

Ist dieses Nichts die Leere im Sinne der Offenheit, ein Freimachen für die Ankunft dessen, was die Uranfänglichkeit unseres Daseins gewährt? Ist es das Dunkel angesichts eines Zuviel an Licht, die schweigende Stille, die sich dem lautlosen Zuspruch öffnet, aus dem heraus wir erst eigentlich wir selbst sind und der uns das ganze Leben hindurch am Ende erwartet. Ist es eine Erfahrung von dem, was zu denken gibt, wenn von Gott gesagt wird, daß er uns selbst (also nicht nur irgend etwas) ex nihilo geschaffen hat? *Erfahren* wir nicht erst darin das in allem Entspringenlassende, ins Sein Schenkende, in den Anfang Rufende?

Walter J.
Hollenweger
Geisterfahrung
und
charismatisches
Weltverständnis

Vom Charisma-
verständnis des
Paulus und der
Pfingstler lernen

Wohl sind die Charismen wieder stärker im Blick der christlichen Kirchen; in unserem Verständnis sind aber insbesondere das Zungenreden und die Heilungsgaben immer noch etwas Außergewöhnliches, oder sie kommen in unserer Vorstellungswelt überhaupt nicht vor. Von Paulus und manchen — leider bisher nur mündlichen — Theologien und Praktiken von Christen der Pfingstbewegung können wir lernen, welchen Stellenwert die Charismen für den Aufbau der Gemeinde und für ihren gesellschaftskritischen Dienst, aber auch für ein zeitgemäßes Verständnis von Trinität, Kirche, Welt haben könnten. Wie wir heute beinahe in Gefahr sind, das Singen zu verlernen, so haben unsere westlichen Kulturen die natürlichen Gaben des Zungenredens und der Wunderheilung verlernt, die das Wirken des Schöpfergeistes zum Ausdruck bringen und zu selbständigem Engagement für die Entwicklung einer eigenen Kultur führen können. red

Das rasante Wachstum der katholischen Pfingstbewegung¹, der Dialog zwischen Vertretern der Pfingstbewegung und dem Vatikan², das sprunghafte Ansteigen der Publikationen über Geisterfahrungen und pfingstliche Spiritualität im deutsch-sprachigen katholischen Buchmarkt³ zwingt die Großkirchen zu einer Neubesinnung

¹ Vgl. dazu W. J. Hollenweger, Zur katholischen Pfingstbewegung, Theol. Literaturzeitung 100 (1975) 952—960.

² Dokumente dazu in: One in Christ (1974) H. 2.

³ E. D. O'Connor, The Pentecostal Movement in the Catholic Church, Notre Dame, Ind. 1971, deutsch: Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung, Freiburg 1974; John Sherrill, They Speak With Other Tongues, 1964, deutsch: Sie sprechen in andern Zungen, Schorndorf Wtbg 1967; S. Grossmann, Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, Kassel o. J. (1974).

ihrer Geisterfahrung und ihres Geistverständnisses⁴. Als vorläufiger Anstoß zu einer solchen Neubesinnung sind die folgenden Überlegungen zum Verständnis des Charismas gedacht. Im ersten Teil fasse ich kurz das Charismaverständnis des Apostels Paulus zusammen, im zweiten Teil exemplifiziere ich dies am Zungenreden im Rahmen eines charismatischen Weltverständnisses, und im dritten Teil ziehe ich Folgerungen für die moderne entwicklungspolitische Debatte und das Verhältnis zwischen den westlichen Kirchen und den Kirchen der Dritten Welt.

I. Das Charisma- verständnis des Apostels Paulus

Die Heilsgabe und konkrete Einzelgaben

Nicht Bezeichnung des Außergewöhnlichen

Das Wort „Charisma“ kommt in der griechischen Literatur spät und selten vor⁵ und bezeichnet an den wenigen außerbiblischen Stellen, die bekannt sind, „Gunstbezeugung, Wohltat, Geschenk“. Im Neuen Testament kommt es im Römerbrief und in den beiden Korintherbriefen vor, in einem Nachklang im ersten Petrusbrief (4,10) und in anderer Bedeutung, als Amtcharisma, in den Pastoralbriefen.

Für unseren Zusammenhang am ergiebigsten sind der Römerbrief und die beiden Korintherbriefe. An mehreren Stellen bezeichnet Charisma das Ganze der geschenkten Heilsgabe. An anderen Stellen jedoch kann Charisma konkrete Einzelgaben bezeichnen, wie Diakonie, Lehren, Trösten und Ermahnen, Teilkönnen, Kybernese (Gabe der Leitung), Barmherzigkeit ausüben, Prophetie (Röm 12,6 ff), Weisheitsrede, Erkenntnisrede, Glaube, Heilungsgabe, Wundertaten, Unterscheidung der Geister, Zungenreden (1 Kor 12,8 ff). Einmal wird sogar Ehelosigkeit und Verheiratetsein als Charisma bezeichnet (1 Kor 7,7).

Schon aus diesem kurzen Blick in die Konkordanz ergibt sich, daß für Paulus Charisma nicht zur Bezeichnung des Außergewöhnlichen, Übernatürlichen, Wunderbaren oder auch nur des Spontanen gebraucht wird. Zwar erwähnt er unter den Charismen Phänomene wie das Zungenreden, die Prophetie, die Heilungsgabe, die die Korinther als übernatürliche Wundergaben besonders schätzten. Aber er beschränkt den Begriff Charisma nicht auf diese Erscheinungen. Lehren und Diakonie, ledig oder verheiratet sein, können ebenso gut als Charismata bezeichnet werden.

⁴ C. Heitmann — H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg—München 1974; P. Hocken (Hrsg.), *New Heaven? New Earth?* London 1976; R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris 1974; *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion*, Frankfurt a. M. 1974 (Oek. Perspektiven, Nr. 6).

⁵ H. Conzelmann, Art. „Charisma“, *Theol. Wörterbuch zum NT*, Bd IX, Stuttgart 1973, 393—397.

Halten wir also als erstes Resultat fest: Für Paulus ist das Außerordentliche oder gar Übernatürliche ebensowenig wie das Spontane Kriterium für das Charismatische⁶. Woran aber erkennt dann Paulus das Charisma? Er beurteilt die Charismen nicht phänomenologisch, sondern von ihrer Funktion her. Das ist ein Charisma, das „pros to symphéron“, dem „gemeinen Nutzen“ (1 Kor 12,7), der „oikodome“, der Auferbauung der Gemeinde dient (1 Kor 14,1 ff)⁷. Der Rückverweis auf den irdischen Jesus von Nazareth (1 Kor 12,1—3) ist ihm — im Gegensatz zu den Korinthern — wichtig. Dabei bestreitet er nicht grundsätzlich die Echtheit der korinthischen Charismen. Im Gegenteil, er bestätigt ihnen, daß sie keines Charismas ermangeln (1 Kor 1,7). Von sich selber sagt er, daß er mehr in Zungen rede als die Korinther (1 Kor 14,18). Er ermahnt die Korinther, das Zungenreden *nicht* zu verbieten (1 Kor 14,39), und visionäre Erfahrungen sind ihm ebenfalls nicht fremd (2 Kor 12,2).

Aber er sagt, solche Erfahrungen, gleichgültig ob enthusiastischer oder mehr reflektiver, gewöhnlicher oder „außergewöhnlicher“ Natur, müssen streng gemessen werden an ihrem Auferbauungswert, an ihrem Wert für die Gemeinde. Oder meint Paulus sogar die weitere Umgebung der Gemeinde, die Gesellschaft von Korinth? Jedenfalls ist ein Charismatiker nicht frei, den Wert seines Charismas selbst zu bestimmen. Die andern sollen ihn und sein Charisma beurteilen (1 Kor 14,29). So wenig wie eine Frau von sich selber sagen kann, sie sei charmant — auch wenn sie es ist! —, so wenig kann ein Charismatiker von sich sagen, er habe ein Charisma. Die *andern* entdecken es bei ihm. Einmal erwähnt Paulus sogar die kirchlichen Außenseiter. An deren verstehender Reaktion kann abgelesen werden, ob Gott wahrhaftig in ihrer Mitte sei (1 Kor 14,25). Die paulinische Charismenlehre würde — angewandt auf unsere heutige kirchliche Praxis — zu bedeutenden Korrekturen führen, die ich hier nicht anführen will⁸.

⁶ So auch Kard. *Suenens*, *Une nouvelle Pentecôte?* Paris und Brüssel 1974, deutsch: *Hoffen im Geist. Ein neues Pfingsten*, Salzburg 1974; *S. Tugwell*, *Did You Receive the Spirit?* London 1972; *H. Mühlen*, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma, Geist, Befreiung*, Regensburg 1974; Ebenso *K. McDonnell* in zahlreichen Publikationen gegen die Mehrheit der übrigen katholischen und protestantischen Neo-Pfingstler.

⁷ Ausgeführt von *G. Hasenhüttl*, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg 1969.

⁸ Dazu ausführlich *G. Hasenhüttl*, aaO., der Bericht des Ökumen. Rates der Kirchen, *Die Kirche für andere* (Genf 1967) und die vorbereitenden Studien in *H. J. Margull* (Hrsg.), *Mission als Strukturprinzip* (Genf 1965). Vgl. neuerdings die Dissertation von *J. Müller* über diese ökumenische Studie, Uppsala II: *Erneuerung in der Mission. Eine redaktionsgeschichtliche Studie und Dokumentation zu Sektion II der 4. Vollversammlung des Ökumen. Rates der Kirchen*, Uppsala 1968 (erscheint demnächst in der Reihe „Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums“ in Frankfurt).

Kriterien für das
Charisma:
die Funktion . . .

. . . und der Aufer-
bauungswert für die
Gemeinde

Entdeckung durch
die andern

Desiderat einer
„charismatischen
Theologie“ ...

Bevor ich das skizzierte Charismaverständnis an der Glossolie exemplifiziere, ist ein Hinweis auf den Gesamtrahmen einer „charismatischen Theologie“ nötig. Es ist kein Geheimnis, daß die charismatische Erneuerung trotz unbestreitbarer religiöser und kreativer Impulse bis jetzt kaum einen namhaften Beitrag zu einem charismatischen Verständnis der Theologie überhaupt geleistet hat. Dazu ist es vermutlich noch zu früh. Sie hat meist eine der beiden folgenden theologischen Positionen eingenommen:

● entweder hat sie — trotz verbaler Proteste gegen die klassischen Pfingstler und gegen den Rat des bedeutenden englischen Pfingstlers Donald Gee⁹ — die Geisttauflehre der klassischen Pfingstbewegung und die mit dieser Lehre zusammenhängenden Schwierigkeiten übernommen,

● oder sie hat behauptet, die charismatische Erneuerung bringe keine wesentliche Korrektur an ihren übernommenen anglikanischen, lutherischen, reformierten oder römisch-katholischen Positionen.

Es ist ihr darum bis jetzt auch kaum gelungen, zu einer charismatischen Neufassung der Trinitätslehre, der Ekklesiologie und des Weltverständnisses durchzustoßen. Eine Neufassung der traditionellen *Trinitätslehre* ist aber aus folgenden Gründen eine Notwendigkeit für die Katholizität der Kirche:

... der Trinität,

a) Die traditionelle Trinitätslehre (*tres personae, una substantia*) ist sowohl von den Vokabeln, wie auch von den Denkstrukturen her an den kulturbedingten Kontext und die dogmengeschichtliche Situation ihrer Entstehungszeit gebunden. Diese Feststellung betrifft nicht das Anliegen, das *hinter* der Trinitätslehre steht, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung, Heilsoffenbarung und Heilserfahrung als Grundproblem aller christlichen Theologie. Die griechisch-lateinischen Denkkategorien genügen jedoch nicht für dessen *universale* Beantwortung, außer man behauptet, daß das Wesen des Glaubens überall und jederzeit in diesen Kategorien auszudrücken ist.

b) In dem Maße, in dem das theologische und numerische Schwergewicht auf die „Dritte Kirche“ übergeht¹⁰, wird das Problem einer den Darstellungskategorien der Dritten Kirche adäquaten Form dringender.

c) Dazu kommt, daß auch in der westlichen Welt die Er-

⁹ D. Gee, *To Our New Pentecostal Friends*, in: *Pentecost* 58 (1962) 17.
¹⁰ Der Begriff stammt von W. Bühlmann, *La terza Chiesa alle porte. Un'analisi del presente e del futuro ecclesiali*, Rom 1974, deutsch unter dem abgeschwächten Titel: *Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche*, Freiburg 1974.

innerung an unsere eigene kulturelle Vergangenheit schwächer wird.

... der Kirche,

Eine Neufassung der traditionellen *Ekklesiologie* ist aus folgenden Gründen für die Katholizität der Kirche eine Notwendigkeit:

a) Viele der pfingstlichen und pfingstähnlichen Kirchen und viele der pfingstlichen und pfingstähnlichen Hausgruppen formulieren ihr Bekenntnis zur Katholizität der Kirche nicht in Formen der „schriftlichen Kultur“. Sie gleichen darin den urchristlichen Gemeinden *vor* der Auseinandersetzung mit Marcion, als man seine Zugehörigkeit zur apostolischen und katholischen Kirche bekennen konnte, ohne die Pluriformität von Soteriologien, Ethiken, Pneumatologien und Christologien aufzugeben. Nicht *jede* dieser theologischen und liturgischen Positionen war möglich und gleicherweise akzeptabel. Einige, wie zum Beispiel die Johannesjünger, manövierten sich selber an den Rand oder aus der Kirche heraus. Aber die Bandbreite der möglichen Formulierungen war beträchtlich und jedenfalls für unser Verständnis logisch nicht kohärent.

b) Eine Neufassung der Ekklesiologie müßte diese (nicht x-beliebige, aber beträchtliche) Diversität in der universalen Kirche zum Ausgangspunkt ihres Nachdenkens über die Katholizität der Kirche machen. Sie könnte dies im Anschluß an die Paulinische Charismenlehre tun.

c) Was aber ist es denn, das die Kirche eint? Vermutlich nicht eine gemeinsame Theologie, noch eine gemeinsame Liturgie, noch eine gemeinsame Ethik (alles Dinge, die die neutestamentliche Gemeinde nicht gemeinsam hatte), sondern gemeinsame, aber nicht notwendigerweise identische *Mysteria*.

Eine weitere Möglichkeit ist die Ersetzung von Glaubenssätzen (Thesen) durch Glaubensfragen. Die Trinitätslehre zum Beispiel kann besser als Frage, und nicht als Antwort, auf die man sich einigt, formuliert werden. Der theologische Streit würde dann um die beste Frage, nicht um die beste Antwort gehen. Wenn ich die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte recht verstehe, dann war das damals auch gemeint. Häretiker waren nämlich gerade die, die Antwort auf Fragen gaben, die notwendigerweise offen gelassen werden mußten. Eine solche offene Theologie entspricht m. E. dem paulinischen Verständnis des Charismas.

... des Welt-

verständnisses

Eine Neufassung des *Weltverständnisses* müßte von folgendem ausgehen:

Wenn man das Geistverständnis des Alten Testaments

und die Geisterfahrung der Dritten Kirche ernst nimmt, ist der Heilige Geist nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Welt wirksam. Das bedingt, daß die Gemeinde Instrumente entwickelt, mit deren Hilfe sie den in der Welt wirkenden Heiligen Geist „unterscheidet“. Ein Weltverständnis aber, das mindestens mit der Möglichkeit des in der Welt wirkenden Geistes rechnet, wird sich anders formulieren müssen, als vieles, was in der charismatischen Literatur bis anhin über den Geist geschrieben wurde.

II. Das Zungenreden
im Rahmen eines
charismatischen Welt-
verständnisses

Dieses charismatische Weltverständnis gilt es nun auf die Glossolie anzuwenden. Besonders bei der Interpretation parapsychologischer Phänomene, wie Zungenreden und Heilung durch Handauflegung, wird es wichtig, ob man den Heiligen Geist als eine spontan bei Christen auftretende Macht von außen oder als Bestandteil der Schöpfung, als ein in der Welt Wirkendes versteht.

Wunderheilungen
durch den
Schöpfergeist

Wenn ich nämlich mit dem Alten Testament und der Geisterfahrung der Christen der Dritten Welt den Heiligen Geist als Schöpfergeist auch in der Welt (und nicht nur in der Kirche) erwarte, so werden Wunderheilungen (über deren Tatsächlichkeit sich heute nur noch Uninformierte streiten) Bestandteil der Schöpfung und nicht Durchbruch der sogenannten Naturgesetze (die wir ja gar nicht kennen). Der Heilige Geist wird dann nicht zum erklärenden Lückenbüßer für das nicht oder noch nicht Erklärbare, sondern zum Lebensgrund für Erklärbares *und* nicht Erklärbares¹¹.

Auf der naturwissenschaftlichen Seite sind heute die Zeiten einer alles erklären wollenden wissenschaftlichen Medizin vorbei. Nur der uninformierte Wissenschaftler glaubt (glaubt!), daß er alles erklären könne oder daß doch zum mindesten alles erklärbar sei. Der Verzicht sowohl auf einen „säkularen Dogmatismus“ (der sagt: „es ist alles erklärbar“), wie auch auf einen theologischen Dogmatismus (der sagt: „was nicht erklärbar ist, ist entweder vom Heiligen Geist oder allenfalls von Dämonen bewirkt“), öffnet das Feld für die längst fällige Exploration der uns vom Schöpfergeist gegebenen menschlichen Heilungsmöglichkeiten, die wir vergessen und bei uns und anderen unterdrückt haben.

Zungenreden als
natürliche Gabe

Angewandt auf das Zungenreden kann man vom Schöpfergeist sagen: Das Zungenreden ist eine natürliche Gabe,

¹¹ Das Verhältnis von religiöser Erfahrung zur theologischen Reflexion wird ausführlich dargestellt in meiner Erzählung *Glaube, Geist und Geister*. Professor Unrat zwischen Bangkok und Birmingham, Frankfurt a. M. 1975.

die gewissen Menschen gegeben ist. Es ist eine für uns ungewohnte Weise der Kommunikation, nicht übernatürlich, nur für uns unüblich. So gut wie es Menschen gibt, die gut singen können oder die das absolute Musikgehör haben, so gut gibt es Menschen, die die Gabe des Zungenredens haben. Damit diese Gabe zum Durchbruch kommt, müssen sich die also Begabten allerdings in einem sozialen Kontext befinden, der solches möglich macht. Wer in einer Gesellschaft singt, in der Singen für unanständig, dumm oder mindestens sinnlos gehalten wird, wird sich hüten, hörbar zu singen. Darum ist in den europäischen Kulturen bis vor kurzem das Zungenreden unbekannt gewesen, das heißt verdrängt worden. Wo es dennoch auftrat, führte es zur gesellschaftlichen Deklassierung des Zungenredners.

Sprachliches Symbol des Heiligen

So gut aber wie ein Lied mehr als „Töne“ ist, so gut ist das Zungenreden mehr als Phonetik. Der Zungenredner sagt nämlich, daß er mit etwas in Kontakt ist, das das Gewöhnliche übersteigt. Das Zungenreden ist ein linguistisches Symbol des Heiligen¹². Die Zungenrede sagt: Gott ist hier, so wie eine gotische Kathedrale sagt: Gott ist majestätisch, oder das eucharistische Brot sagt: Jesus ist realiter hier. Und so wie das eucharistische Brot gewöhnliches ist, die Kathedrale aus gewöhnlichen Steinen besteht, so besteht das Zungenreden aus gewöhnlichen (nicht übernatürlichen) Lauten. Das Zungenreden schafft für Menschen, die keine gotische Kathedrale haben (und das ist die Mehrheit der Christen in der Dritten Welt), oder, die sie verlassen haben, weil sie ihnen nicht mehr entspricht, eine Kathedrale aus Tönen, einen sozialakustischen heiligen Raum. Und so wie die Faszination einer Kathedrale ihre Chancen und ihre Gefahren hat, so hat auch das Zungenreden seine Chancen und seine Gefahren. Wer den aus Steinen oder den aus Tönen erbauten heiligen Raum apriori ablehnt oder verteidigt, handelt nicht im Sinne der paulinischen Charismenlehre. Vielmehr ist nach dem „gemeinen Nutzen“ von beiden zu fragen.

Teil unserer Welterfahrung

Zungenreden und Heilung durch Handauflegung zeigen uns, wie wenig wir über unsere Welt wissen. Sie öffnen uns die Türe zu einem Weltverständnis, das nicht jenseits unserer Welterfahrung, wohl aber jenseits eines linearen Weltverständnisses liegt. Es ist aber Aufgabe des Theologen, ein Weltverständnis zu artikulieren, das unserer Welterfahrung gerecht wird.

¹² So die beste moderne Interpretation des Zungenredens durch den Linguisten *William J. Samarin*, *Tongues of Men and Angels. A controversial and sympathetic analysis of Speaking in Tongues*, London 1972.

Für ein solches charismatisches Weltverständnis finden sich bei den alten und neuen Pfingstlern höchstens Ansätze, am ehesten noch bei David J. Du Plessis und bei gewissen Pfingstlern aus der Dritten Welt, die aber in unserer europäischen theologischen Diskussion so gut wie unbekannt sind. Im allgemeinen jedoch wird in der klassischen und in der Neo-Pfingstbewegung der Heilige Geist auf das Individuum oder jedenfalls auf religiöse Phänomene eingeschränkt.

III. Folgerungen für Entwicklungspolitik und Gesellschafts- reform

Einschränkung des Charismas auf religiöse Tätigkeiten ist sowohl Paulus, wie auch vielen Charismatikern der Dritten Welt unbekannt. Da aber deren „Theologien“ in mündlicher Form tradiert werden, sind sie in unserer theologischen Diskussion unbekannt.

Bekehrung und Gesellschaftsreform

Man findet zum Beispiel dieses Charismaverständnis bei gewissen Pfingstlern Lateinamerikas (bei weitem nicht bei allen). Da kann denn ein für uns so religiös geprägter Vorgang wie die Bekehrung zum Ausgangspunkt der Menschwerdung des Menschen werden, was konkret bedeutet: Organisation von Landreform, von landwirtschaftlichen Genossenschaften, von genossenschaftlichen Produktionswerkstätten und zwar ohne fremdes Kapital und ohne fremde Experten¹³.

In unseren Debatten über Entwicklungspolitik, politische Diakonie, „Kirche und Gesellschaft“, „Theologie der Befreiung“ und wie die Schlagworte alle lauten mögen, werden diese revolutionären Bewegungen der Gegenwart übersehen. Ihre Kommunikationsmethoden werden höchstens in den Büchern und Aufsätzen anthropologischer und völkerkundlicher Spezialisten beschrieben. Für Theologen und Sozialethiker sind sie (leider!) uninteressant.

Mündliche Theologien

Den Grund dafür sehe ich in der Mündlichkeit dieser Theologien. Diese Mündlichkeit ist verantwortlich für beides, ihren Erfolg in der Dritten Welt und ihre Nichtbeachtung bei uns. Immerhin sind an der Weltkirchenkonferenz in Nairobi (1975) einige dieser Kirchen in die ökumenische Gemeinschaft aufgenommen worden, eine Tatsache, die von unseren Zeitungen nicht beachtet wurde; und doch könnte sie wichtiger sein als die sonst viel diskutierten Beschlüsse von Nairobi. Eine dieser Kirchen, die „Kirche des Herrn (Aladura)“ behauptet beispiels-

¹³ Ausgeführt in W. J. Hollenweger, *Conversion: l'homme devient homme*, in: *Chemins de la conversion. Rapports, échanges et points de vue de la XLVe semaine de missiologie de Louvain 1975*, Brüssel 1975, 78–101. Diese und die übrigen entwicklungspolitischen Aspekte werden ausführlich beschrieben und dokumentiert in meinem *Pentecost Between Black and White. Five Case Studies of Pentecost and Politics*, Belfast 1975 (deutsche Ausgabe in Vorbereitung in Erlanger Taschenbücher).

weise, vier Millionen Mitglieder zu haben, doppelt so viel wie der Schweizerische Kirchenbund. Und doch kommt sie in keinem unserer theologischen Nachschlagewerke vor.

Befähigung zu unabhängiger Entwicklung

Für diese Kirchen ist die Trennung zwischen Sakralität und Profanität schwer nachzuvollziehen und vermutlich überhaupt unnötig. Wo zum Beispiel Tanz, Zungenreden und spontane Heilungen auftreten — vor allem wo diese Phänomene im Zusammenhang mit entwicklungspolitischen Organisationscharismen erscheinen —, legen sie Kräfte zur Entwicklung der von Erhard Eppler zu Recht hoch geschätzten „intermediate technology“ frei, weil sie die Gewißheit wecken, von Gott angenommen und geliebt zu sein. Sie fördern das Vertrauen in die vom Schöpfergeist geschenkte eigene Erfindungsgabe und machen Mut, die organisatorischen und liturgischen Gaben der eigenen vorchristlichen Existenz als Gaben des Geistes zu erkennen und in die christliche Gemeinde einzubringen. Zungenreden und die andern aus der Pfingstbewegung bekannten Geistesgaben machen (unter bestimmten, unter I diskutierten Bedingungen) das Volk Gottes mündig und unabhängig von autoritären Strukturen. Sie schaffen Raum für die mündliche theologische Debatte. Damit enteisen sie die abendländischen liturgischen Formulare und setzen anstelle importierter Ideologien (progressiver oder konservativer Couleur) die politische Alphabetisierung des Volkes Gottes im Rahmen einer von der gesamten Gemeinde verantworteten Liturgie.

Modelle einer alternativen Gesellschaft

Darum gab zum Beispiel Andrés Ornelas, ein in Europa unbekannter indianischer charismatischer Christ aus Mexiko, nach seiner Bekehrung den Kampf gegen die ausbeuterischen Reichen nicht auf. Er erkannte jedoch, daß die Pistole seines Bruders (von bester deutscher Qualität, wie er nicht unterließ zu bemerken) samt den dazu gehörenden 300 Schuß Munition in diesem Kampf zu schwach war. Er brauchte wirksamere und vor allem präzisere Waffen. Diese erkannte er nicht — wie man vielleicht vermuten würde — in Herzensfrieden und individualistischer Frömmigkeit, sondern in der Durchführung (und nicht lediglich in der Proklamation) von Modellen einer alternativen Gesellschaft auf der Ebene seiner Indianergemeinden¹⁴.

¹⁴ R. Ramirez, *Bodas de Oro. Movimiento de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés, Pachuco, Hgo, Mexiko, 1972*. Vgl. auch die anthropologische Dissertation von M. J. Amerlinck y Assereto, *Ixmiquilpan: un estudio comperativo de evangelistas y catolicos*, Universidad Iberoamericana, Mexiko 1970, vervielf.; ebenso W. J. Hollenweger, *Marxistische und kimbanguistische Mission — ein Vergleich*, in: *Ev. Theologie* 34 (1974) 434–447 und das unter Anm. 13 erwähnte Taschenbuch.

Die sozialpolitischen Charismen dieser Indianerpfingstler (von denen übrigens die mexikanische Bischofskonferenz in kluger Erfassung der wirklichen Situation lernen will, obschon die Indianer nicht zur katholischen Kirche gehören und ihre eigene unabhängige Pfingstkirche gegründet haben) stehen im Widerspruch zu den üblichen europäischen und amerikanischen pfingstlichen Dogmatiken. Sie unterscheiden sich aber ebenso von dem, was in katholischen und protestantischen Normaldogmatiken steht, nicht zu reden von der Masse der neo-pfingstlichen Literatur. Endlich stehen sie im Gegensatz zu den technokratischen Wachstumsideologien zahlreicher Regierungen. Es handelt sich nicht um eine Kompromißlösung, sondern um einen eigenen, den gegebenen sozialpsychologischen Wirklichkeiten entsprechenden Weg. Dieser Weg erscheint einem europäischen Beobachter durch seine Einbettung in betont religiöse und mythische Vorstellungen merkwürdig fremd. Gerade dadurch aber führt er zur Entdeckung der den Indianern eigenen Charismen, die im Rahmen einer paulinischen Charismenlehre als Gaben des Geistes erkannt werden können.

Charismen zur
Entwicklung der
eigenen Kultur und
Gesellschaft

Eine theologische Entwicklungstheorie, die die paulinische Charismenlehre ernst nimmt, erwartet, daß der Schöpfergeist Gottes auch in der Welt der mexikanischen Indianer, der schwarzen Pfingstler Amerikas, der unabhängigen Kirchen Afrikas am Werk ist und ihnen hilft, *pros to symphéron*, zum Nutzen ihrer Gemeinden und ihrer Gesellschaft die Gaben ihrer eigenen Kultur zu entwickeln. Und vielleicht erkennt sie auch, daß wir dieses Wirken des Schöpfergeistes nicht übersehen dürfen, auch wenn es in fremden Zungen beschrieben, zelebriert und interpretiert wird.

Hermann-Josef
Venetz

Kindheits-
geschichten für
Erwachsene

Zur Bedeutung der
neueren Exegese für
die Verkündigung

Der folgende Beitrag bietet in drei Schritten zunächst jeweils eine knappe Zusammenfassung der exegetischen Forschung zum Thema. Demnach sind die Kindheitsgeschichten des Matthäus wie des Lukas als Prologe und als integrierende Bestandteile der Evangelien zu verstehen. Von ihrer Struktur her bilden beide Prologe jeweils eine Einheit. Die Aussagen dieser Texte können nur bei Beachtung der literarischen Form und im Blick auf das Ganze der mattäischen und lukanischen Theologie richtig verstanden werden. In einem zweiten Teil werden jeweils theologische und pastorale Konsequenzen