

Günter Remmert

Geistliche Erweckungs- bewegungen und politische Praxis

«Religion, befragt nach ihrer Funktion für individuelle Sozialisation wie für gesellschaftliche Konsolidation, erscheint entweder stabilisierend oder emanzipierend. Sie motiviert ... einmal regressiv, das andere Mal progressiv. Historisch-kritische Forschung läßt sehen: Religion bewirkte einmal den Fortschritt in der politischen Realisierung menschlicher Freiheit. Sie machte ihn in zahllosen anderen Fällen verheerend zunichte» (*H. E. Bahr*).¹

1. Im Konflikt der Interpretationen

Sobald in den letzten Jahrzehnten religiös-charismatische Bewegungen inner- und außerhalb der großen christlichen Konfessionen von sich reden machten, gerieten sie in das Kreuzfeuer der Kritik. Neben der theologischen und innerkirchlichen Kontroverse diskutierte man vor allem ihre soziale und politische Bedeutung. Dabei profilierten sich hauptsächlich zwei Bewertungstypen.

Das Urteil, charismatisch-enthusiastische Bewegungen aus religiöser Motivation seien sowohl in ihrer Absicht wie in ihrer tatsächlichen Wirksamkeit gänzlich unpolitisch, ist als der eine der beiden Bewertungstypen vielleicht am weitesten verbreitet. Es gehe ihnen, so sagt man zur Begründung, nur um eine geistliche Erfahrung in der eigenen Innerlichkeit, weitab vom Realismus politischer Fakten. Die Anhänger solcher Gruppen vertrauten

mehr unklaren Emotionen und einer unsicheren Intuition als rationalen Einsichten und Argumenten. Wagten sie sich einmal in die Arena des Politischen, dann hätten ihre Initiativen kaum Einfluß. Ihr ethischer Rigorismus lasse keine Kompromisse zu und schlage bald in Resignation um.

Ausgangspunkt oder stillschweigende Voraussetzung dieser Bewertung ist oft eine Auffassung vom Primat des Politischen über andere Bereiche. Als Kriterium der Beurteilung fragt man vor allem nach direkter politischer Arbeit, öffentlichen Stellungnahmen, einzelnen Aktionen u. a. m. Stellvertretend für andere sei das Urteil des Links-Sozialisten *L. Pestalozza* über die italienische Pfingstbewegung zitiert:

«Die Pfingstler haben der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung keine konstruktive Alternative entgegenzusetzen, indem sie sich über die Mühen dieser Erde hinwegtrösten mit der Gewißheit einer jenseitigen Freude. Die mystische Teilnahme am religiösen Leben der Gemeinde, das Lesen des Evangeliums löst die menschlichen Probleme nicht, sondern entschärft sie höchstens durch ein bejahtes Erleiden.»²

Die gegensätzliche Ansicht wird oft von Mitgliedern charismatischer Gruppen selbst vertreten. Sie sind der Meinung, ihre Bewegung habe einen beträchtlichen politischen Einfluß und erfülle eine unersetzliche Funktion im gesellschaftlichen Leben. Was den sozialen und politischen Fortschritt vorantreibe, sei die Förderung zentraler sittlicher Werte aus klarer Distanz zu den Machtkämpfen der Tagespolitik. Nur die religiöse Motivation garantiere klare Einsichten, die sich dann auch auf die Praxis auswirkten. In einer Zeit, in der die Ethik aus der Politik vertrieben sei, müßten gerade charismatische Bewegungen ihr von neuem Geltung verschaffen.

Ausgangspunkt dieser Bewertung oder ihre stillschweigende Voraussetzung ist oft eine Auffassung vom Primat des Religiösen über andere

Bereiche. Vor dieser oder jener Aktivität stellt sich die Frage nach der sittlich-religiösen Überzeugung des Handelnden und mit ihr steht oder fällt der Wert des Unternehmens. So verfaßte der Pfingstprediger *R. Willenegger* 1958 für die Schweizer Nationalratswahlen ein Manifest, worin es heißt:

«Mit Liste 7 wählen Sie Männer, die beunruhigt sind über den sittlichen Stand unseres Volkes; Materialismus, Vergnügungssucht, Erziehungsnot, Unsittlichkeit, Kriminalität, Veruntreuungen, Ehescheidungen, Raub- und Selbstmorde usw. haben einen Grad erreicht, der die sittliche Substanz unseres Volkes anzugreifen droht. ... Mit Liste 7 wählen Sie Männer, die sich im klaren sind, daß ohne Gottes schützende Hand unsere militärische Landesverteidigung auf tönernen Füßen stehen würde. Geistige Landesverteidigung ist fällig: Ehrfurcht vor Gottes Namen, Rückkehr zu den Forderungen der Bibel, Bitte um Schutz der Grenzen und Einsatz für die Erhaltung und Festigung des Friedens auf Erden.»³

Welches der beiden Urteile ist angemessen? Oder schließen beide einander gar nicht aus, wie es zunächst scheinen mag?

Enthusiastische Aufbrüche im Christentum gibt es nicht erst im 20. Jahrhundert. So ist es möglich, geschichtliche Entwicklungen aus einem zeitlichen Abstand zu beurteilen, der die Proportionen nicht allzusehr verzerrt. Bevor ich versuche, an historischen Daten die politische oder unpolitische Wirksamkeit solcher Gemeinschaften nachzuprüfen, will ich einen kurzen Blick auf die politisch-sozialen Verhältnisse werfen, in denen sie entstehen.

2. Entstehungsbedingungen

In einem Staat, in dem das kirchliche Leben floriert und die sozialen Verhältnisse jedermann befriedigen, sind Erweckungsbewegungen unwahrscheinlich. Das Gegenteil muß der Fall sein. Die traditionellen Kirchen erfüllen bestimmte religiöse Bedürfnisse nicht mehr oder scheinen sie nicht zu erfüllen. So distanziert sich eine Gruppe von Menschen mit gemeinsamer spiritueller Erfahrung, oft mit einem kollektiven emphatischen Bekehrungserlebnis, mehr oder weniger ausdrücklich von den Kirchen und bildet eine Gemeinschaft, die ein intensiveres religiöses Engagement fordert und eine eindrucksvollere erlebnismäßige Befriedigung verspricht.

Sowohl bei der Entstehung des Methodismus im England des 18. Jahrhunderts wie später wäh-

rend des Réveil in Frankreich und Holland setzen sich die Charismatiker von der mit dem Staat kooperierenden protestantischen Kirche ab, deren Riten steril und deren Institutionen zum Selbstzweck geworden sind. Auch die Anhängerschaft der Pfingstbewegung in unserem Jahrhundert wäre nicht so schnell gewachsen, wenn nicht die großen christlichen Kirchen sehr an Überzeugungs- und Ausstrahlungskraft verloren hätten.

Doch neben der kirchlichen Situation spielen soziale und politische Verhältnisse eine wichtige Rolle. Die Beteiligung bestimmter Bevölkerungsschichten bei der Erweckung und die rasche Ausbreitung solcher Bewegungen in Zeiten kulturellen Umbruchs weisen darauf hin. Untersuchungen belegen, daß im Anfangsstadium pfingstlicher Erweckungen z. B. Bevölkerungsteile mit niedrigem Einkommen besonders stark vertreten sind. In den USA fühlen sich sozial benachteiligte Neger-schichten, in Chile mittellose Eingeborene besonders angesprochen.

Ein Großteil der Anhänger besteht also aus Menschen, die materiell schlecht gesichert und sozial wenig anerkannt sind, die unter wirtschaftlicher Ausbeutung, menschlicher Diskriminierung und dem Fehlen einer politischen Interessenvertretung zu leiden haben. Die Erweckung verheißt ihnen eine Befreiung auch aus dieser Not. In den Veranstaltungen der Gemeinde sind die sozialen Schranken gefallen, ist die zwischenmenschliche Isolierung aufgehoben, hilft und achtet einer den anderen. Ob sich diese Befreiung auch über die Grenzen der Gemeinschaft hinaus politisch ausmünzt, ist näher zu untersuchen.

3. Typen politischer Praxis

In jedem Fall ist die politische Stellungnahme einer charismatischen Gruppe abhängig von den kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sie entstand. Zu diesen beiden Faktoren treten Einflüsse aus anderen Bereichen des soziokulturellen Kontexts, die das gesellschaftspolitische Engagement unter Umständen sehr modifizieren können. Sie verbieten es, die politische Praxis einer Gruppe allein auf ihre religiösen Anschauungen zu beziehen.⁴

Bestätigen religiös-charismatische Gemeinschaften bestehende soziale und politische Verhältnisse oder stellen sie sie in Frage? Hat ihre Kritik, angenommen sie ist vorhanden, auch eine verändernde Wirkung? Drei Typen politischer Wirksamkeit scheinen grundsätzlich möglich:

1) Die politischen Kräfte in einem Staat und die religiös-charismatische Minderheit sind darauf bedacht, voneinander Abstand zu halten. Die charismatische Bewegung verzichtet auf jegliche politische Aktivität.

2) Die religiöse Minderheit bestätigt und stützt die herrschenden politischen Kräfte. Ihr Engagement kann so weit gehen, daß sie die vorhandenen politischen Verhältnisse gegenüber Kritikern verteidigt und sich gegen jede Veränderung sträubt.

3) Charismatisch-religiöse Gruppen bejahen und unterstützen soziale Veränderungen, wenn sie sie nicht sogar initiieren. In ihrer theoretischen und praktischen Arbeit helfen sie mit, diese durchzuführen und voranzutreiben.

Ich will versuchen, an geschichtlichen Beispielen aus der Erweckungsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts im protestantischen Raum⁵ und aus der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts⁶ diese Typen politischer Praxis zu konkretisieren.

4. Die neutrale Position

4.1 Der Réveil in Frankreich: für die Trennung von Kirche und Politik

Für die strikte Trennung der Einflußsphären im Sinne einer mehr oder weniger friedlichen Koexistenz der politischen Kräfte mit der religiösen Minderheit liefert der französische Réveil, eine protestantische Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, ein Beispiel. Entscheidenden Einfluß in ihm gewannen Adolphe Monod und sein Bruder Frédéric (1802–1856 bzw. 1794–1863). Sie wenden sich gegen die tote Kirchlichkeit und erstarrte Orthodoxie im offiziellen Protestantismus und drängen auf persönliche Bekehrung und das auch öffentliche Bekenntnis des Glaubens. Wie viele Erweckungsbewegungen ist auch der Réveil durch gesetzliche Ethik und strenge Bibelgläubigkeit gekennzeichnet.

Sich in soziale und politische Fragen einzumischen, wagten die Charismatiker nicht. Dies folgte für sie aus ihrer Überzeugung von der Unvereinbarkeit der Staatskirche mit dem Wesen der Religion. Ihre Evangelisationskapellen mit der Inschrift «Culte non salarié par l'État» – «Vom Staat nicht bezahlte Kirche» übten große Anziehungskraft aus.

Vor dem Hintergrund der drängenden Probleme der Arbeiterschaft in Frankreich ist es nur zu bedauern, daß Prediger und Anhänger des Réveil für die wirtschaftliche und soziale Not großer Volks-

schichten kaum Verständnis hatten. Eine Ausnahme war lediglich S. Vincent (1787–1837), der allerdings trotz seines Engagements dem Réveil wegen dessen dogmatischer Enge kritisch gegenüberstand: er setzte sich z. B. für die Hebung des Volksschulunterrichts und die Verbesserung des Ackerbaus tatkräftig ein und ließ sich nicht durch den Widerstand restaurativer Kreise entmutigen. Die übrigen Persönlichkeiten ließen Fragen der Sozialethik und der Mitgestaltung des öffentlichen Lebens außer acht.

4.2 Die Church of God (Cleveland, USA): psychische Entlastung in sozialen Kämpfen

Stammten die Anhänger des französischen Réveil vornehmlich aus dem Kleinbürgertum, so zeigen Beispiele aus der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts, daß ein soziales Engagement selbst dann nicht vorhanden zu sein braucht, wenn sich ein Großteil der Anhängerschaft aus sozial benachteiligten Schichten zusammensetzt.

L. Pope analysierte das Verhalten der Church of God, Cleveland, einer amerikanischen Pfingstkirche, beim Textilarbeiterstreik von Gastonia (New Haven, Conn.) in den 30er Jahren. Nach seinen Forschungen versagten die traditionellen Kirchen gänzlich. Die fehlende Solidarität mit den Textilarbeitern mußte verheerend wirken und kam der Pfingstbewegung zugute. Diese bot zwar kein gesellschaftspolitisches Engagement an, fühlte sich jedoch mit den Streikenden solidarisch. Das erklärt ihr sprunghaftes Wachstum auf Kosten der traditionellen Kirchen: 80 % der Mitglieder pfingstlicher Gruppen gehörten früher zu ihnen. Für das schnelle Wachstum stellt L. Pope folgende Diagnose:

«Frenetische Gottesdienste lassen die Teilnehmer Erleichterung vom psychologischen Druck erleben. Sie finden einen ihnen möglichen und für sie nötigen Ausdruck des Ichs und können sich mit einer großen, für sie einstehenden Macht identifizieren. ... Der ungewöhnlich hohe Prozentsatz von Frauen, die am aktivsten erscheinen in den semihysterischen religiösen Praktiken, ist ... bezeichnend. In der Church of God in Gastonia waren 75 % der Mitglieder Frauen.»⁷

Solche Beobachtungen werden durch eine soziologische Erhebung in den USA aus dem Jahr 1936 nur bestätigt. Aus ihr geht hervor, daß die Pfingstler am stärksten in den Südstaaten vertreten waren. Der Anteil der Frauen in der Gemeinde war größer als der der Männer und der der Schwarzen

höher als der der Weißen. Das Durchschnittseinkommen der Mitglieder von Pfingstgemeinden lag beträchtlich unter dem aller amerikanischen Kirchengemeinden, sogar unter demjenigen reiner Negergemeinden.⁸

Diese Charakteristik stimmt nur etwa bis zum 2. Weltkrieg. Inzwischen hat sich durch den gesellschaftlichen Aufstieg die soziologische Zusammensetzung der Church of God beträchtlich verändert. *W. J. Hollenweger*, der Historiker der Pfingstbewegung, kommt zu dem Urteil:

«Die Hoffnung..., daß die pfingstlichen Gemeinden den Schwarzen mehr als menschliche Wärme, fröhliche Gottesdienste und spontane menschliche Hilfeleistung geben, daß sie ihnen in ihrem Kampf um Anerkennung als vollberechtigte Menschen beistehen, hat sich zerschlagen. Man muß daher heute resigniert feststellen, daß die amerikanische Pfingstbewegung den wichtigen Platz, den sie im amerikanischen Kirchenkampf hätte einnehmen können, zugunsten der Aufnahme in die bürgerliche, politisch und theologisch konservative National Association of Evangelicals aufgegeben hat.»⁹

4.3 *Pfingstler in Chile: die schützende Kleingesellschaft*

Die Entscheidung, mit welcher politischen Richtung sich die Pfingstler verbünden, scheint in Afrika und Lateinamerika noch nicht gefallen zu sein. Einige der dortigen eingeborenen Pfingstkirchen beantragten die Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen, weil sie auf Unterstützung bei der Wahrnehmung ihrer sozialpolitischen Verantwortung hofften. Doch diese Aufgabe scheint erst von einer Minderheit gesehen zu werden, was sich am Beispiel Chile illustrieren läßt.

Die chilenische Pfingstbewegung spaltete sich 1910 von der methodistischen Mutterkirche und gründete die Iglesia Metodista Pentecostal. Von Anfang an wurden leitende Funktionen von natürlichen Führern einzelner Gruppen übernommen. So verwirklichte man eine hierarchisch geordnete, aber klassenlose Kleingesellschaft, in der jeder die gleichen Startchancen besitzt. Dem Anhänger bietet die Pfingstgemeinde den Schutz einer brüderlichen Gemeinschaft und einen anerkannten Status, der durch das Zusammenspiel bestimmter Rechte und Pflichten definiert ist, wobei die letzteren oft als Vorrechte verstanden werden. Gegenseitige Hilfe und Unterstützung der Kranken und

Arbeitslosen bestimmen die menschlichen Beziehungen. Der Prediger, der väterliche und arbeitsherr-ähnliche Züge trägt, hat neben der leitenden eine initiatorische Funktion.

D'Epinay weist der chilenischen Pfingstbewegung eine grundsätzlich apolitische Haltung nach.¹⁰ Nach seiner Meinung hebt sie die theologische Spannung zwischen dem schon gegenwärtigen und dem zukünftigen Reich Gottes auf und fixiert sich auf ein Reich jenseits dieser Welt. Dies führt sie dazu, sich als Ordnungsideologie zu gebärden, die weder soziale Veränderungen initiiert, noch sie unterstützt. Für den Verzicht auf eine gegenüber der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung kritische Sozialethik bezahlt man mit einer weithin unbewußten Aneignung von Wertungen und Verhaltensmustern aus der Gesellschaftsschicht direkt über der eigenen.

5. *Eine stabilisierende Kraft*

5.1 *Pfingstler im Ostblock: Teilhaber am sozialistischen Aufbau*

Im heutigen Ostblock gibt es eine ganze Reihe charismatisch-religiöser Gruppen, die sich bewußt von verändernder politischer Arbeit distanzieren. Sie befürchten nicht ohne Grund eine Verschlechterung des Verhältnisses zum sozialistischen Staat, der ihnen einen wenn auch kleinen Tätigkeitspielraum gewährt. Um ihn offenzuhalten, bemüht sich die charismatische Minderheit, ihre Loyalität gegenüber staatlichen Stellen immer wieder zu bekräftigen.

Um diese Haltung richtig einordnen zu können, ist es notwendig, sich die geschichtliche Entwicklung solcher Gruppen zu vergegenwärtigen. In Rumänien z. B. hatte die 1922 entstandene Gemeinschaft bald unter Schikanen der Behörden zu leiden. Verschiedene Versuche, öffentlich anerkannt zu werden, mißlingen, und die Verfolgungen erreichten 1940–1944 unter der Regierung Antonescu ihren Höhepunkt. Der organisatorische Apparat wurde zerstört und die Gemeinden voneinander isoliert; die Bewegung selbst konnte jedoch nicht ausgerottet werden. Als mit der Befreiung vom Hitler-Regime der staatliche Terror aufhörte, betrug nach Schätzungen die Zahl der Pfingstler immer noch etwa 20000.

Seit dieser Zeit scheinen die Pfingstler in Rumänien mit der ihnen gewährten Religionsfreiheit zufrieden zu sein. Die größte Gruppe, die «Apostolische Pfingstkirche Gottes» mit Sitz in Arad, wur-

de 1950 voll von der Führung der rumänischen Volksrepublik anerkannt und den anderen Kulturen gleichgestellt. Seit dieser Zeit weisen die Pfingstler immer wieder auf das harmonische Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Rumänien hin. So wird der Chefredaktor der einzigen pfingstlichen Zeitschrift im Lande nicht müde zu betonen:

«Loyalität gegenüber dem Staat wird von der Pfingstbewegung als ein heiliges Gesetz betrachtet, das in der Heiligen Schrift niedergelegt ist in den Worten des Apostels Paulus: «Erinnere sie daran, den Obrigkeiten und Gewalten untertan zu sein, Gehorsam zu leisten, zu jedem guten Werk bereit zu sein» (Tit. 3, 1).»¹¹

Ähnliche Stellungnahmen sind für Polen charakteristisch. Hier hatten die Pfingstler bis 1947 zwar eigene Gemeinden, betrachteten sich jedoch als Teil der lutherischen Kirche. Mit der Ausübung der Erwachsenentaufe und der Missionstätigkeit von polnischen Rückwanderern aus den USA entstanden neue, voneinander unabhängige Gemeinden, die sich nach dem 2. Weltkrieg vor allem in der «Vereinigten Evangelischen Kirche» zusammenschlossen. Sie wurde vom Staat anerkannt und ihre Rechte und Pflichten durch ein Statut geregelt.

Auch die Pfingstler in Polen legen auf Loyalität gegenüber staatlichen Behörden großen Wert. Mit dem Hinweis auf Röm 13 und 1 Tim 2 wird für sie die Unterstützung weltlicher Obrigkeit biblisch legitimiert. *E. Czajko*, beigeordneter Generalsekretär der «Vereinigten Evangelischen Kirche» z. B. schreibt:

«Unsere Kirche verhält sich zu den weltlichen Behörden loyal, da diese ihr bessere Entwicklungsmöglichkeiten geschaffen haben, als sie in der Zeit zwischen den beiden Kriegen bestanden hatten. Diese Loyalität ist einerseits die Folge eines gesunden Menschenverstandes, andererseits jedoch durch die Lehre der Heiligen Schrift begründet.»¹²

5.2 *Erweckung in Holland: Kampf gegen Liberalismus und Revolution*

Daß Erweckungsbewegungen die herrschenden gesellschaftspolitischen Verhältnisse stabilisieren, ist nicht erst im 20. Jahrhundert der Fall. Ein Beispiel aus dem Holland der Jahrzehnte nach der Französischen Revolution soll dies belegen. Hier ergriffen inmitten heftiger politischer Auseinandersetzungen die führenden Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung in der niederländisch-reformierten Kirche sehr klar Partei. In der Person des Initiators W. Bilderdijk (1756–1831) verband sich

ein Konservatismus oranisch-monarchischer Prägung mit der calvinistischen Orthodoxie. Bilderdijk empfand sich als Prophet im alttestamentlichen Sinn. Für ihn war politischer und religiöser Konservatismus eins mit dem Prinzip des Guten oder des Reiches Gottes. Die teuflische Gegenkraft dazu wirkte unter dem Namen «Revolution».

1823 erschien Bilderdijks Pamphlet «Beschwerden wider den Geist des Jahrhunderts». Er kritisierte darin u. a. scharf den Verfall der calvinistischen Orthodoxie, neu aufgekommene Toleranz- und Humanitätsideen, die Abschaffung der Sklaverei (die Gen 9, 25 geboten sei), die Konstitutionen, die Aufhebung der Adelsvorrechte, die Pressefreiheit, den Code Napoleon und den ganzen «Wohltätigkeitsschwindel».

6. *Einsatz für soziale Reformen: Methodisten in England*

Belege für ein sozial veränderndes Engagement von Erweckungsbewegungen finden sich nicht sehr oft, am ehesten aber in den angelsächsischen Ländern. Ein charakteristisches Profil zeigt z. B. die charismatische Bewegung, die im England des 18. Jahrhunderts unter der Führung der Brüder Wesley und Whitefield zum Methodismus führte. Vor dem Hintergrund eines spirituellen Tiefstands der anglikanischen Staatskirche bewirkten mitreißende Bußpredigten, öffentliche Bekehrungsszenen und Glaubenszeugnisse ihre rasche Ausbreitung.

Der von der Staatskirche verlangte «Test»-Eid machte die methodistischen non-conformists zu Anhängern politischer Reformparteien. In freien Vereinen entfaltete sich eine Bewegung für praktisches Christentum mit einer erstaunlichen Wirksamkeit im sozialen Leben des von der Manufaktur zur Maschinenteknik übergehenden Großbritannien. Gelang es schon den Wesleys, das Kohlengrubenproletariat in festen Gemeinschaftsformen zu vereinigen, so begründete J. Howard (1726–90) eine humanitäre Gefängnisreform, und E. Fry (1780–1845) trug, daran anknüpfend, viel zur Verbesserung des Lebens von weiblichen Sträflingen bei. R. Raikes (1735–1811) richtete Sonntagschulen für die verwahrloste Jugend Londons ein.

W. Wilberforce schließlich (1759–1833) wurde zum Führer einer Bewegung für die Abschaffung der Sklaverei. Er wußte sich als «das Werkzeug in Gottes Hand, das gewürdigt war, eine der größten Umwälzungen in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft zuwege zu bringen».¹³ 1807 erreichte

er das gesetzliche Verbot des Sklavenhandels für alle englischen Untertanen, 1834 wurde die Befreiung aller Sklaven Wirklichkeit.

Die Aktivierung vor allem der Laien und eine ausgedehnte soziale Tätigkeit im Sinne des social gospel verhinderten in England, daß sich wie auf dem Kontinent Sozialismus und Christentum in verhängnisvoller Weise bekämpften.

7. Charakteristika politischer Praxis?

Ich kehre zum Ausgangspunkt zurück. Kann man Erweckungsbewegungen generell den Vorwurf unpolitischen Handelns machen oder läßt sich ihnen ein gewisser politischer Einfluß nicht absprechen? Stabilisieren sie eher politische und soziale Verhältnisse oder beteiligen sie sich an ihrer Veränderung?

Anhand des benutzten historischen Materials müssen die beiden zu Anfang charakterisierten Bewertungstypen korrigiert werden. Zu dem Urteil, sie seien sowohl in ihrer Absicht wie in ihrer tatsächlichen Wirksamkeit gänzlich unpolitisch, läßt sich Folgendes bemerken:

1) Charismatisch-religiöse Bewegungen sind politisch zweideutige Phänomene. Man kann im Sinn des vorangestellten Mottos von H.-E. Bahr nicht voraussagen, wie sie politisch votieren werden. Ihr Votum scheint mehr von anderen Gegebenheiten als ihrer eigenen Spiritualität abzuhängen, wenn diese auch nicht bedeutungslos ist. Zu diesen anderen Faktoren gehören die soziale Schichtung der Anhängerschaft, die politische Einstellung anderer religiöser Organisationen, mit denen man zusammenarbeitet oder konkurriert, Erziehungseinflüsse, politische und ökonomische Interessen führender Mitglieder u. a. m.

2) In ihrer Gottesdienst- und Gemeindepraxis, in der soziale Unterschiede nivelliert werden, wie in chiliastischen und religiös-utopischen Vorstellungen, die eine gerechtere Gesellschaftsordnung antizipieren, enthalten Erweckungsbewegungen ein gegenüber den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen kritisches Potential.

3) Die soziale Arbeit z. B. der Methodisten in England zeigt, daß sich durchaus das charismatisch-religiöse Anliegen mit einer sozial verändernden Praxis verbinden kann, die über karitative Einzelhilfe hinausgeht. Neben der Arbeit für bestimmte sozial benachteiligte Gesellschaftsschichten verdiente z. B. auch das Engagement für den Frieden (Wehrdienstverweigerung, Vermittlungsdienste usw.) eine eigene Untersuchung.

Zu dem anderen der beiden Bewertungstypen, der Erweckungsbewegungen einen wichtigen politischen Einfluß zuschreibt, muß jedoch auch kritisch bemerkt werden:

1) Inwieweit sittliche Werte, die charismatisch-religiöse Gruppen sehr betonen, das politische Leben beeinflussen, läßt sich nur sehr schwer nachweisen. Vermutlich ist jedoch dieser Einfluß geringer, als viele Charismatiker annehmen.

2) Religiöse Vorstellungen können sowohl den sozialen Fortschritt vorantreiben wie ihn behindern. Sehr oft blieben Erweckungsbewegungen politisch abstinent. Der größte Teil ihrer Energien wurde auf den inneren Aufbau der Gemeinde und die Mission verwandt, während für soziale Maßnahmen keine Kraft übrigblieb.

3) Auch im Bereich der Theorie findet sich ein Hindernis: was an kritischen Ideen gegenüber den faktischen sozialen Verhältnissen vorhanden ist, findet sich in der Form religiös-utopischer Vorstellungen bis hin zu chiliastischen Erwartungen.¹⁴ Die Übersetzung in eine reale Utopie, die Konsequenzen für die politische Praxis haben könnte, findet nicht statt. Wenn einerseits chiliastische und utopische Vorstellungen als Antizipation einer gerechten Lebensordnung, die unter den gegenwärtigen Umständen noch nicht verwirklicht werden kann, einen positiven Gehalt aufweisen, so geben sie doch andererseits keinen Aufschluß darüber, wie diese gerechte soziale Ordnung verwirklicht werden kann.

Von der Übersetzung religiös-charismatischer Ideen und Werte in eine Sozialethik und politische Programmatik, die nur auf rationalem Weg zu erarbeiten sind, wird es abhängen, ob auch in Zukunft charismatische Bewegungen politisch abstinent bleiben oder nicht. Muß eine im Ansatz echte spirituelle Erweckung immer mit dem Verzicht auf die Erneuerung einer wichtigen Dimension menschlichen Lebens erkaufte werden? Es bleibt zu hoffen, daß gegenwärtige und zukünftige enthusiastische Aufbrüche im Christentum nicht in der Eindimensionalität ihrer Innerlichkeit steckenbleiben. Einige charismatische Gruppen scheinen das Problem erkannt zu haben.¹⁵ Aber die Wahrnehmung eines Problems ist noch nicht seine Lösung.

¹ Vorwort zu: K.-W. Dahm, N. Luhmann, D. Stoodt, Religion – System und Sozialisation (Darmstadt-Neuwied 1972) 7.

² L. Pestalozza, Il diritto di non tremolare, La condizione delle minoranze religiose in Italia. L'Attualità 14 (Mailand-Rom 1956) zitiert bei: W. J. Hollenweger (Hrsg.), Die Pfingstkirchen (Stuttgart 1971) 329.

- ³ Zitiert bei Hollenweger aaO. 356/357.
⁴ Vgl. H. P. Dreitzel (Hrsg.), Sozialer Wandel (Neuwied-Berlin) 1967.
⁵ E. Beyreuther, Die Erweckungsbewegung: Die Kirche in ihrer Geschichte (Hrsg. v. K. D. Schmidt & E. Wolf), (Göttingen 1963).
⁶ W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum (Wuppertal-Zürich 1969); Ders., Die Pfingstkirchen (Stuttgart 1971).
⁷ L. Pope, Millhands and Preachers (Yale University Press 1958) 135. Zitiert bei Hollenweger, Enthusiastisches Christentum 62.
⁸ Hollenweger, Enthusiastisches Christentum 27.
⁹ Hollenweger, Die Pfingstkirchen 20.
¹⁰ C. L. D'Epinay, El Refugio de las Masas, (Santiago de Chile 1968).

- ¹¹ Zitiert bei: Hollenweger, Die Pfingstkirchen 89.
¹² Zitiert bei: aaO. 93/94.
¹³ Zitiert bei: H. Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte I (Stuttgart-Tübingen 1951) 262.
¹⁴ Vgl. A. Neusüss (Hrsg.), Utopie (Neuwied-Berlin 1968).
¹⁵ Vgl. New Covenant: The Monthly Magazine of the Catholic Charismatic Renewal, Oct.-Nov. 1972.

GÜNTER REMMERT

geboren 1947 in Fulda, Eintritt in die Gesellschaft Jesu, studierte Philosophie in Pullach bei München und in Berlin, studiert Theologie in Frankfurt. Er veröffentlichte Zeitschriftenartikel zu charismatischen Bewegungen.