedoch um die mit besonderer Intensität erfahrene Wiederaufnahme der kontinuierlichen Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die den theologischen Normfall darstellt.

Etwas anders sieht das soteriologische Schema aus, wenn die Wiedergeburt „lediglich“ mit dem „Empfang des Heiligen Geistes“ verbunden wird. Der Begriff des Empfangs dient vor allem der Unterscheidung von der Erfüllung mit dem Heiligen Geist, die der Wiedergeborene als den Eingang in das „volle Heil“ ersehnt. Damit wird der transitive, der Durchgangscharakter des Bekehrungsgeschehens stärker betont. Das Leben des Bekehrten wird vor allem hinsichtlich seiner Defizite und Mängel beschrieben. Für ein Leben, das Beständigkeit im Sieg über die Sünde und im Üben der Liebe hat, bedarf es eines weiteren Gnadenwerkes, durch das der Gläubige der Fülle des Heiligen Geistes teilhaftig wird. Dieses zweite Gnadenwerk ist die Geisttaufe, die in der Regel als plötzliche Durchbruchserfahrung erlebt wird, die häufig als das „persönliche Pfingsten“ eines Glaubenden bezeichnet wird. Somit ist die Geisttaufe diesem Verständnis zufolge nicht mit der Bekehrung, sondern mit dem Erlangen der gänzlichen Heiligung verbunden. Erst sie verleiht Reinheit des Herzens und Beständigkeit im Dienst für das Reich Gottes.

Bei aller mehr oder weniger subtilen Differenz erweisen sich beide Denkrichtungen doch als in der Ausrichtung übereinstimmend⁴⁷². So wird erstens die Gegenwart des Heiligen Geistes in einer Weise vorgestellt, die – unabhängig von der genauen Begriffswahl – eine soteriologische Steigerung zulässt. Häufig wird dieser Aspekt in stofflicher, quantitativer Weise ausgedrückt, so wenn von einem immer stärkeren „Einströmen“ des Geistes die Rede ist oder gesagt wird, dass der Heilige Geist zur untrennbaren Natur des Menschen wird⁴⁷³. Daneben findet sich jedoch immer wieder auch der Versuch, den Gedanken der tieferen Einwurzelung im Glauben mit der Vorstellung vom Personsein des Geistes zu verbinden. So heißt es bei H. Deiss: *„Jedes Gotteskind hat den Heiligen Geist ganz, denn halb oder teilweise kann ihn niemand haben, da er eine Person und nicht etwa bloß eine Art magische oder elektrische Kraft ist. Aber jedes Gotteskind muss sich selbst der Heiligen Person des göttlichen Geistes immer völliger ergeben; es muss gehorchen, dass der Heilige Geist es nach Denken, Fühlen und Wollen ganz besitzt“*⁴⁷⁴.

Das Zitat macht sehr gut deutlich, dass das Grundmotiv der personalen Begegnung mit Gott der Gehorsam des Menschen ist, der im Vollzug des Gehorsams der personalen Einwohnung des Heiligen Geistes entspricht. Die Gemeinschaft mit Gott hat eine unverrückbare qualitative Grundlage in der Einwohnung des Heiligen Geistes; dieser kann sozusagen quantitativ jedoch in dem Maße, wie sich der Mensch dem Wirken des Geistes öffnet, im Leben eines Christen zunehmend Gestalt gewinnen. Das Erfülltwerden mit dem Geist wird also primär auf die ethische Dimension des Glaubenslebens bezogen.

Darin liegt dann auch die zweite Gemeinsamkeit beider Ansätze. Das Wirken des Geistes wird in erster Linie mit dem Hervorbringen der Früchte des Geistes in Verbindung gebracht. Der Heilige Geist schenkt Sieg über die Sünde und ein Leben in vollkommener Liebe zu Gott und dem Nächsten. Die Überzeugung von einer auf die Wiedergeburt folgenden Geisttaufe und die Betonung christlicher Heiligung sind bereits früh in der methodistischen Tradition von John Fletcher miteinander verbunden worden, und zwar in einer, wie Laurence Wood gezeigt hat, von John Wesley ausdrücklich gebilligten

⁴⁷² Oft lassen sich die Äußerungen eines Autors nicht einmal eindeutig zuordnen. Es gab hier durchaus Übergänge und auch biographische Brüche, wie sich exemplarisch an Wilhelm Nast (1807–1899) zeigen lässt; vgl. Raedel, Christoph: *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Göttingen 2004, S. 101f.

⁴⁷³ Quack, W.: *Die Einwohnung des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen*, Evst 42, 1905, S. 398.

⁴⁷⁴ Deiss, H.: *Biblische Beleuchtung der sogenannten Pfingstbewegung*. In: *EvB* 48, 1911, S. 30.

Weise⁴⁷⁵. Für methodistische Theologen konnte daher das Aufkommen der Pfingstbewegung zunächst als eine Antwort auf ihre beständige Bitte nach einer neuen, noch größeren Ausgießung des Heiligen Geistes erscheinen. In der Lehre von der Geisttaufe als einer von der Wiedergeburt zwar zeitlich unterschiedenen, aber sachlich mit ihr zusammengehörenden Glaubenserfahrung begegnete ihnen ihre eigene, freilich nicht immer durchreflektierte Überzeugung von der dynamischen Wirksamkeit der Gnade Gottes. Doch bezogen Methodisten den Gedanken der Geisttaufe primär auf das von Wesley her empfangene Verständnis der gänzlichen Heiligung bzw. christlichen Vollkommenheit und gelangten so zu einer primär ethischen Charakterisierung der Geisttaufe. Erstes und wichtigstes Kriterium methodistischer Theologie in der Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung ist der Aufweis der Frucht des Geistes nach Galater 5, 22, also die Frage nach dem Leben in der Heiligung unter der Signatur des Doppelgebots der Liebe.

Zungenrede und Geistleitung

Dass es auf Dauer in Deutschland nicht zu einer Verständigung zwischen Methodismus und Pfingstbewegung kam, lag also keinesfalls im Gedanken der Geisttaufe für sich begründet. Auch gegen Jonathan Pauls Lehre vom „reinen Herzen“, die eigentümliche Gestalt seiner Lehre von der Ausrottung der Sünde, konnte ausgehend von Wesley kaum grundsätzlich polemisiert werden, auch wenn es in Details Unterschiede gab⁴⁷⁶. Die eigentliche Scheidung von Methodismus und Pfingstbewegung vollzog sich an zwei Punkten: zum einen an der Ausübung von Zungenrede und Prophetie – und zwar in einem von hoher emotionaler Spannung aufgeladenen und von ekstatischen Phänomenen gesättigten Umfeld, zum anderen am pfingstlerischen Verständnis der Geistleitung, die – wie die Methodisten schnell erkannten – tiefgreifende ekklesiologische Konsequenzen barg.

⁴⁷⁵ Vgl. Wood, Laurence: *The Meaning of Pentecost in Early Methodism. Rediscovering John Fletcher as John Wesley's Vindicator and Designated Successor*, Lanham (Maryland)/Oxford 2002. Auf die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Fletcher und Wesley hatte bereits Lucida Schmieder hingewiesen; vgl. *Geisttaufe*, S. 134. Zu einer kritischen Diskussion von Woods Interpretation der Auffassungen Wesleys vgl. Maddox, Randy L.: *Wesley's Understanding of Christian Perfection: In what Sense Pentecostal?* In: *WTJ* 34/2 (1999), S. 78-110.

⁴⁷⁶ Vgl. Mehner, A.: *Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach John Wesley und P[astor] Paul*. In: *WäSt* 41, 1911, S. 72–79. Der Artikel schließt mit dem Fazit: „*Wir verurteilen Past. Paul nicht, auch nicht seine Vollkommenheitslehre als Ganzes...Wir können ihm in vielem folgen, aber nicht unbedingt in allem; seine Einseitigkeiten und Extravaganzen können wir nicht mitmachen*“ (S. 79).

Vor diesem Hintergrund nahm die theologische Auseinandersetzung um das Zungenreden folgende Gestalt an. Die Ausübung der Geistesgaben wie Zungenrede und Prophetie im Kontext ekstatischer Religiosität wird erstens als Ausdruck eines menschlich motivierten „*Haschen(s) und Streben(s) nach Absonderlichem*“ und als „*Produzieren wollen von Wunderlichem*“ interpretiert⁴⁷⁷. Effekthascherei jedoch steht im Widerspruch zur ethischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes, der Menschen nicht seelisch erregen, sondern in ihrem Herzen und Lebenswandel erneuern möchte.

Zum zweiten wird die Bedeutung der Geistesgaben für das Leben der Urgemeinde relativiert. Dazu wird das Auftreten der Zungenrede in der Gemeinde in Korinth mit dem Vorwurf des Apostels an die Korinther in Verbindung gebracht, noch „Unmündige in Christus“ zu sein (1 Kor 3, 1f). Verwiesen wird ferner darauf, dass die Zungenrede eine Gabe sei, bei der nur das Gefühl unter Ausschluss des Denkens und Wollens beteiligt sei⁴⁷⁸. Damit ergibt sich, dass der Zungenredner nicht besonderer Segnungen teilhaftig wird, sondern im Gegenteil auf die Kindheitsstufe christlicher Erkenntnis herabsinke. Und auf die Gemeinde als ganze bezogen bedeutet dies: „*Andre Gemeinden in der Apostelzeit, in denen von einem Zungenreden gar keine Rede ist, standen auf einer viel höheren Stufe christlichen Heilslebens und christlicher Lebensbetätigung als die Gemeinde in Korinth. Demnach ist nicht das Vorhandensein des Zungenredens, sondern eher das Fehlen desselben ein Beweis für ein reifes Mannesalter in Christo*“⁴⁷⁹.

In Verbindung damit wird drittens die Bedeutung der Charismen für die Kirche der Gegenwart soweit bestritten, dass aus der Unterscheidung von Gaben und Früchten des Geistes ein Gegensatz wird. Zwar wird die Überzeugung, dass das Ausüben der Geistesgaben alleiniges Kennzeichen der Apostelzeit gewesen sei, nicht durchgängig vertreten, doch wird zumindest die Frage gestellt, „*ob es denn in der Absicht Gottes liege, der gegenwärtigen Gemeinde zu gewähren, was den Verhältnissen damaliger Zeit ganz entsprechend war*“⁴⁸⁰. Als vollständig voneinander gelöst erscheinen Gaben und Früchte des Geistes, wenn gesagt wird, dass es unbiblisch sei, das „*Fehlen der geistlichen Gaben als einen Mangel göttlichen Lebens*“ hinzustellen, während dieses göttliche Leben „*ohne die Früchte des Geistes undenkbar*“ sei⁴⁸¹.

⁴⁷⁷ Deiss, H.: Biblische Beleuchtung der sogenannten Pfingstbewegung. In: EvB 48, 1911, S. 46.

⁴⁷⁸ Herrmann: Zungenreden. In: WäSt 38, 1908, S. 42.

⁴⁷⁹ Ebd., S. 43.

⁴⁸⁰ Schütte, E.: Geistliches Leben und biblische Nüchternheit. In: WäSt 43, 1913, S. 100.

⁴⁸¹ Ebd., S. 101.

Ein viertes Argument ist der Rückschluss auf spiritistischen Einfluss auf die Zungenredner. Diese Vermutung wird vor allem am Reden in der ersten Person bei gleichzeitigem Fehlen der Eröffnungsformel „So spricht der Herr“ festgemacht. Auch der Aussagegehalt mancher Prophetien und Zungenreden wird als göttlicher Rede unwürdig bezeichnet. Die turbulenten Vorgänge in Kassel 1907 werden maßgeblich auf die durch spiritistischen Einfluss ausgelöste Verwirrung zurückgeführt.

Die Praxis der Zungenrede wird fünftens als unbiblich qualifiziert angesichts des Auftretens von Frauen als Zungenredner⁴⁸². Nach Auffassung mehrerer Autoren ist damit das apostolische Schweigegebot für die Frauen aus 1 Kor 14 verletzt, ein Argument, dem exegetische Kraft vermutlich schon deshalb zugebilligt wurde, weil es demselben neutestamentlichen Brief entnommen ist, auf den sich die Zungenredner zur Begründung ihrer Begabung berufen.

Dieses vergleichsweise Desinteresse an den Gaben des Geistes bei gleichzeitiger Betonung der Früchte des Geistes ist erkennbar in der Theologie Wesleys angelegt⁴⁸³. Denn Wesley unterschied nicht zwischen Gaben und Früchten des Geistes, sondern zwischen „gewöhnlichen“ (ordinary) und „außergewöhnlichen“ (extraordinary) Gaben des Geistes, und zu letzteren gehören für ihn unter anderem Zungenrede und Prophetie⁴⁸⁴. Nicht nur ist in dieser Terminologie unvermeidlicherweise ein gewisses Gefälle von den gewöhnlichen zu den außergewöhnlichen Gaben hin angelegt insofern, als das Gewöhnliche zugleich als das Wesentliche, Notwendige, Unverzichtbare, das Ungewöhnliche dagegen als das Unwesentliche, Sekundäre, Verzichtbare aufgefasst werden kann. Schwerer wiegt, dass es für Wesley nur eine einseitige Beziehung zwischen Gaben und Früchten des Geistes gibt. Denn letztere – und dabei im besonderen die Liebe – sind Kriterium und Norm für erstere⁴⁸⁵, wogegen den (außergewöhnlichen) Gaben des Geistes kein theologisch eigenständiges Gewicht zukommt. Obwohl Wesley also den „außergewöhnlichen“ Gaben ihren Platz im Leben der Kirche nicht bestritt, wird nicht erkennbar, ob ihr Fehlen im Leben der Gemeinde bzw. des einzelnen Christen problematisch ist und welche soteriologische Bedeutung ihnen überhaupt zukommt. Wesleys Konzentration auf die ethisch verstandene Frucht des Geistes hat hier also einer theologischen Verengung zumindest den Weg bereitet.

⁴⁸² „Seid nüchtern und wachet. Ein Wort über das Zungenreden“. In: WäSt 37, 1907, S. 100.

⁴⁸³ Vgl. Snyder, Howard A.: *The Devided Flame. Wesleyans and the Charismatic Renewal*, Grand Rapids 1986, S. 54–67.

⁴⁸⁴ Vgl. WJW, Bd. 3, Nashville 1986, S. 263f. (Predigt 89 „The More Excellent Way“, § 1); *Explanatory Notes Upon the New Testament*, London 1976, S. 713.

⁴⁸⁵ Vgl. Outler, Albert: *John Wesley as Theologian – Then and Now*. In: *Methodist History* 12, 1974, S. 79.

Dies gilt sicherlich weniger für den zweiten Scheidepunkt zwischen Methodismus und Pfingstbewegung, das Verständnis der Geistleitung. Wesley hatte einer einseitig subjektiven Auffassung der Leitung durch den Heiligen Geist auf zweifache Weise entgegengewirkt. In soteriologischer Hinsicht hatte Wesley das Zeugnis des Heiligen Geistes auf die Gewissheit bezogen, ein Kind Gottes zu sein, sowie auf solche ethischen Entscheidungen, die sich im Hinblick auf diesen Gnadenstand in der Nachfolge ergeben⁴⁸⁶, nicht jedoch auf alltägliche Lebensführungen⁴⁸⁷, die er dem – zweifellos geistlich bedeutsamen – Bereich der speziellen Vorsehung Gottes zuordnete. Mit Blick auf die Ekklesiologie konnte Wesley in seiner Lehre von den Gnadenmitteln zeigen⁴⁸⁸, dass Gottes lebensschaffende Gegenwart und heilbringende Identität uns auf „direktem“ Wege normalerweise durch die äußeren Gnadenmittel der Kirche (Gottesdienst, Schriftauslegung, Abendmahl, Gebet etc.) erreicht. Es sind durchaus vom Menschen vollzogene Handlungen, die Kraft des Heiligen Geistes zu äußeren Wegbereitern einer innerlichen Gnadenwirkung werden, die als solche dann auch bewusst empfangen wird. Das Ideal der Pfingstler – und hier genauer noch Jonathan Pauls – musste den Methodisten von daher einseitig erscheinen: „[S]ie wollten möglichst gar keine Verfassung, sondern Geistesleitung, keine gottesdienstlichen Formen, sondern Geistesgaben“⁴⁸⁹. Als die Wurzel der pfingstlerischen „Schwärmerei“ ist damit ein falsch verstandenes Ideal der urgemeindlichen Gemeindestruktur bestimmt. Der Gedanke der direkten Leitung durch den Heiligen Geist aber wird abseits der kirchlichen Gnadenmittel zum „hochgradigen Subjektivismus“. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass die Überbetonung der Geistleitung auf pfingstlerischer Seite nun methodistischerseits zu einer Überakzentuierung der – sich gerade erst stabilisierenden – eigenen kirchlichen Ordnung führte. Dem Enthusiasmus der Pfingstler wird die Notwendigkeit und Angemessenheit der eigenen kirchlichen Ordnung entgegengehalten, wobei der Gedanke der „Ordnung“ ein tendenziell zunehmendes Gewicht erhält. Dies musste vor allem dann beunruhigen, wenn in gleichem Maße die geistliche Dynamik in der eigenen Kirche spürbar nachließ. Darauf deutet eine Äußerung des Vorstehenden Ältesten Robert Neupert im Jahr 1910

⁴⁸⁶ Vgl. Oden, Thomas C.: John Wesley's Scriptural Christianity. A Plain Exposition of His Teaching on Christian Doctrine, Grand Rapids 1994, S. 221–241 (Lit.).

⁴⁸⁷ Vgl. WJW, Bd. 26, Oxford 1982, S. 246–248; vgl. weiter die Ausführungen von Campbell, Ted A.: John Wesley and Christian Antiquity, Nashville 1991, S. 58–62, wo dieser Punkt jedoch nicht klar herausgearbeitet wird.

⁴⁸⁸ Vgl. die vorzügliche Interpretation von Knight, Henry H.: The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace, Lanham/London 1992.

⁴⁸⁹ Kirchliche Rundschau. In: W&St 40, 1910, S. 24.

hin, wenn er sagt: „*Vor den Auswüchsen der sogenannten Pfingstbewegung sind unsre Gemeinden verschont geblieben, aber etwas mehr von dem wahren Pfingstgeist und Feuer könnten unsre Prediger und Gemeinden noch wohl vertragen*“⁴⁹⁰.

Schließlich ist auf ein weiteres Trennungsmoment zwischen Methodisten und Pfingstlern einzugehen, nämlich die ekstatischen Phänomene. Auffallend ist, dass es – anders als bei den beiden zuerst genannten Punkten – von methodistischer Seite aus in dieser Hinsicht zu keiner theologisch fundierten Kritik kam. Die Kritik an ekstatischen Phänomenen wie Schreien, Weinen, Hinfallen, Ruhen etc. erweist sich oft als eher ästhetisch begründet. Solches Verhalten – auch, ja gerade, als Ausdruck des Überwältigt seins durch den Heiligen Geist – wird oft als ungeziemend sowie der Begegnung mit Gott unwürdig dargestellt und der Versuch gemacht, diese Verhaltensformen von den im Neuen Testament belegten ekstatischen Erscheinungen klar zu unterscheiden. Auch die vor allem für die Frühzeit des englischen Methodismus belegten enthusiastischen Phänomene werden in ihrer nur relativen Wertigkeit als Begleiterscheinungen, die nicht das Wesen der Erweckung ausgemacht hätten, von den aktuellen Erscheinungen unterschieden⁴⁹¹. Ähnlich verhält es sich mit der wiederholt kritisierten Praxis öffentlicher und offener Sündenbekenntnisse, wie sie auch während der Versammlungen in Kassel praktiziert wurden. Da das Bekenntnis der eigenen Sünden, mithin das Bekenntnis in der Heiligung überwandener Sünden, sich im Methodismus nicht auf die Klassenversammlungen beschränkte, sondern auch in der Gemeindeversammlung seinen Platz hatte, war eine grundsätzliche Kritik an dieser auch in pfingstlerischen Kreisen geübten Praxis kaum überzeugend möglich. Auch hier wich die theologische einer eher ästhetisch motivierten Beurteilung. Auf's Ganze gesehen schien es kaum möglich, an diesem Punkt eine wirkliche Differenz zu markieren. Und so räumt der Direktor des Predigerseminars der BMK in Frankfurt, Paul Gustav Junker, in einem grundsätzlich gehaltenen Artikel dann auch ein: „*Ganz ohne Erregung des Gefühls aber kann es bei Erweckungsversammlungen nicht abgehen. Denn das Gefühl ist bei vielen, ja vielleicht bei den meisten Menschen der stärkste Hebel*“.

⁴⁹⁰ Verhandlungen der 17. Sitzung der Jährlichen Konferenz der Prediger der Bischöflichen Methodistenkirche in Norddeutschland, Bremen o. J. [1910], S. 80 (Hervorhebung von mir).

⁴⁹¹ Damit folgen die deutschen Methodisten in wesentlichen der Einschätzung zeitgenössischer Phänomene, wie sie John Wesley vertrat; vgl. Streiff, Patrick: Enthusiastische Phänomene im Umfeld des Methodismus. In: Theologie für die Praxis 21/2, 1995, S. 63–84; vgl. weiter Kürschner, Mathias: Wegbereiter der Pfingstbewegung? – John Wesleys Begegnung mit charismatischen Phänomenen. Eine historische Untersuchung. In: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 14, 2000, S. 135–156.

*zur Bewegung des Willens. Es wäre darum Unrecht, wollte man davon nicht Gebrauch machen*⁴⁹².

Zur theologischen Argumentation

Die gegen die Pfingstbewegung vorgebrachten Argumente unterscheiden sich damit in Schärfe und Durchschlagskraft erheblich voneinander. Dafür gibt es mehrere Gründe.

Festzustellen ist erstens, dass die strukturelle Ähnlichkeit in der theologischen Identität beider Bewegungen keine wirklich tiefgehende Kritik gestattete. Sowohl der Gedanke der Geisttaufe wie auch der der christlichen Vollkommenheit waren, wie ich angedeutet habe, in der methodistischen Theologie vorgebildet. Methodisten und Pfingstler vereinte die gemeinsame Grundüberzeugung, dass die Rechtfertigung wohl das Fundament, nicht jedoch das Ziel der Erlösung sei. Das irdische Ziel der Erlösung ist vielmehr die Umgestaltung des Menschen in das Ebenbild Gottes. Unterschiedliche Akzentsetzungen werden jedoch bereits dort erkennbar, wo es darum geht, diese Bestimmung näher zu erfassen. Dabei zeigt sich in der Pfingstbewegung eher der Rekurs auf eine normative Gestalt der christlichen Heilserfahrung, die jetzt vor allem in ihrer ekstatischen Dimensionalität bestimmt wird, wogegen die Methodisten primär auf die normative Gestalt des christlichen Lebens abheben, wobei die dem Leben in der Nachfolge zugrunde liegende Heilserfahrung jetzt scharf von eben jener ekstatischen Dimension unterschieden wird.

Vor diesem Hintergrund erweist sich – zweitens – als mit wachsender Schärfe herausgearbeitete Differenz zwischen Methodismus und Pfingstbewegung das Praktizieren der von Wesley her als „außergewöhnlich“ verstandenen Geistesgaben im allgemeinen, der Zungenrede im besonderen. Vermutlich ist es den geschichtlichen Umständen der konkreten Begegnung mit dem Zungenreden – nämlich dem von religiöser Erregung erhitzten und von teilweise tumultartigen Erscheinungen begleitetem Umfeld – geschuldet, dass Methodisten und Pfingstler an diesem Punkt nicht zueinander finden konnten. Vor diesem Hintergrund wird aus der biblisch-theologisch bestimmten Zuordnung von Früchten und Gaben des Heiligen Geistes eine unguete Distanz, in der Teile der Pfingstbewegung sich zu der These versteigen, die Zungenrede sei Ausweis der Geistestaufe und damit allen Christen verheißen, während auf

⁴⁹² Junker, P.G.: Die Schwarmgeisterei in Hessen und der Methodismus, In: WSt 38, 1908, 75.

methodistischer Seite die Liebe als Inbegriff der Frucht des Geistes von ihrer soteriologisch zentralen Stellung aus die Geistesgaben nicht nur – richtigerweise – normiert und charakterisiert, sondern – in unguter Weise – exkludiert. Während die Pfingstbewegung mit ihrer Betonung der Geisttaufe in der Gefahr stand, die soteriologische Grundbedeutung der Liebe als Ausweis der in der Wiedergeburt beginnenden Heiligung unterzubestimmen, wurde auf methodistischer Seite das durchgängige Fehlen bestimmter Geistesgaben in den eigenen Gemeinden als in soteriologischer Hinsicht völlig unproblematisch betrachtet.

Zum dritten ist die Auseinandersetzung zwischen Methodismus und früher Pfingstbewegung von zumeist verborgenen ekklesiologischen Motiven durchzogen. Die methodistischen Denominationen waren ungeachtet bestimmter ihrem Kirchenverständnis einwohnender Ambivalenzen von jeher stolz auf ihre kirchliche Struktur und Ordnung. Melvin Dieter hat zutreffend bemerkt, dass bereits die Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts weniger ein theologisches, als vielmehr ein ekklesiologisches Problem für die (amerikanische) Methodistenkirche darstellte, insofern sie Strukturen und Praktiken hervorbrachte, die in Spannung zur etablierten methodistischen Kirchenordnung standen⁴⁹³. Ähnliches lässt sich im Verhältnis zur Pfingstbewegung beobachten, sobald der Punkt der unmittelbaren „Geistleitung“ zur Sprache kommt. In Verbindung mit den um die Jahrhundertwende auch in den erwecklichen Kreisen Deutschlands Einfluss gewinnenden darbyistischen Tendenzen war die Betonung der Geistleitung durchaus dazu geeignet, die kirchliche Ordnung der methodistischen Denominationen zu unterminieren. Und dies zu einem Zeitpunkt, an dem die methodistischen Freikirchen um volle kirchliche und staatliche Anerkennung bemüht waren. Hier lauerten Gefahren, die sich weder ohne weiteres empirisch belegen noch theologisch ohne weiteres klar fassen ließen. Umso dringender schien es, das „eigentliche“ Werk, nämlich die Erneuerung von Menschen durch den Geist Gottes, nicht durch den unkontrollierten Rekurs auf die unmittelbare Leitung des Geistes gefährden zu lassen.

Fazit

Methodismus und Pfingstbewegung treffen in Deutschland in einer für die methodistischen Freikirchen kritischen Phase aufeinander. Die Generation der

⁴⁹³ Dieter, Melvin Easterday: *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, 2. Aufl. Lanham/London 1996, passim.

Väter und Mütter des Methodismus in Deutschland ist tot, es geht darum, die begonnene und sich immer noch ausweitende Arbeit zu konsolidieren und für die Zukunft zu sichern. Das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ist bestimmt von einer hochgespannten Erwartung auf machtvolle Erweckungen, an der auch die methodistischen Kirchen mehr (BMK) oder weniger stark (EG) teilhaben.

In der Begegnung mit der Pfingstbewegung lassen sich drei Perioden erkennen, deren Tendenz deutlich in Richtung zunehmender Kritik weist. Die mehr oder weniger kritische Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung erreicht infolge der Veröffentlichung der „Berliner Erklärung“ im Herbst 1909 ihren Höhepunkt, um dann zu einem abrupten Ende zu kommen. Die publizistische Auseinandersetzung bricht ab, der Pfingstbewegung nahe stehende Kirchenglieder verlassen den Methodismus.

In theologischer Hinsicht nehmen die methodistischen Kirchen – über den erkennbaren soteriologischen Grundkonsens hinweg – vor allem Anstoß an der hervorgehobenen Stellung, die den aus ihrer Sicht „außergewöhnlichen“ Wirkungen des Heiligen Geistes in der Pfingstbewegung zukommt. Dem wird entschieden die „gewöhnliche“ heiligende Wirkung des Geistes, wie sie an der Frucht des Geistes erkennbar wird, entgegengehalten. Für Methodisten ist die Erneuerung von Herz und Leben in der Nachfolge Christi aus der Kraft des Geistes das eine maßgebliche Kriterium eines Lebens in Gemeinschaft mit Gott.

Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die Überbewertung „außergewöhnlicher“ Phänomene in der Pfingstbewegung zu einer reaktiven Unterbewertung dieser Erscheinungen im Methodismus führte. Dabei wird kritisch zu fragen sein, inwieweit John Wesley mit seiner Unterscheidung von „gewöhnlichen“ und „außergewöhnlichen“ Gaben des Geistes dieser theologisch problematischen Polarisierung vorgearbeitet hatte.

Überblickt man die hier nachgezeichneten Auseinandersetzungen in systematisch-theologischer Perspektive, dann bleibt zweierlei festzustellen. Erstens ist mit Blick auf die methodistische Theologie positiv zu sagen, dass es ihr besser als der frühen Pfingstbewegung gelungen ist, Pneumatologie und Christologie aufeinander zu beziehen. Danach besteht das vornehmliche Wirken des Heiligen Geistes in der persönlichen Mitteilung Jesu Christi, in dessen Leben, Sterben und Auferstehen das Heil der Welt verbürgt ist. Der Heilige Geist ist der persönliche Kommunikator der Einwohnung Christi im Herzen des Menschen. Frucht dieser lebendigen Gemeinschaft mit Gott ist das aus dem Geist erneuerte Leben in der Christus-Nachfolge. Das Herzstück der biblischen Erlö-

sungslehre scheint mir damit theologisch zutreffend bestimmt (vgl. Joh 3, 3.16; Röm 6, 4; Eph 2, 8–10).

Obwohl schon aus trinitätstheologischen Erwägungen notwendig, erschien die Verbindung von Christologie und Pneumatologie für methodistische Theologie vor allem aus soteriologischen Motiven nahe liegend, bildete doch die Erlösungslehre das Lebenszentrum des eigenen theologischen Programms. Weniger Berücksichtigung fand dagegen – dies sei zweitens festgehalten – die Verbindung von Soteriologie und Ekklesiologie. Wenn Methodisten in der pfingstlerischen Betonung der persönlichen Praktizierung von Geistesgaben sowie der unmittelbarer Geistleitung eine übertriebene Subjektivisierung und Individualisierung des Geistwirkens sahen, dann kritisierten sie materialiter zu Recht, was formal betrachtet, wenn auch in etwas anderer Hinsicht, ihr eigenes Problem war. Denn wenn es zutraf, dass die Pfingstler die – nennen wie es einmal so – „ekstatische“ Dimension des Geistwirkens subjektiviert hatten, dann trifft den Methodismus des 19. Jahrhunderts der Vorwurf, gleiches mit der „ethischen“ Dimension des Geistwirkens getan zu haben. Gemeint ist damit nicht der – fälschlich oft behauptete – Verlust des sozialen und karitativen Engagements, sondern die Auflösung des bei Wesley noch verankerten theologischen Sachzusammenhangs von Gnadenmittel und Gnadenzweck. Danach teilt sich Gottes Geist dem Menschen nicht unter Umgehung, sondern gerade im Gebrauch der Gnadenmittel mit, die dem Leben der Glaubenden ihre dem Christus entsprechende Gestalt geben. Damit gewinnt die Kirche als der von den Gnadenmitteln her bestimmte irdische Raum der Freiheit des Geistes grundlegende soteriologische Bedeutung. Diese Bedeutung ist jedoch für die methodistische Theologie am Beginn des 20. Jahrhunderts nicht (mehr) recht erkennbar. Das Wissen um das Wesen der Kirche Jesu Christi ist zwar in den Dogmatiken vorhanden, prägend ist jedoch die Bestimmung des Wesens einer Denomination als Gemeinschaft gleich gesinnt Glaubender. Ebenfalls noch vorhanden ist das Wissen um die Gnadenmittel als Kanäle der Gnade Gottes, ihre geistliche Wirkung ist jedoch – aus Angst vor dem Missverständnis magischer Wirksamkeit – entleert (so z.B. beim Verständnis des Abendmahls) oder – erfahrungstheologisch motiviert – individualisiert (so z.B. durch einseitige Betonung des freien gegenüber dem liturgischen Gebet). Ein stärkeres Bewusstsein für die ekklesiologische Dimension des Geistwirkens hätte eine positivere Rezeption zum Beispiel der Praktizierung von Geistesgaben ermöglicht, denn

deren Zweck ist, wie Paulus ausdrücklich betont, die Auferbauung des Leibes Christi (1 Kor 14, 26).⁴⁹⁴

Mit Blick auf die Gegenwart bleibt zu sagen: Der Methodismus in Deutschland ist heute mit pfingstlerisch-charismatischer Frömmigkeit nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der eigenen Kirche konfrontiert. Diffamierungen wie die in der „Berliner Erklärung“ ausgesprochenen sollen und dürfen sich nicht wiederholen. Vom Standpunkt methodistischer Theologie aus, d. h. von der Erwartung auf das immer neue und machtvollere Wirken des Gottesgeistes im Leben von Menschen und in dieser Welt, sollte der Methodismus offen sein auch für die Gegenwart von Menschen, die sich auf dem Boden gemeinsamer Liebe zu Christus von Gott in „pfingstlerischer“ Weise begaben lassen. Das unverrückbare Fundament methodistischer Theologie aber ist „die Liebe Gottes, die ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist“ (Röm 5, 5). Dieser Liebe in immer stärker wachsendem Maße Raum zu geben im persönlichen wie gemeindlichen Leben, bleibt Berufung und Ziel eines Methodismus, der sich dem Erbe John Wesleys in der Sendung Jesu Christi verpflichtet weiß.

⁴⁹⁴ Zum Verhältnis von Methodismus und (amerikanischer) Pfingstbewegung vgl. Knight, Henry H.: „From Aldersgate to Azusa: Wesley and the Renewal of Pentecostal Spirituality“. In: *Journal of Pentecostal Theology* 8 (2003), S. 82–98.