

Bodies matter

Das Konzept der ‚material salvation‘ als exemplarische pfingstliche Theologie

Gunda Werner

Die Pfingstbewegung¹ gilt als eine der Erfolgsgeschichten der religiösen Gemeinschaftsformen der Moderne und späten Moderne. In ihren sich stetig ausdifferenzierenden Gemeinschaften und Kirchen, was sich auch in den akademischen Theologien niederschlägt, sind sie zugleich pluriform und dynamisch – dies kursorisch darzustellen ist Inhalt des ersten Teils (1). Es ist daher kaum möglich, über *die* Pfingstkirchen oder *die* pfingstkirchliche Theologie zu schreiben. Aus diesem Grund stelle ich zwei exemplarische und einflussreiche theologische Entwürfe für eine genuin pfingstliche² Pneumatologie vor, die im zweiten Teil die Quellen der gängigen pfingstlichen Lehre der Rechtfertigung und Heiligung aus der protestantischen Scholastik kritisch hinterfragt (2) und anschließend einen genuin pneumatologischen Entwurf einer „material Salvation“ vorlegt (3). Insbesondere die Konzentration auf die materielle Seite und die Verkörperung sowie auf die holistische Dimension der Erlösung eröffnet im abschließenden Teil Anknüpfungsmöglichkeiten und Herausforderungen für Reflexion auf die Pneumatologie (4). Die *material salvation* könnte von der *material religion* weiter inspiriert werden und damit nicht-pfingstliche pneumatologische Entwürfe bereichern. Zudem könnte das Konzept der *deep incarnation* wiederum die pfingstlichen Pneumatologien um eine wesentliche Dimension der Erlösung bereichern. Als wesentlicher Player im Feld der Religionen mit differen-

¹ Ich werde durchgehend von Pfingstkirchen sprechen, weil sich der Beitrag vor allem mit Konzepten der klassischen Pfingstkirchen auseinandersetzt. Zudem beschreibt Pfingstkirchen den Ereignischarakter dieser Frömmigkeitsbewegung, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts als ein neues Pfingsten verstand, das zugleich an die Urchristenheit anknüpfen wollte und darin kontinuierlich die inspirierenden Quellen sieht.

² Durch die direkte Übersetzung von Pentecostalism und pentecostal werde ich sowohl pfingstlich als auch pfingstkirchlich als Bezeichnung für die theologischen Entwürfe verwenden.

zierten und elaborierten Theologien sollten die Pfingstkirchen endlich als Gesprächspartner insbesondere in der Theologie der verfassenden Kirchen als Inspiration und Bereicherung angesehen werden.

1. Einblick: Skizze der plural-dynamischen Religionslandschaft der pfingstkirchlichen Gemeinschaften

Die Pfingstkirchen mit den Gemeinschaften, die sich in ihre Tradition stellen, verzeichnen eine Erfolgsgeschichte in ihrer Ausbreitung: von 0% Anfang des 20. Jahrhunderts auf geschätzte 20% im Jahr 2015, auf 44% bis 2025.³ Insbesondere die sogenannten neo-pentekostalen Gruppen scheinen auf modernes und postmodernes Leben passende Antworten parat zu haben – und zwar sowohl inhaltlich als auch strukturell. Diese Religionsdynamik wird sich nicht nur auf Lateinamerika, Afrika und Asien beschränken, sondern eben auch das Weltchristentum in dieser spezifischen Form der pentekostalisiert-charismatischen Ausprägung verändern. Bereits jetzt, so Margit Eckholt, leben in Brasilien 50% der Christen ihren Glauben pfingstlich. In Folge dieser Transformation werden die bisherigen konfessionellen Großkirchen zu Minderheitskirchen.⁴

Diese Veränderungen mit ihren radikalen Anfragen der Globalisierung und vor allem der Migration können so Eckholt⁵ nicht mehr ignoriert werden. Im Gegenteil, hier werden sich, so der Soziologe José Casanova,⁶ zwei Herausforderungen begegnen und verstärken:

³ Vgl. Margit Eckholt, How do the actors within the Catholic Church perceive the phenomenon of the new religious movements?, in: Johannes Müller, Karl Gabriel (Hg.), Evangelicals, pentecostal churches, charismatics – New religious movements as a challenge for the catholic church. Documentation of the International Conference of the German Bishops' Conference (Rome 9th–11th April 2013), Quezon City 2015, 101–124, 107; Peter L. Berger, Further Thoughts on Religion and Modernity, in: *Society* 49/4 (2012), 313–316.

⁴ Vgl. Margit Eckholt, Pentekostalismus: Eine neue ‚Grundform‘ des Christseins, in: Tobias Keßler, Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche. Regensburg 2012, 202–225, 203.

⁵ Vgl. ebd., 206.

⁶ Vgl. José Casanova, New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization and Religious Revival and Fundamentalism, in: Johannes Müller, Karl Gabriel (Hg.), Evangelicals, pentecostal churches, charismatics –

die Fluidität der Religionslandschaft und der langanhaltende Exodus der Frauen aus der römisch-katholischen Kirche. In diesen sieht er eine der gravierendsten Veränderungen römisch-katholischer Kirche seit den 1960er Jahren, die in Lateinamerika mit einer Verstärkung eben jener (neo)pentekostalen Bewegungen einhergehe. Casanova macht eindringlich darauf aufmerksam, dass diese Gruppen Defizite in der römisch-katholischen Kirche auffangen, denn sie eröffnen nicht nur den Frauen Leitungsämter⁷, sondern ermöglichen eine tiefgreifende Reform des Machismo, so auch Philipp Jenkins⁸: „Sociologically, in reaction to the Catholic Church’s official defense of a ‚traditionalist‘ position on gender issues and a singularly focus on ‚sexual‘ moral issues, one can observe throughout the Catholic World a dual process of female secularization and erosion of the Church’s authority on sexual morality.“⁹ Diese Bewegung, so Casanova abschließend, verlaufe in Europa zwar anders, aber nicht weniger folgenreich. „Insofern ragen die Entwicklungen des Südens in die Gesellschaften und Kirchen des Nordens hinein und beginnen, die Gestalt der kirchlichen Ausprägung des christlichen Glaubens zu verändern, wie sie sich seit der Moderne herausgebildet hat“¹⁰.

In der Regel wird die Entwicklung der pfingstkirchlichen Bewegung in drei Wellen erfasst.¹¹

New religious movements as a challenge for the catholic church. Documentation of the International Conference of the German Bishops’ Conference (Rome 9th–11th April 2013), Quezon City 2015, 45–69, 66.

⁷ Allerdings hat Lisa P. Stephenson in ihrer ausführlichen Studie eindrücklich darauf hingewiesen, dass von einer wirklichen Gleichberechtigung in den Pfingstkirchen nicht die Rede sein kann (vgl. *Lisa P. Stephenson*, *Dismantling the dualisms for American Pentecostal women in ministry: a feminist-pneumatological approach* [Global Pentecostal and Charismatic Studies], Leiden 2012, 18. 56 u. ö.).

⁸ Vgl. *Philip Jenkins*, *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as Challenge for the Catholic Church*, in: Johannes Müller, Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals, pentecostal churches, charismatic – New religious movements as a challenge for the catholic church. Documentation of the International Conference of the German Bishops’ Conference (Rome 9th–11th April 2013)*, Quezon City 2015, 285–312, 296.

⁹ *Casanova*, *New Religious Movements* (Anm. 6), 66.

¹⁰ *Eckholt*, *Pentekostalismus* (Anm. 4), 204.

¹¹ Vgl. u. a. *Albert-Peter Rethmann*, *Die geschichtliche Entwicklung der Pfingstbewegung und ihre Praxis*, in: Tobias Keßler, Albert-Peter Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*.

Zu dieser Geschichtsschreibung gehört die Identifikation von klassisch zwei Ursprungsorten, nämlich der Bewegung um Charles Parham 1901 und William S. Seymour in der Azuza-Street L.A. 1906, Anfang des 20. Jahrhunderts. Zunächst in der ersten Welle wird die Entstehung der klassischen Pfingstbewegung aus dem „Holiness Movement“¹² begriffen und als Ursprung der fortan prägenden Charakteristika der pentekostalen Bewegung gesehen. Es sind vor allem die drei Elemente der Bekehrung, Heiligung und Zungenrede, die die neuen Gruppen von ihren Ursprungsgruppen unterscheiden und dabei insbesondere die eigene Erfahrung und die flachen Hierarchien betonen. Schon 1947 findet die Weltkonferenz der Pfingstler als ein loser Zusammenschluss statt. Bereits die zweite Welle wird als charismatische Bewegung betitelt, die sich – angeregt durch die pfingstlichen Gottesdienste und Gotteserfahrungen – in den großen Konfessionen und damit auch in der katholischen Kirche etablieren wird. Für den katholischen Bereich geht die Forschung von Vernetzungen in den 1950er Jahren in der Studierendenseelsorge, auf jeden Fall aber in den 1960er Jahren, aus. Lehramtlich wird diese spirituelle Form erst in den 1970er Jahren gutgeheißen, dies ist auch die Zeit, in der institutionelle Formen gefunden werden. Als dritte Welle gilt die Entstehung neo-pentekostaler Gruppen ebenfalls seit den 1960er Jahren, die sich ihrerseits als „Independants“ verstehen. Als „non-white-indigenous; post-denominational; neo-charisma-

Regensburg 2012, 15–33, 17 ff.; Jörg Haustein, *Giovanni Maltese*, Pfingstliche und charismatische Theologie. Eine Einführung, in: Dies. (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 15–65, 15; Reinhard Hempelmann, *Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit und ökumenische Herausforderung*, in: Alexander F. Gemeinhardt (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Göttingen 2005, 7–25, 12–14; Martin Petzke, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*, Bielefeld 2013, 306–308. 313.

Diese drei-Wellen-Theorie referieren nahezu alle Autor:innen, wenn auch meist mit dem Verweis auf die problematischen Implikationen, die dies für die Identitäts- und Pluralitätsfrage der Bewegung hat. So auch *Veli-Matti Kärkkäinen*, *Toward a Pneumatological Theology. Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission*, hrsg. v. Amos Yong, Lanham u. a. 2002, 40. 56; beispielsweise auch: *Frank D. Macchia*, *Justified in the Spirit. Creation, Redemption, and the Triune God*, Grand Rapids 2010, 86–93; *James K. Smith*, *Thinking in Tongues. Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, Grand Rapids 2010, XVf.

¹² *Rethmann*, *Entwicklung* (Anm. 11), 18.

tics“¹³ sind die neo-pentekostalen Gruppen die am schnellsten wachsende Religionsform, die sich als inkulturiert-synkretistisch-religiöse Ausdrucksform vor allem in Ballungszentren betätigt und sich in Veränderungsmöglichkeiten als hoch anpassungsfähig erweist.

Die pfingstlichen Kirchen und Gemeinschaften zeichnet – bei aller Differenz – als gemeinsames Merkmal unmittelbare Erfahrung des Geistes aus. Die Erfahrung des Geistes Gottes muss spürbar, erfahrbar sein, das Leben verändern. „The workings of God must be palpable“.¹⁴ Veli-Matti Kärkkäinen betont, dass die spezifischen Merkmale der pfingstlichen Bewegung in den folgenden Merkmalen liegen: „empowerment; eschatology; mission; spiritual baptism“ (zusammengefasst von Gunda Werner)¹⁵. Gerade die Geisttaufe, so Frank Macchia, betone die Lehre der Einwohnung des Geistes.¹⁶ Sichtbare und spürbare Zeichen der Pfingstbewegungen seien dabei vorrangig die Überzeugung der Heilung¹⁷ sowie der Zungenrede.¹⁸ Insbesondere die neo-pentekostalen Bewegungen leben von dem Versprechen, dass die Umkehr zu Jesus und die Erfahrung des Geistes das Leben auch konkret monitär reicher macht: „All they have to do – according to the so-called Prosperity Gospel – is believe firmly enough in God, and He will bless them with health and prosperity.“¹⁹ Insbesondere der Gottesdienst spielt eine entscheidende Rolle in den

¹³ Vgl. ebd., 22 f.

¹⁴ Detlef Pollack, *New Religious Movements in the context of a growing religious pluralism in secular societies (with a focus on Europe and North America)*, in: Johannes Müller, Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals, pentecostal churches, charismatics – New religious movements as a challenge for the catholic church. Documentation of the International Conference of the German Bishops' Conference (Rome 9th–11th April 2013), Quezon City 2015, 177–224, 182.*

¹⁵ Vgl. Veli-Matti Kärkkäinen, *Pentecostal Pneumatology of Religions. The Contribution of Pentecostalism to Our Understanding of the Work of God's Spirit in the World*, in: Ders. (Hg.), *The Spirit in the World. Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*. Preface by Jürgen Moltmann, Grand Rapids 2009, 155–180, 163–166.

¹⁶ Vgl. Macchia, *Justified in the Spirit* (Anm. 11), 75 f. 86.

¹⁷ So unter vielen Frank D. Macchia, *Baptized in the Spirit. Towards a Global Theology of Spirit Baptism*, in: Veli-Matti Kärkkäinen (Hg.), *The Spirit in the World. Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts*. Preface by Jürgen Moltmann, Grand Rapids 2009, 3–20, 10 f.

¹⁸ Mit einem philosophischen Ansatz: Smith, *Thinking in Tongues* (Anm. 11), 123.

¹⁹ Pollack, *New Religious Movements* (Anm. 14), 183.

pfungstlichen Gruppen.²⁰ Hildegard Wustmans und andere Autor:innen sehen vor allem die Lebendigkeit der Gottesdienste als einen der wichtigsten Anziehungspunkte.²¹ Denn die emotional-leibliche Ausdrucksform steht an erster Stelle.²² Frank Macchia sieht in der physischen Betonung des Gottesdienstes nicht nur eine klare Unterscheidung zur evangelikalen Frömmigkeit, sondern erkennt darin auch einen Ausdruck der Freiheit des Geistes.²³ Dazu kommt in den pfingstlichen und neo-pentekostalen Gottesdiensten der weitgehende Verzicht auf Ordnungen und Vorgaben, dies eröffnet nicht nur individuelle Möglichkeiten, sondern auch interkulturelle.²⁴ Die Musik, ihre Texte und der emotions- und erfahrungsgeöffnete liturgische Raum, dies gilt auch für charismatische Feiern im katholischen Kontext, entfalten pfingstliche Gruppen eine überzeugende Bindungskraft. Emotionalität und Erfahrung werden zu den entscheidenden Kategorien des Glaubens, die theologisch nur zögerlich eingefangen werden.

Die Pluralisierung der Ämter bei gleichzeitiger Möglichkeit für alle, an dem Aufbau der Gemeinde mitzuwirken, geht einher mit emotional bindenden Identitätsmarkern in der Liturgie (sichtbare Geisterfahrung) und im alltäglichen Leben (ethischer Standard)²⁵.

²⁰ Hier vor allem *Stefan Böntert*, Lebendige Liturgien als Schlüssel für den Erfolg? Konturen der Gottesdienstkultur in den Pfingstkirchen, in: Gunda Werner (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstliche-charismatische Religiosität?*, Freiburg im Breisgau 2018, 191–214.

²¹ Vgl. dazu *Hildegard Wustmans*, Pentekostalismus. Gemeindebildung und Liturgie, in: Tobias Keßler, Albert-Peter Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*. Regensburg 2012, 155–167, 157–161; *Rethmann*, *Entwicklung* (Anm. 11), 31.

²² Vgl. *Andreas Marti*, ‚Just You and Me‘. Beobachtungen an Liedern einer charismatischen Gruppe, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 48 (2009), 209–217, 217; *Peter Zimmerling*, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität. Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2002, 222.

²³ Vgl. *Frank D. Macchia*, Zungen als Zeichen. Wege zu einem sakramentalen Verständnis pfingstlicher Erfahrung, in: Jörg Hausteil, Giovanni Maltese (Hg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, Göttingen 2014, 249–266, 260.

²⁴ Vgl. *Andreas Hahn*, Sichtbare Manifestationen des Heiligen Geistes oder erlebnisorientierter Szene-Trend? Evangelische Perspektiven auf das charismatische Christentum, in: Corinna Dahlgrün (Hg.), *Die Spiritualität der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen*, Linz 2017, 30–48, 35 f.

²⁵ Vgl. *Hempelmann*, *Pfingstbewegung* (Anm. 11), 19 f.; *Pollack*, *New Religious*

So bieten sie eine für die Spätmoderne passende Sozialform religiöser Vergemeinschaftungsformen. Überschaubare, undogmatische, flexible Einheiten scheinen zum Erfolg der pfingstlichen Gruppierungen beizutragen, die selbst noch in Mega-Churches über kleine Gruppen gewährleistet bleibt. Hinzu kommt der anspruchsvolle Moralcodex sowie die durchaus ambivalente Spannung von Flexibilität und Bindung in einer emotional aufgeladenen und sehr persönlichen Religiosität, die mehrere konkret spürbare Veränderungen zur Folge hat: nämlich die subjektive Steigerung des Selbstwertes, die intensive Erfahrung Gottes, die Verbesserung des Lebensstandards, halten die Gemeinschaften zusammen.²⁶

Die übereinstimmende Betonung der Geisterfahrung verbindet noch die unterschiedlichsten pfingstlichen Bewegungen.²⁷ Die Refle-

Movements (Anm. 14), 217; *Jenkins*, Evangelicals – Pentecostals – Charismatics (Anm. 8), 290 f. Gerade weil also pfingstliche Gruppen die religiöse Erfahrung mit greifbaren Ergebnissen durch Gott identifizieren. Vgl. *Thomas Schärtl*, American Catholicism? A Glance from the United States back toward Germany, in: *Horizons* 41 (2014), 296–309, 304.

²⁶ Vgl. *Mark Porter*, Charismatic Worship and Cosmopolitan Movement(s), in: *Liturgy* 33/3 (2018), 4–11.

²⁷ Eine eigene Richtung stellen die sogenannten Oneness-Pentecostals dar. Waren die Pioniere der Pfingstbewegung unter den Schlagworten „no creeds, rituals, oder articles of faith“ (*Wolfgang Vondey*, Beyond Pentecostalism. The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda, Grand Rapids 2010, 88) von einer grundsätzlichen kritischen Distanz zum Glaubensbekenntnis getragen, weil sie in ihm einen Anlass zur Spaltung sahen, verschärfte sich diese Situation 1914 mit dem sogenannte „new issue“ oder „Oneness controversy“ mit der Folge der Spaltung der Pfingstbewegung in Oneness und Trinitarian Pentecostals (vgl. ebd., 89). Auch diese Kontroverse hat ihren Ursprung im liturgischen Kontext der klassischen Pfingstbewegung, was erstens wichtig sei, so Vondey, weil es auf einer spezifischen Form pfingstlichen Glaubenslebens, den Glaubenscamps, die durch gottesdienstliche Versammlungen geprägt sind, ausgelöst wurde und zweitens, weil der Streit über die richtige Taufformel entbrannte. Die Oneness Pfingstler:innen verstehen die Bekehrung als Umkehr, Wasser- und Geisttaufe und praktizieren dies auch so. Die Oneness konzentrieren sich dabei auf die Vollendung des Werkes Christi im *ordo salutis* und erwarten keine zweite Bekehrung (dazu auch *Macchia*, Baptized in the Spirit [Anm. 17], 7). Im Blick auf die Wassertaufe konzentrierte sich der Streit um die Frage, ob diese im Namen Jesu oder in der trinitarischen Taufformel gespendet werden solle. Dabei verstehen die Oneness-Pfingstler:innen Jesus als den Namen Gottes, der wiederum durchaus als Vater, Sohn und Geist interpretierbar sei (vgl. *Amos Yong*, The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology, Grand Rapids

xion auf diese Erfahrung ist in pfingstlicher Theologie erst zögerlich aufgenommen worden und legt eine spannungsvolle Situation offen: Mehrere Theolog:innen bescheinigen gerade der pfingstlichen Bewegung eine Subordination des Geistes, die sich aus der protestantischen Soteriologie ergebe. Darum geht es im nächsten Schritt.²⁸

2. Exemplarische Auseinandersetzungen pfingstlicher Theologie mit der zugrunde-liegenden protestantischen Soteriologie

Die theologische Herausforderung, insbesondere der Pfingstkirchen und der neo-pentekostalen Gemeinschaften und Kirchen, liegt in der Frage, wie das unmittelbare Handeln Gottes in einer historischen Darstellung beschrieben werden kann? Welche Denkmöglichkeiten können entwickelt werden, um über das Wirken des Geistes reflektieren zu können? „Wie kann also die subjektive Erfahrung des Geistes als Kategorie der Generierung von Inhalten (Glaubens-Spezifika dieser Gruppe) und als gesicherte Quelle (Spezifika der Gruppen-Identität) geltend gemacht werden?“²⁹ Die Geisterfahrung ist von Anfang an das hermeneutische Kriterium theologischer Reflexion.³⁰

2005, 205). Die Oneness Pfingstkirchen folgen dem Konzil von Nicäa nicht in der Form, dass sie sich von einer modalistischen Denkmöglichkeit Gottes konsequent verabschieden würden, wohl aber, dass sie Gott als „Three-One-God“, als „Tri-Unity“ glauben können (vgl. *Vondey*, *Beyond Pentecostalism* [Anm. 27], 91). Sie geben sich zwei grundlegende Glaubenssätze, die ihr Gottesbild im Gegensatz zu den Trinitarian Pentecostals klären sollen: „(1) There is one God with no distinction of persons; (2) Jesus Christ is the fullness of the Godhead incarnate“ (*Yong*, *Spirit* [Anm. 27], 205). Obwohl es seit den 1970er Jahren Dialoge zwischen den oneness und trinitarian Pentecostals gibt, ist keine Einigung in Sicht (vgl. *Yong*, *Spirit* [Anm. 27], 208; ausführlich auch zu den dogmatischen Einzelheiten: vgl. ebd., 204–213; *Vondey*, *Beyond Pentecostalism* [Anm. 27], 78–109).

²⁸ Vgl. dazu als Überblick: *Haustein*, *Maltese*, Einführung (Anm. 11), 29–38.

²⁹ *Gunda Werner*, „Leben, Jesus und Rock’n Roll“. Pfingstlerische Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung vor dem Horizont ekklesialer Deutungsmuster, in: Matthias Rémenyi, Saskia Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenzen einer umstrittenen Metapher (Quaestiones Disputatae 288)*, Freiburg im Breisgau 2017, 392–427, 409.

³⁰ Vgl. *Terry L. Cross*, Sind Pfingstler Evangelikale? Eine Betrachtung der theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten, in: *Freikirchenforschung* 19 (2010), 114–138, 129.

Wenn aber das prägende und unterscheidende Merkmal der pfingstlichen Bewegung in der Unmittelbarkeit der Geisterfahrung liegt, dann ist die theologische Abgrenzung insbesondere zu den klassischen Theologomena der Theologie der Reformation als auch gegenüber der römisch-katholischen Kirche umso notwendiger.³¹ Die entstehende Theologie entspricht jedoch der pluralen Erscheinungsform, so dass es nicht möglich ist, von *der* pfingstlichen Theologie zu sprechen. Verbindend scheint jedoch die Beobachtung von Haustein/Maltese zu sein, dass ausgerechnet die Pfingstkirchen die Herausbildung einer eigenen Pneumatologie sehr spät aufgenommen haben.³² Schwerpunkt der entstehenden theologisch-pneumatologischen Auseinandersetzungen sind – dies ist naheliegend – die Bedeutung der Geisttaufe und der Glossolie.³³ Dazu kommt aber auch die Frage, ob der genuin pfingstliche Beitrag zur Pneumatologie im Diskurs der Theologien nicht das Konzept einer pneumatologischen Soteriologie sein könnte, die im Sinne einer „material salvation“ verstanden werden könnte.³⁴ Diese Konzeption entsteht insbesondere in Auseinandersetzung mit dem von den Theologien der Reformationen geprägten *ordo salutis*.

Als exemplarischen pfingstlichen Entwurf möchte ich die These von Steven M. Studebaker³⁵ vorstellen, der für die kritische Aus-

³¹ Hier ist vor allem auf die Werke von Veli-Matti Kärkkäinen zu verweisen. Er untersucht nicht nur die ökumenischen Möglichkeiten zur römisch-katholischen Kirche, sondern ist auch an einer interkulturellen Theologie interessiert (so in *Kärkkäinen*, *Spirit in the World* [Anm. 15]). In *Kärkkäinen*, *Pneumatological Theology* (Anm. 11), 71–79, zeichnet er den ökumenischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Pfingstkirchen nach dem II. Vatikanum nach und ergänzt diese Rekonstruktion durch katholische charismatische Entwürfe seit den 1970er Jahren (ebd., 71–79).

³² Vgl. *Hauste*n, *Maltese*, Einführung (Anm. 11), 29.

³³ Auf die unzähligen Auseinandersetzungen zur Glossolie und Geisttaufe kann ich hier nicht in der Ausführlichkeit eingehen, denn der Fokus meiner Untersuchung liegt auf den Implikationen für die Pneumatologie. Exemplarisch seien genannt: *Notger Slencka*, *Das Wunder des Durchschnittlichen*. Die systematisch-theologische Reflexion der lutherischen Pneumatologie angesichts charismatischer Bewegungen, in: *Lutherische Kirche in der Welt* 54 (2007), 57–77, 65; *Macchia*, *Baptized in the Spirit* (Anm. 17); *Vondey*, *Beyond Pentecostalism* (Anm. 27), 32 ff.

³⁴ Vgl. *Yong*, *The Spirit Poured Out* (Anm. 27), 93; auch *Macchia*, *Justified in the Spirit* (Anm. 11), 82.

³⁵ Vgl. *Steven M. Studebaker*, *Pfingstliche Soteriologie und Pneumatologie*, in:

einandersetzung mit der protestantischen Scholastik sowie für die Verabschiedung bestimmter Teile eintritt. Er betont dabei Anfragen an die vorrangige Lehre der Rechtfertigungs- und Erlösungsvorstellungen, die in ähnlicher Form auch in anderen Entwürfen zu finden sind.³⁶

Studebaker konstatiert, dass es durchaus ein Bemühen um eine dezidiert pfingstliche Theologie gebe, diese aber nicht weiterkomme, weil die pfingstliche Pneumatologie in den klassischen Paradigmen der forensischen Soteriologie ausgedrückt werde.³⁷ Dies führe zu der dann wahrnehmbaren Subordination des Geistes, insbesondere in der Lehre der Geisttaufe.³⁸ Dass ausgerechnet die Pfingsttheologie den Geist subordiniert, indem sie den Geist betont, scheint dabei geradezu paradox.³⁹ Studebaker führt dies auf die Wurzeln der Pfingstbewegung zurück, der insbesondere in der reformatorischen Soteriologie, in der Christologie und der Pneumatologie genaue Rollen zu kämen. So stehe die Soteriologie in der Differenz zwischen dem „objektiv/subjektiv Paradigma“⁴⁰, die der Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung entspreche. Die Rechtfertigung

Jörg Haustein, Giovanni Maltese (Hg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014, 211–231.

³⁶ So unter vielen: *Stephenson*, Dismantling the dualisms (Anm. 7); *Slenska*, Wunder des Durchschnittlichen (Anm. 33), 67–71; *Yong*, The Spirit Poured Out (Anm. 27), 98. 114; *Jürgen Moltmann*, Preface, in: Veli-Matti Kärkkäinen (Hg.), The Spirit in the World. Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts. Preface by Jürgen Moltmann, Grand Rapids 2009, VIII–XII, VIII f.; *Veli-Matti Kärkkäinen*, Introduction: Pentecostalism and Pentecostal Theology in the Third Millenium. Taking Stock of the Contemporary Global Situation, in: Ders. (Hg.), The Spirit in the World. Emerging Pentecostal Theologies in Global Contexts. Preface by Jürgen Moltmann, Grand Rapids 2009, XIII–XXIV, XVI f.; *Macchia*, Baptized in the Spirit (Anm. 17), 4–7; *Norbert Baumert*, Charisma – Taufe – Geisttaufe, Bd. 2: Normativität und persönliche Berufung, Würzburg 2001, 278–281; *Macchia*, Justified in the Spirit (Anm. 11), 6–9. 40–50. 85.

³⁷ Vgl. *Studebaker*, Pfingstliche Soteriologie (Anm. 35), 211. 213; auch *Macchia*, Justified in the Spirit (Anm. 11), 85.

³⁸ Dies auch bei: *Stephenson*, Dismantling the dualisms (Anm. 7), 85 f. 133; *Kärkkäinen*, Pentecostal Pneumatology (Anm. 15), 160 f.; *Kärkkäinen*, Pneumatological Theology (Anm. 11), 66; *Macchia*, Justified in the Spirit (Anm. 11), 49; *Haustein, Maltese*, Einführung (Anm. 11), 29–32.

³⁹ Vgl. dazu als Überblick: *Haustein, Maltese*, Einführung (Anm. 11), 29–32.

⁴⁰ *Studebaker*, Pfingstliche Soteriologie (Anm. 35), 215 (Hervorhebungen im Original).

beziehe sich auf das Werk Christi am Kreuz und sei gerade deswegen in vorwiegend strafrechtlicher Sprachgestalt gehalten. Die Heiligung hingegen sei Werk des Geistes, die subjektive und darin intrinsische Transformation des Menschen. Hier wirke der Geist zwar als der primär Handelnde, jedoch sei er eben in der Rechtfertigung dem Werk Christi hintenangestellt. Exakt hier – also in der bleibenden Differenz zwischen Rechtfertigung und Heiligung um das *sola fide* zu wahren – lokalisiert Studebaker „die Subordination der Pneumatologie unter die Christologie. Das liegt daran, dass die protestantische Soteriologie den subjektiven Aspekt dem objektiven Aspekt unterordnet. Die Heiligung wird weder geleugnet, noch absichtlich minimiert, aber weil die *crux* des Heils die forensische Rechtfertigung ist, spielt die Heiligung notwendigerweise eine sekundäre Rolle.“⁴¹ Dieses Paradigma sei nun, so Studebaker weiter, die konzeptionelle Struktur der spezifisch pfingstlichen Lehre des Geistes in der Geisttaufe. Auch wenn dies im Mainstream nicht gesehen werde, sei die Struktur doch unverkennbar, wie sie in exemplarischen Texten vorgeführt werden könne, die Heil in den christozentrischen Paradigmen der Rechtfertigung formulieren und den Geist auf die Rolle des Zueignenden in der Geisttaufe, also der subjektiven Seite, reduzieren.⁴² Dies weist auf ein zweites Schema der protestantischen Soteriologie hin, welches Studebaker als „Vollbringer/Zueigner-Paradigma“⁴³ bezeichnet. Hier komme zur subordinierten Rolle noch die Instrumentalisierung des Geistes hinzu, der kein eigenes Tun kenne, sondern nur die Ausführung des vollbrachten Werkes Christi am Kreuz.⁴⁴ Sofern nämlich die Geisttaufe „innerhalb der Parameter der traditionellen protestantischen Theologie konzeptualisiert wird, [...] steht sie in notwendiger logischer Nachzeitigkeit gegenüber dem soteriologischen Ereignis im Leben des Christen.“⁴⁵ Wird die Geisttaufe also nur als ein „donum super additum“ verstanden, „driften Geisttaufe und Erlösung auseinander und der Geist wird zunehmend an die Peripherie der Soteriologie gedrängt.“⁴⁶

⁴¹ Ebd., 217.

⁴² Vgl. z. B. auch bei *Kärkkäinen*, *Pentecostal Pneumatology* (Anm. 15), 160f.

⁴³ *Studebaker*, *Pfingstliche Soteriologie* (Anm. 35), 219 (Hervorhebungen im Original).

⁴⁴ Vgl. ebd., 215–220.

⁴⁵ *Haustein*, *Maltese*, *Einführung* (Anm. 11), 31.

⁴⁶ Ebd.; auch *Stephenson*, *Dismantling the dualisms* (Anm. 7), 10f. 90–97. 113.

Es sind also beide Paradigmen, so wird bei Studebaker deutlich, in die pfingstliche Theologie des Geistes übernommen worden: das objektiv/subjektive-Paradigma mit einer Subordination des Geistes und das Vollbringer/Zueigner-Paradigma mit einer Instrumentalisierung des Geistes. „Der kritische Punkt dabei ist, dass das primäre Werk des Geistes – die Geisttaufe –, insofern dessen Werk nur instrumental und nicht als für die Erlösung konstitutiv konzipiert wird, lediglich als zusätzliche Erlösungswohltat definiert wird. Als Instrument bzw. Vermittler der Zueignung der Erlösung ruft, erneuert und heiligt der Geist und tauft für einen vollmächtigen Dienst.“⁴⁷

Diese Erlösung werde im klassischen *ordo salutis* strukturiert, dem sich, so Studebaker, sowohl die Reformierten als auch die Wesleyaner anschließen. Hier würden die Heilswerke biblisch gelesen und in eine „Erklärungsmethode für die logische und gewissermaßen auch zeitliche Abfolge der verschiedenen biblischen Facetten der Erlösung des Menschen“ sortiert. Bei aller Unterschiedlichkeit bleibe auch in der Heiligungsbewegung die objektive/subjektive Differenz bestehen, selbst wenn John Wesley zwei Gnadenwerke denke (Buße, Glaube und Rechtfertigung, darauf folgt die Erneuerung)⁴⁸ und damit eine stärker auf die Pneumatologie konzentrierte Theologie der Heiligung entwerfe.⁴⁹ Die pfingstliche Bewegung stelle sich in die wesleyanische Tradition des *ordo salutis*, jedoch werde gerade bei der Geisttaufe die reformierte Theologie übernommen, die diese als ein zweites Werk der Gnade und Vollendung und Vollständigkeit der Heiligung bedeute, eben also nicht als ein gleichzeitiges Ereignis – was dem Zusammenkommen von objektivem/subjektivem Paradigma entspräche.⁵⁰ Unter Charles Parham werde die Geisttaufe als Bevollmächtigung zum Dienst verstanden und nicht im wesleya-

⁴⁷ Studebaker, Pfingstliche Soteriologie (Anm. 35), 221 f.

⁴⁸ Die reformierte Soteriologie habe folgende Reihenfolge: „Erwählung, Berufung, Erneuerung, Glaube und Buße, Rechtfertigung, Adoption, Heiligung, Ausharren und Verherrlichung“ (Studebaker, Pfingstliche Soteriologie [Anm. 35], 222).

⁴⁹ Auf die Bezüge der Pfingstbewegung von John Wesley kann ich hier nicht vertieft eingehen, zudem sind die Untersuchungen dazu sehr umfangreich und gut erforscht, als Hinweis: Macchia, Justified in the Spirit (Anm. 11), 68 ff.; Yong, The Spirit Poured Out (Anm. 27), 103–109.

⁵⁰ Diese Auffassung der zwei Momente geht auf John Fletcher (1729–1785) zurück, dessen Auffassung zum Mainstream wurde (vgl. Yong, The Spirit Poured Out [Anm. 27], 104 f.).

nischen Sinn als Heiligung, die Zungen seien aber weiterhin als notwendige „Begleiterscheinung der Geisttaufe“⁵¹ verstanden und prägten seither die Pfingstbewegung.⁵²

„Dass die Pneumatologie in der strukturellen Komposition der Loci pfingstlicher Theologien nach der Soteriologie platziert wird, macht bestechend deutlich, dass die Rolle des Geistes lediglich einem Aspekt der Erlösungsabfolge beigelegt wird.“⁵³ Diese eher kursorische Aufmerksamkeit in der Soteriologie verdeutliche, dass das „primäre Werk des Geistes [...] im gesamten Phänomen des Heils nicht konstitutiv, sondern lediglich in einem einzelnen Teil dieses Prozesses herausragend [ist, G. W.]“⁵⁴ Einen Ausweg aus dieser Situation sieht Studebaker und mit ihm andere Theolog:innen⁵⁵ darin, Soteriologie so als Erlösung zu denken, dass das theologische Kernthema, nämlich die Rechtfertigung, als Erlösung gedacht wird. Mit diesem Modell, also Soteriologie als Erlösung zu denken, möchte Studebaker für eine nicht nur christologische, sondern trinitarische, auf jeden Fall aber geistbetonte Theologie eintreten. Insbesondere sei es möglich, die forensische Sprachwelt nachhaltig zu verlassen, wenn Rechtfertigung definiert werde „als die Erschaffung neuen Lebens in einer Person, die sich durch die Gabe des Geistes ereignet.“⁵⁶ Der Geist werde aufgrund von zwei Prämissen aus der bestehenden Subordination herausgeholt. Nämlich erstens seien so „das Werk Christi und das des Geistes im Vollbringen der Erlösung vereint“; und zweitens bewirke „Gottes Rechtfertigungstat am Gläubigen im Gläubigen die Neuschöpfung des erlösenden Werks Christi: Tod der Sünde (Kreuz), neues Leben (Auferstehung) und Wiederherstellung zur Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott (Himmelfahrt). Da das Erlösungswerk Christi im und durch den Geist vollbracht wird, wird auch die Rechtfertigung des Menschen in und durch den Geist vollbracht.“⁵⁷ Die Rolle des Geistes sei also

⁵¹ Studebaker, Pfingstliche Soteriologie (Anm. 35), 226.

⁵² Ebd., 222–226.

⁵³ Ebd., 226.

⁵⁴ Ebd., 227.

⁵⁵ Er verweist explizit auf Frank D. Macchia; zu nennen wären aber auch die Arbeiten von Amos Yong und Veli-Matti Kärkkäinen, weswegen diese Arbeiten hier auch im Mittelpunkt stehen.

⁵⁶ Studebaker, Pfingstliche Soteriologie (Anm. 35), 228.

⁵⁷ Ebd., 231.

wesentlich und nicht nur instrumental. Pneumatologie und Christologie müssten also gerade zueinander gebracht werden.⁵⁸

Lisa Stephenson kommt in ihrer Analyse aus einer feministischen Perspektive zu einer komplexeren Interpretation der Subordination des Geistes. Denn die Pneumatologie sei auch in den Werken, die sich mit Frauen in pfingstkirchlichen Ämtern beschäftigen, kaum beachtet.⁵⁹ Dies sei umso erstaunlicher als gerade die Gleichheit von Frauen und Männern aus der Geisterfahrung und der Geisttaufe gefolgert werden könne. Aber: „[...] but there is also a general absence of attention to the Spirit’s work in either creation or redemption.“⁶⁰ Wenn vom Geist gesprochen würde, dann eher in seiner Funktion und nicht in seinem Sein, dies beträfe auch die Wirkung des Geistes. Theologisch werde über den Geist im Kontext einer Anthropologie reflektiert, die gerade die Gleichheit von Frauen und Männern nicht sehe, denn „Pentecostals have basically fused an ideology of Spirit empowerment with a hierarchical anthropology“⁶¹. Gerade aber die funktionale Perspektive auf den Geist verstärke die Ungleichheit, denn sie bedeute nur, dass jemand nun an etwas partizipieren dürfe, was vorher nicht offen war, also zum Beispiel am Predigtendienst, nicht aber, dass jemand verändert würde, also in einer soteriologischen Perspektive transformiert werde. Hier läge aber doch gerade die Stärke pfingstlicher Theologie, die durchwebende Anwesenheit des Geistes im Kreatürlichen zu sehen.⁶² In diese Richtung und hier auch stärker noch als Studebaker kann der Entwurf von Amos Yong gelesen werden, der die Erfahrung des Geistes als eine „material salvation“ versteht.⁶³ Dieses Verständnis führt die spezifisch pfingstliche Pneumatologie, wie es das Anliegen von Studebaker ist, mit der liturgischen Praxis zusammen, die die ganzheitliche Erfahrung in den Mittelpunkt stellt. Darum soll es im nächsten Punkt gehen.

⁵⁸ Vgl. ebd., 227–231.

⁵⁹ Vgl. *Stephenson*, *Dismantling the dualisms* (Anm. 7), 85.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., 86.

⁶² Vgl. ebd., 133.

⁶³ *Yong*, *The Spirit Poured Out* (Anm. 27), 93.

3. „Material Salvation“ – der Entwurf einer pneumatologischen Soteriologie als genuin pfingstlicher Pneumatologie

Wenn also die christliche Erlösung pneumatologisch und christologisch gedacht werden sollte, dann müsse sie sich nicht nur auf die Erlösung und Rechtfertigung des Menschen⁶⁴ beziehen, sondern auch auf die gesamte Schöpfung, so Yong.⁶⁵ Die Neukonzeption der Soteriologie hat eine Mehrdimensionalität der Erlösung zur Folge, die ihre Grundlage in der pfingstlichen Lehre der sogenannten vierfachen bzw. fünffachen gospel hat.⁶⁶ Die christologische Interpretation versteht Jesus in der „four-fold gospel“, die auf Aimee Semple McPherson, 1890–1944, zurückgeht und einen Traditionsstrang der pfingstlichen Kirchen bildet, als „Savior, baptizer, healer and coming king“⁶⁷. Stephenson betont die Bedeutung dieser Frau, die als einzige eine eigene pfingstkirchliche Denomination hervorgebracht habe.⁶⁸ Eine weitere Strömung versteht sich als „five-fold“ gospel, die Jesus als „sanctifier“ hinzunimmt. Yong möchte nun die five-fold Gospel als Grundlage nehmen und mit der Auslegung des lukanischen Doppelwerkes als pneumatologischer Erlösung weiterdenken.⁶⁹

In der mehrdimensionalen Soteriologie von Amos Yong, die die persönliche, die familiäre, die kirchliche, die soziale, die kosmische und die eschatologische Erlösung und Rettung betont⁷⁰, möchte ich die „material salvation“ eigens behandeln. Denn diese Denkmöglichkeit der Erlösung stellt die körperliche und erfahrbare Heilung und Heiligung in den Mittelpunkt.⁷¹ Mit der material salvation werde die „embodied nature of human beings – of mind, soul, and body; mental, emotional, and physical – ministered by Jesus and made possible by the power of the Spirit“⁷² betont, so Yong. Diese *embodied* Form

⁶⁴ Macchia weist daraufhin, dass hier ein „new frontier of research“ durch die Arbeiten von Yong und Studebaker entstehe (vgl. dazu *Macchia*, *Justified in the Spirit* [Anm. 11], 85).

⁶⁵ Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out* (Anm. 27), 91.

⁶⁶ Vgl. *Kärkkäinen*, *Pentecostal Pneumatology* (Anm. 15), 160f.

⁶⁷ Yong, *The Spirit Poured Out* (Anm. 27), 91.

⁶⁸ Stephenson, *Dismantling the dualisms* (Anm. 7), 49 ff.

⁶⁹ Vgl. Yong, *The Spirit Poured Out* (Anm. 27), 83–91.

⁷⁰ Vgl. ebd., 91–96.

⁷¹ So auch *Macchia*, *Justified in the Spirit* (Anm. 11), 82.

⁷² Yong, *The Spirit Poured Out* (Anm. 27), 93.

der Erlösung sei erstens in primärer Weise auf die marginalisierten Menschen bezogen, auch weil sie sehr konkret die unerlöste Situation am eigenen Körper erfahren. Weil Yong der lukanischen Interpretation und Überlieferung Jesu folgt, macht er auf den entscheidenden Unterschied zur matthäischen Tradition aufmerksam, die darin liege, dass bei Matthäus die „poor in spirit“ (Mt 5,3) gesegnet würden, während Lukas Jesus als den beschreibt, der die Armen selbst segnet (Lk 6, 20 f. 24 f.). Aus diesem Zeugnis leite sich das diaikonische Apostolat der frühen Kirche für die Armen ab. Das besondere Augenmerk von Yong liegt *zweitens* auf der erfahrbaren Wirklichkeit der Erlösung, die sich nicht in zwei Gnadenwerke aufteile, sondern als eine einheitliche darstelle. Diese, von ihm auch holistisch genannte Perspektive, stelle eben jenen multidimensionalen Prozess in den Mittelpunkt, der keine Spaltung zwischen dem Körper und dem Geist, aber auch nicht zwischen Rechtfertigung und Heiligung kenne. Als solcher sei Erlösung ein dynamischer Prozess, der die eschatologische Spannung inkludiere und nicht in eine einseitige apokalyptische Vision auflöse.⁷³ Insbesondere der dynamische Prozess des Geistwirkens, der in seinem Verständnis an die Erfahrungen der Urchristenheit sowohl anknüpfen als auch fortführen könne, stelle eine Denkmöglichkeit dar, die im ökumenischen Gespräch zu pneumatologischen Entwürfen weiterführen könne, so eine Reihe von Theolog:innen.⁷⁴ *Drittens* sei auf diese Weise eine mögliche theologische Lösung in der Debatte der Geisttaufe in Sicht. „[...] the saving work of the Spirit understood as dynamic process overcomes the ongoing debate about whether the baptism in the Holy Spirit is understood as a conversion-initiation experience or as a second (sanctifying) or even third (empowering) work of grace.“⁷⁵

Der wesentliche Punkt, den Yong hier in Abgrenzung zu anderen theologischen Entwürfen macht, besteht in der Argumentation, dass die eine Taufe im Heiligen Geist, gerade in der konsequenten Auslegung neutestamentlicher Zeugnisse, viele unterschiedliche Erfahrungen von Gottes Wirken hervorbringen könne, die je unterschiedliche Intensitäten im eigenen Leben bedeuten, von denen eine sein

⁷³ Vgl. ebd., 117 f.

⁷⁴ Vgl. *Studebaker*, Pflingstliche Soteriologie (Anm. 35), 61; *Yong*, The Spirit Poured Out (Anm. 27), 98; *Kärkkäinen*, Pentecostal Pneumatology (Anm. 15), 167; *Kärkkäinen*, Pneumatological Theology (Anm. 11), 234.

⁷⁵ *Yong*, The Spirit Poured Out (Anm. 27), 118.

könne, „of being redirected toward bearing more focused and intensive witness to the gospel“⁷⁶. Er bezeichnet daher Erlösung auch als eine historische Erfahrung und einen historischen Prozess in allen Dimensionen.⁷⁷ In diesem Verständnis der Soteriologie kämen die Rechtfertigung und die Neugeburt im Heiligen Geist zusammen und erst so bildeten sie in der spezifischen *embodied* Erfahrung die transformative Erlösung, die auch Macchia als eine ‚material salvation‘ versteht.⁷⁸ Die Taufe im Heiligen Geist bedeute also gerade beides, die Initiation und die Ermächtigung und diese Perspektive überwinde gerade die traditionelle Gegenüberstellung von Initiation und der späteren Ermächtigung durch den Geist.

4. Ausblick – Anknüpfungsmöglichkeiten an das Konzept der Material Salvation für eine Pneumatologie

Selbst in der pfingstlichen Theologie ist die Pneumatologie ein Dilemma, das sich durch die theologische Forschung durchzieht. Stephenson macht darauf aufmerksam, dass selbst in den mannigfaltigen Arbeiten, die seit Ende der 1970er Jahren zu Frauen in pfingstkirchlichen Ämtern entstanden sind, die pneumatologische Perspektive fehlt.⁷⁹ Wird die Pneumatologie in theologischen Entwürfen inkludiert oder spezifisch bearbeitet, so kommen die Autorinnen zu dem Ergebnis, dass der genuin pfingstliche Beitrag eine pneumatologische Soteriologie sein könne, die sich von der klassischen Soteriologie protestantischer Prägung distanziert und das Ineinander christologischer und pneumatologischer Themen betont, also gerade das Auseinanderdriften von Rechtfertigung und Heiligung beenden möchte. Dies bleibt innerhalb der pfingstkirchlichen Theologie ebenso selbstverständlich umstritten wie sie pluriform ist. Gemeinsam ist diesen Theologinnen jedoch die Betonung des Physischen, des Holistischen sowie des Dynamischen. Diese Betonung gewinnt in den vorgestellten pfingstlichen Entwürfen insbesondere für das Verständnis des Geistes eine theologische Relevanz, die sich

⁷⁶ Ebd., 119.

⁷⁷ Vgl. ebd., 97.

⁷⁸ Vgl. Macchia, *Justified in the Spirit* (Anm. 11), 82.

⁷⁹ Vgl. Stephenson, *Dismantling the dualisms* (Anm. 7), 83–85.

in die gegenwärtigen Forschungen der *material religion*⁸⁰ als auch der Idee der *deep incarnation*⁸¹ einschreiben könnten. Die Überzeugung, dass sich im physischen Erleben die Freiheit des Geistes und dies zudem der urchristlichen Erfahrung entspreche, stellt die verbindende Signatur pfingstlicher Theologie und Praxis dar. Der zentrale Erfahrungsort ist der Gottesdienst, an dem um die pfingstlichen Spezifika, insbesondere um die Erfahrung der „healing doctrine“ gebetet wird, als solcher gibt er der die Pfingstkirchen ausmachenden Religiosität Raum und Artikulationsmöglichkeiten, die Kärkäinen als „empowerment, healing, eschatology, mission and spiritual baptism“⁸² beschreibt. Das von Stephenson als „magna charta“ der Pfingstbewegung genannte Lukanische Doppelwerk sei allerdings nie „really translated into a fully liberating praxis“⁸³. Sie verweist eindrücklich auf die gängige exegetische Auslegung des Werkes und ihrer Folgen für eine Verfestigung geschlechterbedingter Ungleichheit und formuliert einen kritischen Gegenentwurf einer veränderten Lukanischen Exegese⁸⁴, der die Wirkung des Geistes in dem

⁸⁰ Hier verweise ich exemplarisch auf die Arbeiten von Monique Scheer: *Monique Scheer*, Das Unsichtbare wieder sichtbar machen. Für einen rematerialisierten Zugang zu Religion in der Empirischen Kulturwissenschaft, in: Karl Braun, Claus-Marco Dieterich, Angela Treiber (Hg.), *Materialisierung von Kultur. Diskurse, Dinge, Praktiken*, Würzburg 2015, 88–103; *Dies.*, Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion, in: *History and Theory* 51/2 (2012), 193–220; *Dies.*, Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt, in: Matthias Beitzl, Ingo Schneider (Hg.), *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten*, Wien 2016, 15–36; *Dies.*, *Gunda Werner*, *Material Religion. Eine ethnologische und systematisch-theologische Analyse der Materialität von Religion am Beispiel charismatischer und pentekostaler Spiritualität*, in: *Theologische Quartalsschrift* 198, Sonderheft 2018, 96–105.

⁸¹ Vgl. dazu vor allem den Aufsatz von Daniel Minch in diesem Band.

⁸² *Kärkkäinen*, *Pentecostal Pneumatology* (Anm. 15), 163–166.

⁸³ *Stephenson*, *Dismantling the dualisms* (Anm. 7), 56.

⁸⁴ In dieser macht sie die „Isaianic New Exodus Lukan pneumatology“ (*Stephenson*, *Dismantling the dualisms* [Anm. 7], 133) stark. Ebd., 99–114. „Several scholars claim that Luke’s theological vision in Luke-Acts is informed by the post-exilic hopes expressed in Isaiah 40–55 and that this influence is so extensive that it constitutes a hermeneutical framework through which Luke-Acts should be read. Citations and allusions to Isaiah in Luke-Acts are not to be identified in a predictive-fulfillment sense, but as a means of constructing the material so that the story is presented in a certain way. It is within the Isaianic

Sinne als holistisch und dynamisch versteht, als der Geistempfang nicht nur als ein Zeichen der neuen Schöpfung zu verstehen sei, sondern der „causative agent of the new creation“⁸⁵ sei. Damit ist der Geistempfang mehr als ein Empfangen von Gaben, sondern eine durchgehende Veränderung, die über eine Funktion hinausgeht. Dies wäre aber genau, weil es nicht um die Funktion, sondern mehr um das eigene Erleben und Sein geht, die theologische Begründung für die Frage, was der Inhalt religiöser Erfahrungen und Gottesbegegnungen ist.

Was ist dann also der eigentliche „Stoff“ aus dem dieses eindrückliche religiöse Phänomen gemacht ist?⁸⁶ Mit dem *material turn* der Religionsforschung könne, so Scheer, diesem ‚Stoff‘ in einer interdisziplinären Weise auf die Spur gekommen werden. Die methodische Voraussetzung hierbei sei, dass sich die analytischen Begriffe zur Beschreibung eines Phänomens von den Begriffen des zu beschreibenden Feldes unterscheiden. In diesem Fall bedeutet es, die körperliche Emotionalität der Gottesdienste und ihrer körperlichen und emotionalen Manifestationen bei den einzelnen sowie der Gruppe weder von vorneherein kritisch als Ergebnisse gruppenspezifischer Manipulationen noch affirmativ als authentische Wirkungen des Geistes zu verstehen. Sondern es geht darum, sie aus den jeweiligen Begriffsfeldern herauszunehmen und als etwas anzuschauen, das die Kulturanthropologie als ein Tun versteht. Emotionen seien also weniger Zustände, sondern mehr ein „doing“ der Performativitäts- und Praxistheorie⁸⁷. Der Ausdruck von Emotionen „wäre demnach nicht nur ein Zeichen, das für etwas Inneres steht, das das ‚wahre‘ Gefühl

New Exodus that Lukan pneumatology must be situated in order to understand it properly“ (ebd., 99). Der Geistempfang, so Stephenson, bedeutet mehr als spezifische Gaben des Geistes zu empfangen, er ist zu verstehen als eine wirkliche Transformation im Sinne der Erlösung (ebd., 113). „But in receiving the Spirit of prophecy, one also receives the transformational soteriological Spirit that removes all previous distinctions from which dualistic paradigms emerge. The import of Spirit baptism is that reception of the Spirit is not just a *donum superadditum* that is tacked on to a dualistic anthropology, but a transformative experience that eradicates this dualistic ideology altogether“ (ebd., 113, Hervorhebungen im Original).

⁸⁵ Stephenson, Dismantling the dualisms (Anm. 7), 133.

⁸⁶ Vgl. Scheer, Werner, Material Religion (Anm. 80), 95.

⁸⁷ Ebd., 98.

ist, sondern ein wesentlicher Bestandteil davon.“⁸⁸ Diese Emotionspraktiken sind nicht notwendig ein bewusstes Tun, sondern auch ein sozio-kulturell erlerntes körperliches Tun, in dem sich die verkörpert eingeschrieben sozio-kulturellen Normen und Codes mit ausdrücken. Damit stehen Emotionen und ihre sprachlich-bekennende Seite in einer engen Verbindung und sind beides der ‚Stoff‘ des religiösen Ausdrucks. „Es könnte also in der Tat die These aufgestellt werden, dass in pentekostalen und charismatisch codierten Gottesdienstformen die Emotionalität als Form dem Inhalt der Emotion entspricht, nämlich dem wirklichkeitsverändernden Handeln Gottes am und durch den Menschen.“⁸⁹

Gefühle, so könnte die Erkenntnis pfingstlicher Pneumatologie weitergedacht werden, sind die primären Medien einer Gottese Erfahrung, die als Inhalt eben jene Erfahrbarkeit an die erste Stelle stellt, die sich emotional-körperlich ausdrückt. Religionen pflegen Emotionspraktiken und sind in diesem Sinne ‚material religion‘. Die Verbindung also der soteriologischen Dimension in ihrer christologischen Begründung mit der Pneumatologie als erfahrbare Wirkung, die nicht ein Nebeneinander, sondern Miteinander bedeutet, ist aus der Perspektive der Emotionspraktiken zusätzlich zu begründen. *Embodiment* ist also weniger eine Stütze eines „schwachen Glaubens, sondern als Bestandteil jeglicher religiösen Praxis mit je unterschiedlicher Ausprägung zu verstehen.“⁹⁰ Theologisch hat dies zur Folge, dass die Inhalte des religiösen Ausdrucks und ihrer Praxis und die Emotionspraxis einander zu entsprechen haben, was sich nicht nur in der Überzeugung der sozialen Verantwortung zeigen kann, sondern auch in der kritischen Analyse der emotions sowie kirchlichen Praktiken. Smith stellt aus diesem Grund eine andere Frage an die gängige pfingstliche Glaubenspraxis der Glossolalie. Es sollte nicht so sehr gefragt werden, was das Gebet denn sage, sondern was es tue.⁹¹ In diesem performativen Sinne weitet sich die pneumatologische Soteriologie als eine kosmische Soteriologie aus.⁹²

⁸⁸ Ebd., 98.

⁸⁹ Ebd., 102.

⁹⁰ Ebd., 106.

⁹¹ Vgl. Smith, *Thinking in Tongues* (Anm. 11), 144.

⁹² Vgl. *Kärkkäinen*, *Pneumatological Theology* (Anm. 11), 234.

Einen Schritt weiter würde der Gedanke der *deep incarnation* gehen, der in die klassischen christologischen Streitigkeiten eine weiterführende soteriologische Perspektive einschreibt, nämlich die Grundüberzeugung, dass sich in der Inkarnation zeige, wie Gott in dieser Welt ist: nämlich in jedem einzelnen Element. „Now incarnation enacts a radical embodiment whereby the Word/Wisdom of God joins the material world, sharing in the condition of the flesh in order to accomplish a new level of union between Creator and creature.“⁹³ Mit dem Gedanken der Inkarnation Gottes in jede Zelle, in jeden ‚Stoff‘ und Material wird eine veränderte Form der Einheit gedacht, die in einer pneumatologischen Deutung die *creatio continuo* in der immerwährenden lebensspendenden Einhauchung des Geistes sieht.⁹⁴ Diese materiale, dynamische und holistische Sicht bedeutet für pfingstliche Pneumatologien in der Tat eine Veränderung ihrer christologischen Denkformen als auch der apokalyptischen Vorstellungen. Kritisch anfragen lassen muss sich die pfingstliche Theologie, dessen Diskursraum ich hier vorgestellt habe, allerdings auch, wieso elaborierte Entwürfe von Theologinnen, zum Beispiel von Lisa Stephenson oder auch älterer, nicht rezipiert werden. Dies hinterfragt durchaus die interne Logik theologischen Denkens in ihren Grundlagen, wie Stephenson dies ja gerade tut. Allerdings wäre dieser – um die drei Anfragen – erweiterter Diskursraum ein lohnendes theologisches Unterfangen für Theologien, denn selbst noch mit dem Ausfall feministischer Literatur in diesen beiden Themen kann die hier präsentierte pfingstkirchliche Pneumatologie in ihrer holistischen und dynamischen Struktur für gegenwärtige pneumatologische Debatten erweiternd herausfordernd wirken und zugleich eigene Engführungen überwinden. Angesichts der Erfolgsgeschichte pfingstlicher Frömmigkeit und ihrer vielfältigen theologischen Entwürfe sowie deren ökumenische Offenheit wäre dies ausgesprochen lohnenswert und notwendig.

⁹³ Elizabeth A. Johnson, *Ask the beasts. Darwin and the God of love*, London u. a. 2015, 196; vgl. auch ebd., 196–199.

⁹⁴ Ebd., 199; aber auch Stephenson, *Dismantling the dualisms* (Anm. 7), 133 in ihrer Deutung der lukanischen Pneumatologie.