

Botschaft nur Theorie. Diese Erkenntnis Wesleys ist eine logische Applikation der Erkenntnis Luthers. Der Methodismus stellt in dieser Hinsicht die Weiterführung der Reformation dar. Und weil es sich um das den Menschen verwandelnde Wirken des Heiligen Geistes handelt, musste er ganz persönliche, individuelle Akzente dieses Wirkens betonen. Gerade diese Applikation der Reformationsakzente auf das Leben des Christen ist bezeichnend für die methodistischen Kirchen und für die Strömungen, die aus dem Methodismus hervorgegangen sind.

Lycurgus Starkey schreibt, dass Wesley die dreifache Autorität der Bibel, Tradition und Vernunft, welche für die Church of England charakteristisch war, übernommen hat. »Aber zu den anglikanischen Normen fügte Wesley den pietistischen Wesenszug hinzu – die Betonung des inneren Wertes der christlichen Erfahrung, welche der Heilige Geist bewirkt.«⁸⁸ Wesley war überzeugt, dass der Heilige Geist direkt im Leben des Menschen wirkt.

Was wir heute neu unterstreichen müssen, ist John Wesleys Verständnis des christlichen Lebens im Blick auf Gottes Möglichkeiten, weniger die Unfähigkeiten des Menschen, sein Verständnis der Verheißungen Gottes, weniger die Ängste des Menschen, sein Verständnis mehr der gegenwärtigen als der zukünftigen siegreichen Gegenwart Gottes im Heiligen Geist für Führung, Hilfe und Stärkung.⁸⁹

Lasst uns mit einem Wort von Donald English aus einer seiner Ansprachen als Präsident der Britischen methodistischen Konferenz schließen:

Historisch scheint es klar zu sein, dass es eine direkte Verbindung gibt zwischen Wesleys Heiligungslehre und den Anfängen der Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Die Verbindung geht über die Heiligungsbewegungen im 19. Jahrhundert, welche Aspekte der Lehre Wesleys betont haben, besonders die Lehre vom zweiten Segen, der nach der Bekehrung folgt und Augenblickscharakter hat. Besonders Charles Finney verband die methodistische Theologie der Heiligkeit mit Erweckungstechniken, nannte aber die zweite Erfahrung Taufe im Heiligen Geist.⁹⁰

Die Heiligungsbewegung hat zwar methodistische Ansätze übernommen, ihre Entwicklung verlief dann aber unter dem Einfluss anderer Strömungen.

Gotteserfahrung im Widerstreit? Zwischen methodistischer Identität und charismatischer Erneuerung

Christoph Raedel

1 Zugänge zur Gotteserfahrung

Esgibt eine Sehnsucht nach der Erfahrung des für uns unsichtbaren Gottes. Diese Sehnsucht ist nicht neu, aber es gibt Zeiten, in denen sie stärker, und Zeiten, in denen sie schwächer ausgebildet ist. Die Sehnsucht, Gott zu erfahren, sucht sich ihren Raum, in den Kirchen, sofern dieser Sehnsucht Raum gegeben wird, oder außerhalb der Kirchen, wenn ihr der Ort verwehrt wird. Raum findet diese Sehnsucht, wo immer es dann auch sei. Die Geschichte der christlichen Kirchen weiß um Strömungen und Bewegungen, denen die Erfahrung der Gegenwart Gottes wichtig war. Ihnen war – und ist – es wichtig, dem Wirken Gottes in dieser Welt Raum zu geben, Erfahrung Gottes nicht als Selbsterfahrung zu lesen, sondern als Begegnung mit dem »Du«, an dem der Mensch überhaupt erst zum »Ich« wird.

Ihrem bei aller Unterschiedlichkeit des geschichtlichen Hintergrundes und der theologischen Nuancen gemeinsamen Ansatz nach sind Methodismus und charismatische Bewegung von der Frage nach der Gotteserfahrung her motiviert, genauer: der Erfahrung des mich in seiner Gegenwart annehmenden und verändernden, zur Gemeinschaft rufenden Gottes. Diese die Jahrhunderte übergreifende Gemeinsamkeit, die zugleich die Aktualität dieses Ansatzes aufzeigt, wird man nur um den Preis übersehen können, eine der beiden Bewegungen, oder gar beide, in ihrem Anliegen misszuverstehen.

Dabei sind freilich die unterschiedlichen Akzente, die hinsichtlich des genauen Verständnisses von Gotteserfahrung bei John Wesley einerseits und in der geschichtlich jüngeren charismatischen Bewegung andererseits gesetzt wurden, nicht zu übersehen. Es sind diese unterschiedlichen Akzente, denen im Folgenden nachgegangen werden soll, wobei uns die Frage bewegt, ob sich die das jeweilige Verständnis dominierenden Aspekte komplementär, also einander ergänzend, oder konträr zueinander verhalten. Ausgehen werde ich von folgender Beobachtung: Während John Wesley, theologisch betrachtet, stärker die *Einheit* der Gotteserfahrung betonte, wie sie durch die alle Christen miteinander verbindende Grunderfahrung der Gotteskindschaft gegeben ist, betont die charismatische Bewegung (wenn denn ihre Vielgestaltigkeit die Verwendung des Singulars »Bewegung« überhaupt zulässt) stärker die *Vielfalt*

88 Lycurgus M. Starkey, *The Work of the Holy Spirit, A Study in Wesleyan Theology*, New York/Nashville 1962, 142.

89 Ebd., 162.

90 Donald English, *From Wesley's Chair*, London 1979, 94.

der je persönlichen Gotteserfahrung, die im Reichtum der in der Gemeinde Jesu Christi gegenwärtigen Gaben Gottes ihren Ausdruck findet. Es ist wichtig, den unterschiedlichen, diese Akzentsetzungen je mitbedingenden historischen Kontext im Blick zu behalten. Dies gilt umso mehr, wenn wir uns der Frage zuwenden, welche Konsequenzen sich aus diesen beiden Zugangsweisen zur Gotteserfahrung für die Ausgestaltung des kirchlichen bzw. gemeindlichen Lebens ergeben haben. Diesbezüglich soll gezeigt werden, dass auch Wesleys Überlegungen zur Ordnung der gemeindlichen Dienste nachhaltig vom Gedanken der *Einheit* aller Dienste unter Maßgabe dessen, was der Erfahrung der Gotteskindschaft dient, bestimmt sind. Im Unterschied dazu betont die charismatische Bewegung, bei allem ihr eigenen Respekt vor gewachsenen kirchlichen Ordnungsstrukturen, stärker den Gedanken der *Vielfalt* der in der Gemeinde von möglichst vielen auszuübenden Dienstämter.

2 Einheit und Vielfalt der Gotteserfahrung

2.1 Die christliche Grunderfahrung – das »gewöhnliche« Wirken des Heiligen Geistes

Als das Herzstück der Theologie John Wesleys ist immer wieder die Lehre vom Heil bzw. der Erlösung bezeichnet worden, also die Lehre von der den Menschen für die Gemeinschaft mit Gott öffnenden, ihn auf seine Einwilligung hin der Herrschaft des Sohnes unterordnenden und durch die Kraft des Heiligen Geistes erneuernden Gnade. Alle Bereiche des theologischen Denkens Wesleys sind in unmittelbarer oder mittelbarer Weise auf diesen Zentralaspekt seiner Theologie bezogen. Mit seinem Verständnis von Gotteserfahrung kann es nicht anders sein.

Wenn Wesley von der Gnade spricht, als vorlaufender, überführender, rechtfertigender und heiligender Gnade, dann sind damit die »gewöhnlichen« Wirkungen des Heiligen Geistes bezeichnet, durch die ein Mensch aus seiner Selbstabschließung Gott und dem Nächsten gegenüber befreit und in die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen aufgenommen wird.¹ Das Wirken des Heiligen Geistes wird theologisch verortet im Zusammenhang der Erlösung des Menschen von der Sünde und seine Erneuerung in das Ebenbild

1 'This doctrine, therefore, is the "most proper" of all others "to be instilled into a child": That it is by nature a "child of wrath", under the guilt and under the power of sin; that it can be saved from wrath only by the merits, and sufferings, and love of the son of God; that it can be delivered from the power of sin only by the inspiration of his Holy Spirit; but that by his grace it may be renewed in the image of God, perfected in love, and made meet for glory', Works, Bd. IX, 313.

Gottes.² Wesleys Pneumatologie ist – im Anschluss an Gal 5, 22 – primär vom Gedanken der *Frucht des Geistes* hier bestimmt. Es ist für unsere Darstellung hier nicht unwesentlich, dass dieser Begriff bei Paulus (ungeachtet der ihr sich in Gal 5, 22f anschließenden Aufzählung) im Singular verwendet wird.

Wesley kann von der Frucht des Geistes in einem weiteren und einem engeren Sinne sprechen, wobei die Übergänge fließend sind. In einem weiteren Sinn bezeichnet die Frucht des Geistes die im Menschen gewirkte Frucht der Erlösung: Erkenntnis der Sünde, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Gewissheit des Heils, Heiligung. Dabei wird das Wirken des Heiligen Geistes am menschlichen Einzelbewusstsein, mit Röm 8, 16, insbesondere mit dem Zeugnis der Gotteskindschaft in Verbindung gebracht: Der Geist [Gottes] selbst bezeugt mit unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind.³ Wiederum ist es nicht zufällig, dass Paulus gerade dort, wo er vom Zeugnis des Heiligen Geistes beim einzelnen Christen spricht, jetzt zum Plural wechselt: Der Geist bezeugt *mir*, dass *wir Kinder sind* (nicht: dass ich Kind bin). Kurz gesagt: Durch den Heiligen Geist wird dem Menschen das durch Christus vollbrachte Heilswerk zugeeignet und innerlich bezeugt.

Wesleys Überlegungen zur Frage der Gotteserfahrung gehören folglich in den Kontext seiner Pneumatologie. Gotteserfahrung meint, dass der Gott Heiliger Geist sich am Bewusstsein des Menschen zur Erfahrung bringt. Erfahrung ist Erfahrung eines anderen, der seine Identität als Gegenüber und seine Gegenwart bezeugt. Inwiefern aber ist nun der Singular »Frucht« des Geistes und der Plural »Kinder« in diesem Zusammenhang von Bedeutung?

Wenn Wesley von der Erfahrbarkeit Gottes im Leben eines Menschen spricht, dann bezieht er sich dabei primär auf die *Grunderfahrung* des Glaubens. Was wiedergeborene Christen miteinander verbindet, was ihnen, als Grunddatum ihres Glaubens, gemeinsam ist, ist die Erfahrung, durch die Abwendung vom Bösen und die Hinwendung zu Gott hindurch zu einem neuen Leben aus der Kraft Gottes geboren worden zu sein. Was Christen miteinander teilen, ist das Wissen darum, dass die Macht der Sünde gebrochen und die Herrschaft Christi über ihrem Leben ausgerufen ist. Damit sind die Christen zugleich Glieder am Leib Christi oder, anders gesagt, als Kinder Teil einer neuen Familie geworden, nämlich der Gemeinschaft der Glaubenden.

2 Für eine neuere, auch gegenwartsbezogene Darstellung von Wesleys Soteriologie vgl. Theodor Runyon, *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*, Göttingen 2005. Daneben bleibt Harald Linströms Darstellung, *Wesley und die Heiligung*, Stuttgart 2 1982, weiterhin wichtig.

3 Ausführlich erläutert Wesley sein Verständnis vom Zeugnis der Gotteskindschaft in zwei Predigten: *Das Zeugnis des Geistes I und II*, in: *Die 53 Lehrpredigten*, Stuttgart 1986–1992, 179–211.

Zwar bin ich als einzelner Mensch, dem die Gotteskindschaft bezeugt wird, im Empfang dieses Zeugnisses unvertretbar und insofern persönlich angesprochen, doch sind im Zuspruch der Kindschaft das persönliche und das soziale Moment gleichursprünglich. Das neue Leben aus dem Geist Gottes ist eine Menschen miteinander verbindende Wirklichkeit. Gemeinschaft gibt es nur in der Begegnung von Ich und Du; insofern hat die Gotteskindschaft eine persönliche Dimension. Als Teil ein und derselben Familie erfahren sich Kinder jedoch nur, sofern es auch tatsächlich zur Begegnung mit den Geschwistern kommt; insofern hat die Gotteskindschaft zugleich eine soziale, bzw. ekklesiale, Dimension.

Wesleys primäres theologisches wie auch praktisches Interesse gilt also der allen (wiedergeborenen) Christen gemeinsamen Grunderfahrung des Glaubens. Diese Grunderfahrung zeichnet aus, dass sie durch keinen Erfahrungsgehalt mehr überboten werden kann. Die Erfahrung, dass *Gott* sich in seiner unergründlichen Barmherzigkeit dem Menschen schenkt, ist für ein Geschöpf nicht mehr steigerungsfähig. Damit ist nicht bestritten, dass die bezeichnete Grunderfahrung des Glaubens sich am menschlichen Einzelbewusstsein in unterschiedlicher Weise manifestiert, dass Menschen diese sie mit anderen Christen verbindende Grunderfahrung in voneinander unterschiedener Weise beschreiben. Entscheidend ist etwas anderes: Dem sich Gott im Glauben öffnenden Menschen wird ein innerer *Eindruck* der Liebe Gottes zuteil, der ihn seinerseits anregt, Gottes Liebe in der Verehrung Gottes und der Zuwendung zum Nächsten *Ausdruck* zu verleihen. Die Fassetten dieses Ausdrucks sind ihrerseits – in einem engeren Sinne – Frucht des Heiligen Geistes: Liebe, Freude, Friede, Langmut ... (Gal 5, 22f).

Wenn Wesleys primäres Interesse auch der Grunderfahrung des Glaubens galt, so konnte er gleichwohl, schon von seiner ausgiebigen Verkündigungs- und seelsorgerlichen Erfahrung aus, die Tatsache nicht ausblenden, dass Menschen auf das innere Wirken des Heiligen Geistes auf »außergewöhnliche« Weise reagierten. Gerade dort, wo Menschen sich in besonderer Weise als gebunden und verloren erfuhren, konnte Wesley ergreifende Reaktionen auf das Wirken des Geistes beobachten. Für Wesley handelt es sich bei den in seinem Tagebuch immer wieder beschriebenen körperlichen und emotionalen Phänomenen um Anzeichen, die das Eigentliche, nämlich das Erfülltwerden mit der Liebe Gottes, *begleiten* (können), aber nicht zu *begründen* oder zu *beweisen* vermögen. Das entscheidende Kriterium dafür, dass ekstatische Phänomene Reaktion nicht auf rein seelische Vorgänge, sondern auf das Wirken des Heiligen Geistes sind, ist die sichtbare Frucht des Heiligen Geistes, also eine den Geboten entsprechende veränderte Lebensführung. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass noch so spektakuläre Manifestationen keinen Anspruch auf Anerkennung als Wir-

ken des Heiligen Geistes haben, sofern eine erkennbare Neuorientierung des Betroffenen am biblischen Wort ausbleibt.

Insgesamt bemühte sich Wesley um eine ausgewogene Beurteilung außergewöhnlicher Phänomene, die vor allem in den Anfangsjahren der methodistischen Bewegung seine und die Verkündigung anderer Prediger begleiteten. Es galt, sie weder zu fördern noch zu unterdrücken, vielmehr im gegebenen Fall zu prüfen, ob die Phänomene geistlichen, natürlichen oder satanischen Ursprungs sind bzw. eine Mischung daraus.⁴ Der Aspekt der Unterscheidung ist Wesley also von jeher wichtig gewesen, weshalb er pauschalen Urteilen (positiver wie negativer Art) weniger abgewinnen konnte als viele seiner v. a. theologischen Zeitgenossen. Als grundlegend galt ihm vielmehr die Einsicht, dass außergewöhnliche Geistwirkungen ihren Zweck nicht in sich selber haben, sondern auf das Geschenk der Liebe Gottes bezogen sind, in der alle Geistmanifestationen ihre Quelle und Norm haben.⁵ Allerdings muss man, in historischer Hinsicht, auch sagen, dass dieser Grundsatz sich zwar theologisch als plausibel erweist, er an »Praktikabilität« aber zu wünschen übrig ließ, wie Wesley selber z. B. in der Auseinandersetzung mit George Bell erleben musste.⁶

Methodistische Identität ist eng verwoben mit der Frage nach der Frucht des Geistes, die in der Erfahrung der geistlichen Erneuerung (Wiedergeburt) und beständigen Nachfolge (Heiligung) persönlich zugeeignet und in sozialer Verantwortung bewährt wird. Die charismatische Erneuerungsbewegung akzentuiert hier etwas anders, ohne dass daraus notwendig ein Widerspruch zu so verstandener methodistischer Identität besteht. Sie tendiert stärker dahin, die von Wesley und der Erweckungsbewegung hervorgehobene Grunderfahrung schon vorauszusetzen, ohne sie damit abzuwerten.⁷ Das Thema der charis-

4 Dies waren die Grundmöglichkeiten, mit denen Wesley rechnete; vgl. Works, Bd. II, 519 (Tagebuch 25. November 1759).

5 Vgl. Albert Outler, John Wesley a Theologian – Then and Now, in: Methodist History 12/4 (1974) 79.

6 George Bell nahm für sich selbst eine besondere Inspiration des Heiligen Geistes in Anspruch und kündigte die Wiederkunft Christi für den 28. Februar 1763 an. David Hampton schreibt im Blick auf Wesleys zögerndes Verhalten gegenüber Bell: 'Bell's case shows just how difficult it was for Wesley, given his assumptions about the way God acted in the lives of humble people, to make a judgement between what he considered a legitimate expression of Methodist piety and what was indefensible enthusiasm'; Methodism. Empire of the Spirit, New Haven/London 2005, 39.

7 Wenn ich mich im Folgenden auf Autoren der charismatischen Bewegung beziehe, die nicht in der methodistischen Tradition stehen, dann trage ich zum einen der Tatsache Rechnung, dass die charismatische Bewegung innerhalb der deutschsprachigen EmK nicht mit profiliert theologischen Schriften in Erscheinung getreten ist, und erkenne zugleich an, dass das theologische Gespräch innerhalb der charismatischen Bewegung denominationelle Grenzen gerade zu überwinden bemüht ist.

matischen Erneuerung ist freilich ein anderes,⁸ nämlich die Neubesinnung auf den in der neutestamentlichen Überlieferung bezeugten Reichtum der Gaben Gottes, der mit dem Abschluss der apostolischen Ära nicht an sein Ende gekommen ist, sondern als Verheißungsgut auch von der gegenwärtigen Christenheit in Anspruch genommen werden darf und soll. Mit dieser Einsicht verbinden sich eine Reihe von Anliegen, die hier nur angedeutet werden können.

Zum einen möchte die charismatische Bewegung deutlich machen, dass jeder Christ, dem die christliche Grunderfahrung zuteil geworden ist, auch – mindestens – ein Charisma erhalten hat. Damit ist bereits im Ansatz jedem Denken in Kategorien, nach denen es ›begabte‹ und ›unbegabte‹ Christen gibt, der Boden entzogen. Die Teilnahme am Leben und auch am Dienstauftrag der Gemeinde ergibt sich nicht primär aus einer Verpflichtung, die z. B. bei der Aufnahme in die Kirche übernommen wurde, sondern aus der Begabung jedes einzelnen Christen durch Gott.

Die charismatische Bewegung entwickelt von daher ein besonderes Interesse an der Frage, wie Christen zur Entdeckung und Entfaltung ihrer Gaben geholfen werden kann. Die Tatsache, dass Charismen vom Heiligen Geist geschenkt werden, wird nicht als Widerspruch zu der dem Menschen zukommenden Aufgabe verstanden, förderliche Bedingungen für die Ausübung der Gaben zu schaffen. Wichtig wird somit die Frage, wie die in einem Christen mit der Einwohnung Christi angelegte Gabe »geweckt« werden kann, eine Frage, die zum Beispiel mit dem Hinweis auf die Gebetsbitte oder das Handauflegen durch geistliche Leiter geschehen kann.⁹ Ist die Gabe geweckt und damit persönlich angenommen, dann beginnt ein Lernprozess, dessen Länge und Intensität sich nicht vorab bestimmen lässt. Der Hinweis auf den Lernprozess bedeutet nicht, dass die Gabe Gottes »unvollkommen oder schlecht [ist], vielmehr geht es um einen Entwicklungsprozess, der beim Gabenträger einzusetzen hat«¹⁰, der im Umgang mit der ihm geschenkten Gabe Lernerfahrungen macht.

Schließlich möchte die charismatische Erneuerung ihrem Anliegen nach die ganze Vielfalt und den Reichtum der Charismen zur Geltung kommen

8 So kann Siegfried Großmann auf die »christliche Grunderfahrung« nur knapp eingehen, um dann ausführlich die Vielfalt der Charismen der Wirkungen des Heiligen Geistes aufzuzeigen; vgl. *Der Geist ist Leben. Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung*, Wuppertal/Kassel 2 1991, 58ff. Die »christliche Grunderfahrung« wird hier in keiner Weise abgewertet; ihre Entfaltung und Durchdringung in den früheren Erweckungsbewegungen wird vielmehr vorausgesetzt und nicht als Proprium der charismatischen Bewegung verstanden.

9 Heinrich Christian Rust, *Charismatisch dienen. Gabenorientiert leben*, Kassel 2006, 59f.

10 Ebd., 61.

lassen. Die Klassifizierung bestimmter Charismen als mehr oder weniger wertvoll (und folglich mehr oder weniger erstrebenswert) wird abgelehnt. Aus der Tatsache, dass Paulus bestimmten Charismen unterschiedliche Bedeutung zuerkennt (vgl. 1 Kor 14, 5) ergibt sich nicht eine feste Rangordnung der Charismen, vielmehr folgen daraus je spezifische Platzanweisungen im Leben der Gemeinde. Die Unterschiedlichkeit der Gaben wird nicht von vornherein als Konfliktfeld der Gemeindegemeinschaft interpretiert, sondern als Tor »zur Stärkung der Abhängigkeit voneinander und damit zur Einheit des Leibes«.¹¹

Methodistische Identität kann im Gespräch mit der charismatischen Bewegung eine Erweiterung und Vertiefung der in der eigenen Tradition gründenden Anliegen erfahren. Methodistische Theologie hatte von jeher ein ausgeprägtes Interesse an der Heilerfahrung und damit am Vorgang des Empfangs der göttlichen Gnade. Die charismatische Bewegung kann nicht den Anspruch erheben, die christliche Grunderfahrung überbieten zu können, doch kann sie das Interesse an der Gestaltwerdung des Glaubens im Leben von Christen auf die persönliche Frage hin vertiefen, welche Gnadengabe mit der Einwohnung Christi in einem Christen angelegt ist. Der charismatische Ansatz beim Charisma des Einzelnen vermag zudem den zur Nachfolge gehörenden Dienstgedanken positiv zu begründen. Es geht nicht darum, etwas zu tun, um Gott zu gefallen, sondern darum, die in mir angelegte Gabe zur Ehre Gottes und zur Auferbauung der Gemeinde auszuüben und damit meinen Dienst Gott zum Geschenk zu machen.

Von der methodistischen Identität her, die stärker die alle Christen miteinander verbindende Grunderfahrung des Glaubens betont, ist jedoch jeder Tendenz zur Verselbständigung der Gabenausübung gegenüber der christlichen Grunderfahrung zu wehren. Der Wert eines Christen vor Gott (und Menschen) lässt sich durch die besonders ›gelungene‹ oder besonders ›spektakuläre‹ Ausübung von Gaben nicht steigern (folglich auch nicht mindern), weil Anerkennung vor Gott dem Glaubenden um *Christi* willen zukommt. Auch der Eindruck besonderer Gottesnähe darf nicht von der Grunderfahrung des Christseins isoliert werden, insofern die Nähe Gottes zu den Menschen, wie sie in der Einwohnung Christi durch den Glauben erfahren wird, unter den Bedingungen unvollendeten Menschseins nicht mehr überboten werden kann. Gemeinsam sind methodistische und charismatische Frömmigkeit daran zu erinnern, dass das Interesse am menschlichen Empfang der Gnade sachlich stets ein abgeleitetes Interesse ist, abgeleitet nämlich von einem Interesse und einer Sehnsucht nach Gott, der allein den Menschen neuzuschaffen vermag.

11 Ebd., 72.

2.2 Geistleitung und Lebensführung – das persönliche Wirken des Heiligen Geistes

Die frühe methodistische Bewegung um Wesley sah sich immer wieder dem Vorwurf des »Enthusiasmus«, also des Schwärmertums ausgesetzt. Dieser Vorwurf bezog sich nicht zuletzt auf Wesleys Lehre von der »perceptible inspiration«, also der bewussten Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Ebene des menschlichen Einzelbewusstseins. Wesley bestreitet zwar nicht, dass die Inspiration der Apostel, denen wir die heiligen Schriften verdanken, mit dem Tod der Apostel zu einem gewissen Abschluss gekommen sei, doch möchte er zeigen, dass die Zueignung des Heils zu allen Zeiten eine »bewusste Inspiration« des Heiligen Geistes einschließt. Die Tatsache selbst, dass Gottes Geist durch »internal, plainly perceptible whispers«¹² zu Christen redet, wobei nicht unbedingt an Worte gedacht ist, sondern allgemein an einen für den Menschen wahrnehmbaren inneren Eindruck, kann nach Wesleys Überzeugung nicht auf das apostolische Zeitalter eingegrenzt werden.¹³

Der Gedanke der »unmittelbaren« Einwirkung des Heiligen Geistes auf bestimmte Christen lässt Ahnungen von einem unkontrollierbaren Enthusiasmus aufkommen, der sich dem Gehorsam gegenüber der biblischen Überlieferung entzieht und in unannehmbaren religiösen Exzessen endet. Zumindest waren dies die Befürchtungen, mit denen sich Wesley seinerzeit konfrontiert sah. Mit umso größerer Behutsamkeit gilt es diesen ebenso theologisch wie frömmigkeitspraktisch sensiblen Punkt zu interpretieren.

Bereits mit der sachlich ersten Grundaussage Wesleys zu dieser Thematik wird einem sich auf Sonderoffenbarungen stützenden und folglich elitären »Geistchristentum« der Boden entzogen. Die »wahrnehmbare Einwirkung« des Heiligen Geistes ist gerade nicht das Sonderrecht einzelner besonders begabter, sondern sie ist das Privileg aller Christen. Denn was der Heilige Geist den Glaubenden bezeugen möchte, ist nichts anderes als die gerade benannte Grunderfahrung des Glaubens. So meint »perceptible inspiration« seiner Grundbedeutung nach »diejenige Inspiration durch Gottes Heiligen Geist, in der er uns (jeden wahrhaft Glaubenden) mit Gerechtigkeit und Friede und Freude, mit Liebe zu ihm und allen Menschen erfüllt«.¹⁴ Der Begriff bezeichnet bei Wesley »denjenigen inwendigen Beistand des Heiligen Geistes, der unseren Schwachheiten abhilft, unseren Verstand erleuchtet, unseren Willen

12 Zit. nach Ted Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity. Religious Vision and Cultural Change*, Nashville 1991, 60.

13 Vgl. dazu ebd., 55–61.

14 Works, Bd. XII, 77.

ausrichtet, der uns tröstet, reinigt und heiligt«.¹⁵ Was einige Zeitgenossen Wesleys für die Ausgeburd von »Schwärmertum« und andere Zeitgenossen für das Privileg einiger besonders geistbegabter Christen hielten, bezeichnet bei Wesley gerade kein »außergewöhnliches«, sondern das »gewöhnliche«, weil die Heilserfahrung vergegenwärtigende Wirken des Heiligen Geistes.

Mit diesem erneuten Hinweis auf die christliche Grunderfahrung ist die Frage nach der Bedeutung des Heiligen Geistes in Fragen der persönlichen Lebensführung noch nicht beantwortet. Wesley rechnete sehr konkret damit, dass Gott Menschen in persönlicher Weise führt; interessanterweise stehen seine diesbezüglichen Erfahrungen und Reflexionen allerdings weniger im pneumatologischen Zusammenhang, sondern werden mit der Überzeugung von der göttlichen Vorsehung (Providenz) begründet. In dieser Zuordnung spiegelt sich Wesleys Anliegen, die Lehre vom Heiligen Geist ganz von der für den Menschen erfahrbaren barmherzigen Zuwendung Gottes her zu bestimmen und menschlichen Einzelinteressen (wie sie in Fragen der persönlichen Geistleitung durchschimmern) keinen zu großen Raum zu geben. Wo Wesley daher theologisch über die Leitung durch den Heiligen Geist in Fragen des alltäglichen Lebens nachdenkt, da fällt dieses Nachdenken weniger »praktikabel« – damit aber auch weniger schematisch – aus, als wir uns das vielleicht manchmal wünschten. Das folgende, etwas längere Zitat bietet gleichwohl Aufschluss über Wesleys Zugang zur Frage individueller Lebensführungen.

Wie führt der Geist Gottes seine Kinder dahin, diese oder jene konkrete Handlung auszuführen? Kannst du dir vorstellen, dass dies nur durch einen blinden Impuls erfolgt? Indem er dich dazu bewegt, es zu tun, und du weißt nicht warum? Nicht doch. Er führt uns mit unseren Augen mindestens ebenso sehr wie mit der Hand; und durch Hitze ebenso wie durch Licht. Er zeigt uns den Weg, den wir gehen sollen, und er regt uns an, ihn zu gehen. Zum Beispiel: Hier ist ein Mann, der dabei ist, vom Hunger dahingerafft zu werden. Wie werde ich »vom Geist geführt«, sein Los zu erleichtern? Erstens dadurch, dass Er [der Heilige Geist] mich davon überzeugt, dass es der Wille Gottes ist, dass ich es tue; und zweitens dadurch, dass Er mein Herz mit Liebe zu diesem Menschen erfüllt. Sowohl das Licht als auch die Hitze sind Gaben Gottes; sie werden in mir bewirkt durch denselben Geist, der mich führt, durch sein Überzeugen wie durch seine Liebe, die mich hingehen und jenen Mann speisen lässt. Dies ist die klare, rationale Erklärung, wie der Geist gewöhnlicherweise führt.¹⁶

Wesleys Überlegungen zur persönlichen Führung durch den Heiligen Geist erscheinen wiederum als eng bezogen auf die soteriologische Grunder-

15 Works, Bd. IX, 91.

16 Works, Bd. VIII, 188.

fahrung des Christseins. Der Heilige Geist vermittelt die *Identität* und die *Gegenwart* Gottes in eine konkrete Situation hinein. In seiner Identität als der aus grundloser Barmherzigkeit Liebende überzeugt Gott den Menschen, bestimmte, in Übereinstimmung mit seinem offenbarten Wort stehende Dinge zu tun. Als der in Liebe Gegenwärtige erfüllt Gott das Herz des Glaubenden und befähigt ihn damit, das als richtig Erkannte auch zu tun.

Im Spannungsfeld von Gottesgegenwart und menschlicher Einzelerfahrung arbeitet sich Wesley vorsichtig vom Pol der Gottesgegenwart her vor. Denn soviel ist gewiss: Die Gegenwart Gottes ist wesentlich *transformative* Gegenwart. Die Liebe Gottes kann nicht anders empfangen werden als dadurch, dass ihrem kraftvollen Wirken Raum im eigenen Leben gegeben und so die eigene Existenz als Dasein für andere ausgerichtet wird. Indem Wesley Begriffe wie »überzeugen« und »erfüllen«, »Licht« und »Hitze«, »Wille Gottes« und »Liebe Gottes« einander zuordnet, weist er darauf hin, dass diese Begriffe nur dann angemessen verstanden werden, wenn sie in ihrer Hinordnung auf den jeweils anderen Begriff gedeutet werden. »Übernatürliche« Erkenntnis ist ihrem Grund nach Einsicht in den heiligen Liebeswillen Gottes, der auf Lebenssituationen ein neues Licht fallen lässt. Das Erfülltwerden mit der Liebe Gottes wiederum bezeichnet die zunehmend tiefere Gleichgestaltung mit dem Willen Gottes, nicht eine religiös gedeutete Gefühlsaufwallung, die ohne nachhaltige Wirkungen wieder verfliegt.

Wesley bestreitet nicht, dass die menschliche Lebenswirklichkeit jedem Einzelnen eine Fülle von Entscheidungen abverlangt. Gegenüber der Variabilität geschichtlicher Einzelerfahrungen verweist Wesley jedoch auf das, was dem Geist wesentlich eigen ist, nämlich die erleuchtende und zur Tat bewegende Liebe Gottes im Herzen zu vergegenwärtigen.¹⁷ Viele in Entscheidungssituationen sich stellende Einzelfragen bleiben damit unbeantwortet, diese bewusste Zurückhaltung hilft jedoch, den Blick klar zu halten für das, was sich situationsübergreifend von der christlichen Grunderfahrung her aussagen lässt: Was immer ich den Eindruck habe tun zu müssen, es darf dem offenbarten Wort Gottes nicht widersprechen, denn Gott kann sich selber nicht widersprechen. Wenn Christen daher Träume und Visionen empfangen, sind diese stets zu beurteilen an dem, was die Bibel als Weisung für das Leben aus dem Geist vorgibt. Ihnen eignet keine größere Bedeutung oder Vollmacht, nur weil sie dem Betroffenen »eindrücklicher« erscheinen. Besondere Wirkungen des Heiligen

17 In der Praxis allerdings gab Wesley in kritischen Situationen durchaus dem Impuls nach, Gottes Willen noch genauer erforschen zu wollen. Er nahm dafür zu den fragwürdigen, an magisches Verständnis grenzenden Praktiken wie dem »blinden« Aufschlagen der Bibel an irgendeiner Stelle sowie dem Werfen des Loses Zuflucht. Darin wird er uns heute kaum Vorbild sein können.

Geistes sind zudem nicht gleichzusetzen mit dem »gewöhnlichen«, das Heil zueignenden Wirken des Geistes, sie können dies begleiten oder auch nicht.

Die charismatische Bewegung ist, darin der frühen methodistischen Bewegung nicht unähnlich, in starkem Maße eine Seelsorgebewegung. Die Fragen der Menschen, die in einer komplexer werdenden und sich immer weiter pluralisierenden Welt ja nicht ab-, sondern zunehmen, werden hier außerordentlich ernst genommen. Die Verheißung, dass Gott alle Tage unseres Lebens bei uns ist, wird nicht lediglich zugesprochen, sondern gewinnt Gestalt in einer Fülle von seelsorgerlichen Angeboten, die Glaubenshilfe als Lebenshilfe anbieten. In diesem Zusammenhang werden bestimmte Charismen wichtig, die Gott schenkt, um in die konkrete Lebenswirklichkeit von Menschen – wegweisend, ermutigend, kritisch – hineinzusprechen. Zu denken ist hier an die prophetische Rede, das Weisheitswort und das Wort der Erkenntnis. Scharfe Abgrenzungen dieser – miteinander verwandten – Gaben sind, schon aufgrund der Tatsache, dass ihre Praxis im Neuen Testament nur in Andeutungen erwähnt wird, nicht möglich. Deutlich ist jedoch, dass in ihnen ein Dienst Gottes für den Menschen sichtbar wird, der belegen kann, dass Gott auch die »Kleinigkeiten« des Lebens nicht verborgen sind. Das Wort der Weisheit wird offenbar vor allem in besonders herausfordernden Lebenssituationen geschenkt und erweist sich dann als das eine schwierige Situation lösende Wort. Es trifft, so Siegfried Großmann, »das Problem ganz genau, löst eine gespannte Atmosphäre auf oder bringt eine lange, fruchtlose Diskussion an ihren entscheidenden Punkt«.¹⁸ Das Wort der Erkenntnis scheint noch stärker auf die jeweilige Situation eines Menschen zu zielen, dessen Umstände, Zweifel und Fragen durch eine auf die konkrete Situation zugespitzte Aussage hin aufgedeckt, erhellt, in einen größeren Zusammenhang eingeordnet oder im Hinblick auf Gottes Absichten interpretiert werden. Es ist offensichtlich, dass die genannten Gaben, verantwortungsvoll ausgeübt, eine befreiende Wirkung entfalten können, dass sie aber, in unreifer Weise angewendet, großen Schaden anrichten können. Charismatische Theologen übersehen die mit der geübten Praxis gegebenen Gefahren nicht, nehmen aber zu Recht auch hierfür den Grundsatz in Anspruch, dass der Missbrauch den rechten Gebrauch nicht aufhebt und die in die Gemeinschaft der Glaubenden eingebettete und einer Prüfung zugängliche Ausübung dieser Gaben durch geistlich reife Christen der beste Weg ist, zu einer verantwortlichen Praxis zu gelangen.

In der methodistischen Tradition wurde Fragen der persönlichen Lebensführung von jeher eine große Bedeutung zugemessen. Dabei wurde der Heilige Geist vor allem als Ausleger des biblischen Christuszeugnisses verstanden, in

18 Siegfried Großmann, *Der Geist ist Leben*, 97.

dem der Gemeinde die Leitlinien einer gottgefälligen Lebensführung zugänglich sind. Fragen der sittlichen Lebensgestaltung waren in starkem Maße – vielleicht in zu starkem Maße – Gegenstand von Lehre und Verkündigung. Zugleich kann davon ausgegangen werden, dass die frühen Kleingruppen (die »Klassen«) Probleme der individuellen Lebensführung thematisiert und von der Bibel her um Wegweisung gerungen haben. Dieser stark an den Grundaussagen der Bibel orientierte Seelsorgeansatz musste in dem Maße an Plausibilität verlieren, in dem die historisch-kritische Forschung die Abständigkeit der biblischen Texte zu unserer Lebenswelt bewusst machte und in der Interpretation zunächst nach der Intention des ursprünglichen Autors fragte. Die »geistliche« Schriftlesung hatte ihren Platz an der Seite der historischen Auslegung zu finden oder aber zu weichen. Mit der Auflösung der Kleingruppenstruktur der Gemeinden ging freilich ein wichtiger Raum für die primär geistlich-seelsorgerliche Anwendung der biblischen Texte auf persönliche Lebensfragen verloren.

Zudem war die methodistische Tradition dem reformatorischen Verständnis vom Predigtamt darin gefolgt, dass der prophetische Dienst einfach mit der – vornehmlich in der Predigt sich ereignenden – Wortverkündigung identifiziert wurde. Damit ist dem Charisma der Prophetie sein kritisches Potential gerade auch gegenüber der Lehre und Verkündigung genommen worden. Es ist erfreulich, dass in neuerer Zeit die Frage des prophetischen Dienstes auch in der theologischen Diskussion neu bedacht worden ist. So hat die internationale methodistisch/römisch-katholische Dialogkommission in einem ihrer Berichte darauf hingewiesen, dass der prophetische Ruf nicht »auf der Zustimmung offizieller Autoritäten oder der Annahme durch das ganze Volk Gottes« beruht, sondern den Anspruch erhebt, »direkt von Gott bevollmächtigt zu sein«.¹⁹ Der Kommission zufolge muss die »Schwierigkeit, prophetische Worte »abzuwägen« oder zu »unterscheiden«, ... anerkannt werden. Aber das sollte nicht die Herausforderung abschwächen, auf prophetische Stimmen zu hören«.²⁰ Die notwendige Prüfung prophetischer Rede gemäß der »Analogie des Glaubens« (Röm 12, 6) kann nicht Aufgabe eines einzelnen Amtsträgers sein, sondern ist in einem die ganze Gemeinde repräsentierenden *kollegialen* Leitungsgremium zu vollziehen, das zumindest nach methodistischem Verständnis als – die Kategorien ordiniert/nichtordiniert übergreifender – Kreis von »Ältesten« zu verstehen ist.

19 Das Wort des Lebens. Eine Erklärung zu Offenbarung und Glauben (1996), in: Dokument wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 3, hrsg. Harding Meyer u. a., Paderborn/Frankfurt am Main 2003, 488.

20 Ebd., 489.

Weil es zur methodistischen Identität gehört, Glauben und Leben in ihrem mit dem Lebensweg Jesu gegebenen fundamentalen wechselseitigen Zusammenhang zu sehen, weil der Glaube nicht lediglich ein Akt der Anerkennung von Tatsachen, sondern eine Lebensbewegung ist, deshalb kann methodistische Identität sich dadurch bereichern lassen, dass sie sich solchen Charismen öffnet, durch die Gott einzelne Bereiche und konkrete Situationen des Lebens für seinen Willen erschließt. Das lebensweltliche Dasein von Christen ist der Fürsorge Gottes nicht entzogen, sondern liegt offen vor ihm. Wo Gott sich im Hinblick auf Entscheidungen und Überlegungen vernehmbar machen möchte, da sollten wir seinem sehr konkreten – manchmal peinlich konkreten – Reden das Ohr nicht verschließen.

Das Wort von der peinlichen Konkretheit des Redens Gottes weist bereits auf die seelsorgerliche Sensibilität hin, die stets und in besonderem Maße dort gefordert ist, wo Gottes Reden mit sehr konkreten situativen Bezügen verbunden wird. Es legt sich nahe, gerade angesichts der hierfür geschenkten Gaben verantwortlich über den Ort und Rahmen von Erkenntnis- und Weisheitsworten sowie prophetischem Reden nachzudenken. Ihren rechten Ort werden solche Gaben am ehesten dort finden können, wo die Mitglieder und Freunde einer Gemeinde möglichst oft und in möglichst vielfältiger Weise zusammenkommen, wenn es also nicht nur den gemeinsamen Gottesdienst, sondern auch verbindliche Kleingruppen, nicht nur die Bibelbetrachtung, sondern auch das persönliche Gespräch zu Lebensfragen gibt.

Zugleich kann der Ansatz der methodistischen Tradition, der stärker Gottes allen Christen gemeinsam geltende Ordnungen zum Leben betont, sich als orientierend für die charismatische Praxis erweisen. Es muss gerade dort, wo es um Fragen der auf Menschen oder Situationen zugespitzten Erkenntnis geht, deutlich werden, dass Gottes Geist nicht ein Geheimwissen offenbart, das in keinem erkennbaren Bezug zum Weg der Gemeinde Jesu in dieser Welt steht. Jede tiefere Erkenntnis hat sich an ihrem erkennbaren Bezug zur Grunderkenntnis der Liebe Gottes in Jesus Christus als geistgewirkt auszuweisen. Auch der Träger bestimmter Charismen sollte sich nicht an dem Ziel orientieren, seine Gabe immer »effektiver«, eindrucklicher und bewundernswerter auszuüben, sondern einzig daran, immer tiefer in Christus eingewurzelt zu sein und immer mehr umgestaltet zu werden in sein Bild. Die Liebe Christi ist unvereinbar mit der Tendenz, aus dem Geschenk einer Gnadengabe Machtansprüche gegenüber anderen Menschen ableiten zu wollen, und sei es in noch so »geistlicher« Weise. Die Ausübung von Charismen, die den individuellen Lebensweg von Menschen mit dem Anruf Gottes in Verbindung bringen, erweist sich als geistgewirkt darin, dass sie die Abhängigkeit des Betroffenen von *Gott* stärkt, ihn aber nicht in persönliche Abhängigkeit von geistlichen Leitern führt.

Ein letzter Punkt: Seine tiefe Abhängigkeit von Gott bedeutet kein Weniger, sondern ein Mehr an Personalität für den Menschen. Deshalb schließt die Bindung an Gott die Freiheit des Menschen auch nicht aus, sondern setzt sie vielmehr in Kraft. Einweisung in christliche Lebensführung bedeutet daher Berufung und Ermöglichung zu einem Leben in Freiheit, denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor 3, 17). Es besteht von daher ein Unterschied zwischen der – geistlich gesunden – grundsätzlichen Offenheit für Gottes führendes und korrigierendes Reden und einer – krankhaften – Abhängigkeit von immer wieder neu eingeforderten Erkenntnisworten, die den Mut zur tapferen Entscheidung in persönlicher Verantwortung verkümmern lässt. Geistliche Leiterschaft erweist ihre Kompetenz auch darin, dass sie einer spirituellen Bedürfniskultur nicht einfach nachgibt, sondern in umfassender – seelsorgerlicher und lehrhafter – Weise Christen zur Ausbildung eines reifen Charakters ermutigt und anleitet, der das Geschenk der Freiheit im Vertrauen auf Gottes beständige Gegenwart anzunehmen bereit ist.

2.3 Das »unmittelbare« Einwirken des Heiligen Geistes

Umgangssprachlich wird eine Erfahrung als *unmittelbar* oder *direkt* bezeichnet, wenn zwischen dem Subjekt der Erfahrung (z. B. Gott) und dem Rezipienten der Erfahrung (also dem Menschen) kein äußerliches Vermittlungsmoment steht. Gedacht ist häufig an spontane, durch äußere Umstände weder induzierte noch über sie vermittelte Eindrücke auf das »Innere« des Menschen, denen dann gerade um ihrer Unmittelbarkeit willen ein besonderer Rang zugebilligt wird. Als vermittelte bzw. indirekte Erfahrung wird im Gegensatz dazu die »Erfahrung als« verstanden. Das bedeutet, dass ein der äußeren Welterfahrung zugehöriger und damit den äußeren Sinnen zugänglicher Vorgang oder Eindruck *als* Erfahrung Gottes gedeutet wird, so dass das Wahrnehmen einer Person, einer Abbildung oder eines Gegenstandes als Manifestation der Gegenwart Gottes interpretiert wird. Ein gängiges Beispiel für diese Kategorie ist die Erfahrung der Gegenwart eines hilfreichen Menschen, der mir in meiner notvollen Situation *als* Beistand Gottes deutlich wird.

Im theologischen Sprachgebrauch wird das vermittelte Wirken des Heiligen Geistes normalerweise in Verbindung gebracht mit der Anerkennung von »Gnadenmitteln«, also solchen von Gott eingesetzten, aber vom Menschen zu vollziehenden Ritualen und Praktiken, für die Gott die Verheißung seiner Gegenwart gegeben hat. Im Unterschied dazu wird der Anspruch unmittelbarer Geisteinwirkung (bzw. »Inspiration«) in der Regel mit Personen oder Gruppen verbunden, die für sich in Anspruch nehmen (oder denen unterstellt wird), für den Verkehr mit Gottes Geist keinerlei äußerer, d. h. welthafter Vermittlungsvollzüge zu bedürfen.

Die Besinnung auf Wesleys Eingehen auf diese – nur scheinbare – Alternative kann helfen, Engführungen zu überwinden und Einseitigkeiten zu vermeiden. In seinen unter Aufnahme der empiristischen Erkenntnistheorie gewonnenen Überzeugungen begegnet uns ein Ansatz, der sowohl die Entgegenstellung als auch die Über- bzw. Unterbewertung von vermittelter oder unvermittelter Gotteserfahrung zu vermeiden sucht. Um dies zu erkennen, ist es notwendig, zunächst die zentralen Begriffe in ihrer Bedeutung zu präzisieren.

Zunächst ist klarzustellen, dass der Begriff »immediate« (unvermittelt) bei Wesley gerade nicht eine Erfahrung bezeichnet, die *sine mediis* (ohne Vermittlungsinstanzen) zustande kommt. Bezeichnet ist hiermit vielmehr der Aspekt der *Gleichzeitigkeit* mit dem im Heiligen Geist gegenwärtigen Herrn Jesus Christus in der Gotteserfahrung. Der Begriff »immediate« setzt also implizit bei der geschichtlichen Tatsache ein, dass unsere Erfahrung der Gegenwart des auferstandenen Jesus sich von der Erfahrung der Gegenwart des irdischen Jesus, wie sie die ersten Jünger machen konnten, unterscheidet. Sie ist keine Erfahrung des Tastens der äußeren Sinne, sondern eine geistliche Erfahrung, insofern der Heilige Geist Christus in den Kategorien von Raum und Zeit, an die der Auferstandene selbst nicht gebunden ist, vergegenwärtigt.

Die Erfahrung der Liebe Gottes vollzieht sich damit kraft der Einwirkung des Heiligen Geistes so, »als ob du vor tausendsiebenhundert Jahren gelebt hättest«, wie Wesley schreibt.²¹ Wird das Wirken des Heiligen Geistes als *unmittelbar* charakterisiert, dann ist damit hingewiesen auf seine die irdischen Begrenzungen von Raum und Zeit transzendierende (überschreitende) Wirkungsweise, die den Glaubenden in eine Begegnung mit Christus und in ihm mit der Liebe Gottes bringt, in die nichts Trennendes mehr hineinragt: 'God, a Spirit, acts upon you as a spirit'.²² Die Bezeichnung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes als *unmittelbar* weist somit auf eine Glaubenswahrheit hin: Gott ist mir im Geist näher, als irgendein Element seines Schöpfungswerkes mir das je sein könnte. Wenn Gott sich mit dem Menschen verbindet, dann vermag sich nichts Trennendes zwischen ihm und den von ihm Angeredeten zu stellen. Mit dem Begriff »unmittelbar« ist soweit über die mögliche Einschaltung (oder Ausschaltung) mittlerer Instanzen, seien dies Personen, Gegenstände oder Handlungen, überhaupt noch nichts gesagt.

Was aber ist dann mit der Vorstellung vom »mittelbaren« Wirken des Heiligen Geistes verbunden? Auch dieser Begriff wird von Wesley in einer Weise bestimmt, mit der die landläufige Entgegensetzung von vermittelter

21 Vgl. Works, Bd. VIII, 107.

22 Ebd.

und unvermittelter Gotteserfahrung unterlaufen wird. Wesley zufolge vollzieht sich *alle* unmittelbare Gotteserfahrung – unmittelbar im gerade skizzierten Sinne verstanden – auf sinnlich *vermittelte* Weise. Dieser Gedanke wird erst verständlich, wenn man sich Wesleys Modifikation des seinerzeit vorherrschenden erkenntnistheoretischen Empirismus verdeutlicht, demzufolge Erkenntnis dem Menschen zugänglich wird über die Wahrnehmung seiner Sinnesorgane, die durch die reflektierende Tätigkeit der Vernunft interpretiert und damit zur Erfahrung verdichtet wird.²³ Wesley sieht den Menschen nun nicht lediglich mit Sinnen zur Erfassung äußerer Eindrücke (wie Geruch und Geschmack) ausgestattet, sondern auch mit »geistlichen Sinnen« (spiritual senses), die ihn dazu befähigen, die Wirkungen des Heiligen Geistes zu empfangen und im Horizont des biblischen Zeugnisses zu deuten. Die Gnade, so Wesley, ist »für das Herz ebenso wahrnehmbar, wenn sie es festigt, erfrischt, reinigt und ihm die Liebe Gottes eingießt, wie sinnlich wahrnehmbare Gegenstände es für die Sinnesorgane sind.«²⁴ Die innere geistliche Wahrnehmung beschreibt somit die der göttlichen Zuwendung zum Menschen entsprechende Weise menschlicher Wahrnehmung. Was dabei wahrgenommen wird, ist freilich nicht der *modus operandi*, nicht die Wirkweise, in der Gottes Geist auf das menschliche Bewusstsein einwirkt, sondern die Wirkungen selbst, die der Heilige Geist mitteilt, nämlich Vergebung der Sünden und Friede mit Gott.²⁵

Wenn nun aber alle Wirkungen des Heiligen Geistes sinnlich vermittelt sind, was bedeutet dies im Blick auf Bedeutung und Notwendigkeit äußerlicher Gnadenmittel? Werden diese damit verzichtbar? Wesley lag nichts ferner als diese für ihn nun durchaus schwärmerische Schlussfolgerung. Allerdings ist theologisch fein zu unterscheiden: Die Wahrnehmung der »geistlichen« Sinne ist bei Wesley einerseits auf die allgemeine Wahrnehmung der »natürlichen« Sinne *bezogen*, andererseits jedoch nicht von ihnen *abhängig*. Das bedeutet: *Wie* Gott sich beim Menschen zur Erfahrung bringt, steht in seiner Macht und seinem Belieben. Dabei ist der letztere Begriff – von mir – mit Bedacht gewählt. Denn Belieben meint nicht Willkür, sondern weist hin auf das Treueverhältnis Gottes gegenüber dem Menschen, das für diesen als liebende Zuwendung erfahrbar wird. Gott bindet sich also in seiner Identität und Gegenwart als

23 Zu Wesleys Erkenntnistheorie vgl. Rex Matthews, 'With the Eyes of Faith'. Spiritual Experience and the knowledge of God in the Theology of John Wesley, in: Theodor Runyon, Wesleyan Theology Today. A Bicentennial Theological Consultation, Nashville 1985, 406–415; ferner Richard Brantley, Locke, Wesley and the Mode of English Romanticism, Gainesville 1984.

24 Theodor Runyon, Die neue Schöpfung, 169.

25 '[B]y the operations of the Spirit, I do not mean the manner in which he operates, but the graces which he operates in a Christian'; Works, Bd. XIV, 355.

liebender Gott an bestimmte kirchliche Kernpraktiken²⁶ (Wesley selbst spricht von »Gnadenmitteln«), für deren Gebrauch Gott dem Menschen verheißt: Ich will dir darin begegnen. Gott bindet sich nicht an bestimmte kirchliche Kernpraktiken, weil er in irgendeinem Verpflichtungsverhältnis steht, sondern er schafft aus freier Güte welthafte »Räume« seiner verheißungsvollen Gegenwart.

Die persönliche Kommunikation Gottes mit dem Menschen ist somit eingewoben in ein Netz kirchlicher Kernpraktiken, die der Christ in Anspruch zu nehmen eingeladen ist. Dabei gewinnt die Kommunikation für den Glaubenden gerade dadurch an erhellender und lebensbestimmender Kraft und Klarheit, wenn die Gnadenmittel gerade in ihrer Vielfalt in Anspruch genommen werden. Denn während einige Gnadenmittel, wie die Begegnung in Kleingruppen, persönliche Zeiten des Betens und Fastens sowie das bewusste Aufmerken auf den Willen Gottes, den Glaubenden mehr für die *Gegenwart* Gottes öffnen, erschließen andere Gnadenmittel, wie das Abendmahl, das Studium der Bibel sowie der Gebrauch traditioneller Gebete und Gesänge, stärker die *Identität* Gottes.²⁷ Das bewusste Sich-Einlassen auf die Vielfalt der Weisen, in denen Gott uns begegnen möchte, bewahrt vor einem Abgleiten in Einseitigkeiten, während die Orientierung vor allem an meinen eigenen Bedürfnissen und Wünschen dazu führen kann, dass ich letztlich nur noch mir selber begegne.

Zweierlei wird an diesen Ausführungen deutlich. Zum einen verbergen sich hinter der Entgegenstellung von mittelbarer und unmittelbarer Gotteserfahrung einer Reihe von Missverständnissen. Wenn Gott sich beim Menschen zur Erfahrung bringt, dann hat dieses Begegnungsgeschehen per se eine mit geschöpflichen Mitteln nicht zu überbietende Direktheit bzw. Unmittelbarkeit. Weil aber der Mensch nicht Gott, sondern Geschöpf ist, deshalb ist ihm die unmittelbare Gegenwart Gottes immer nur in – geschöpflich – vermittelter Weise zugänglich. Damit ist gemeint, dass Gottes Gegenwart sich über den Eindruck der menschlichen Sinne mitteilt, wobei Wesley vom Vorhandensein sowohl äußerer als auch innerer Sinne ausgeht. Als Schöpfer aller Dinge – und nicht nur des Geistes im Unterschied zum Körper – nimmt Gott für die Kommunikation mit den Menschen in der Regel alle Sinne in Anspruch. So kann Wesley von inneren Eindrücken beim bzw. während des Gebets sprechen,²⁸ und Gleiches ist für alle Gnadenmittel anzunehmen. Gott verbindet innere Eindrücke mit den durch menschliche Handlungen induzierten äußeren

26 Ich übernehme diesen Begriff von Reinhard Hütter, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997.

27 Zu dieser Unterscheidung vgl. Henry Knight, The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace, Lanham/London 1992.

28 Vgl. Works, Bd. IX, 91.

sinnlichen Eindrücken. Das ist die »gewöhnliche« Weise göttlichen Kommunizierens. In Gottes Souveränität steht es freilich, so er es will, einen inneren Eindruck zu erzeugen, der nicht mit einem äußeren Eindruck verbunden ist. Wesley hält dies zu Recht grundsätzlich für möglich, erachtet es jedoch nicht als den Regelfall. Damit scheint dem Grundsatz, dass Gottes inneres Wirken am Menschen auf dessen äußere Sinne bezogen, aber nicht auf sie angewiesen ist, in angemessener Weise entsprochen.

Zum anderen wird deutlich, dass die Gotteserfahrung im Grundsatz in einen ekklesiologischen Kontext eingerückt wird. Wer Gott *unmittelbar* erfahren möchte, braucht die Vergleichzeitigung mit dem auferstandenen Herrn, der in der Gemeinde als gegenwärtig erfahrbar ist. Insofern sind in der Gotteserfahrung das personale und das soziale (bzw. ekklesiale) Moment gleichursprünglich: Die befreiende Erfahrung des Heiligen Geistes geht einher mit der Aufnahme in die Gemeinschaft der Glaubenden (in der geschichtlichen Gestalt einer konkreten christlichen Gemeinschaft). Diese soziale Dimension ist von der persönlichen Dimension der Glaubenserfahrung nicht ablösbar.

Die charismatische Bewegung hat von der Pfingstbewegung ein gewisses Interesse am »unmittelbaren« Wirken des Heiligen Geistes geerbt, was zumeist als Gegensatz zum kirchlich vermittelten Wirken des Geistes gesehen wurde. Dabei ging es nicht darum, eine vermittelte Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu verneinen, sondern vor allem darum, den Erwartungshorizont im Hinblick auf Gottes Möglichkeiten, mit dem Menschen zu kommunizieren, zu erweitern. Die Betonung, dass Gott auch durch Träume, Visionen und Auditionen Menschen zu erreichen vermag, schien primär gegen eine rationalistische Verengung des westlich-modern denkenden Vernunftbegriffs gerichtet zu sein, demzufolge Gott nicht direkt in den von ihm gesetzten Ursache-Wirkungs-Zusammenhang eingreift. Das Insistieren auf die Möglichkeit direkter Geistwirkungen stand damit im Kontext der Frage der Möglichkeit von Wundern überhaupt.

In ihrer weiteren Entwicklung bis in die Gegenwart hat die charismatische Bewegung in der Frage der göttlichen Kommunikation in dieser Welt zu einer weithin ausgewogenen Beurteilung gefunden. Dazu dürfte die konsequent gemeindeorientierte Ausrichtung beigetragen haben, die auch in der Selbstbezeichnung »Geistliche Gemeindeerneuerung« zum Ausdruck kommt. Als primärer Ort der Geisterfahrung ist die Gemeinde anzusehen, ihren Gottesdienst und ihre Leitungsstrukturen gilt es in solcher Weise zu gestalten, dass Gottes Geist in der Vielfalt seiner Wirkmöglichkeiten erfahrbar wird. Dabei lässt sich die *Praxis* der Ausübung der Charismen durchaus im Sinne der oben skizzierten Überlegungen Wesleys verstehen. Gottes unmittelbare Gegenwart kann für Geschöpfe immer nur in kreatürlich vermittelter Weise empfangen

und weitergegeben werden.²⁹ Dies gilt für das Wort der Verkündigung, weshalb – bereits in altreformatorischer Sicht – der Gemeinde der Auftrag zur Prüfung der Lehre zukommt. Das Gleiche gilt aber auch für prophetische Worte und Worte der Erkenntnis, die – das hat eine nüchterne charismatische Theologie stets betont – der Prüfung durch die Gemeinde, in der Regel in Gestalt geistlicher Leiter, zu unterziehen sind. Prophetische Erkenntnis kann sich mit den Elementen ihrer menschlichen Wahrnehmung vermengen, sie kann auch am falschen Ort oder zu den falschen Leuten gesagt werden. Deshalb bedürfen auch die durch geistliche Sinne vermittelten Eindrücke der Beurteilung (1 Kor 14, 29).

In dem Bestreben, die Vision einer charismatischen Erneuerung mit der Tradition der je eigenen Kirche zu verbinden, ist die charismatische Bewegung sogar zu einer neuen Wertschätzung sakramentaler Handlungen gelangt. Das scheint von einem starken pneumatologischen Ansatz her auch nur konsequent. Wenn Gottes Geist frei ist zu wirken, wo und wann er will, dann muss er auch frei sein, in den Sakramenten und anderen kirchlichen Gnadenmitteln zu wirken. Freilich ist dies lediglich eine Minimalaussage; von Wesley her wird man mehr als dies sagen können und wollen: Gott hat sich in seiner Freiheit herabgelassen, in bestimmten Ordnungen und Handlungen seine Gegenwart zu verheißen. Umgekehrt wird das theologische Verständnis der Sakramente vertieft, wenn diese nicht nur von ihrer (geschichtlichen) Einsetzung durch Jesus her, sondern auch als Ort der geistgewirkten Vergegenwärtigung des auferstandenen Herrn verstanden werden.

So vermag auch in diesem Punkt die charismatische Bewegung die methodistische Identität zu bereichern und zu profilieren. Im methodistischen Verständnis von der *gewöhnlichen* Weise der Kommunikation Gottes mit Menschen, die ihm im Glauben zugewandt leben, ist die Einsicht angelegt, dass die Wahrnehmung der inneren, also »geistlichen« Sinne auf die Wahrnehmung der äußeren Sinne *bezogen*, aber nicht von ihnen *abhängig* ist. Diese grundlegende Einsicht darf nun aber nicht zum Abschirmen der von Gott souverän in Dienst genommenen ungewöhnlichen Kommunikationswege dienen. Gott hat immer mehr und auch andere Wege und Möglichkeiten, als dogmatische Formeln es zu fassen vermögen. Die Grundoffenheit für das überraschende, spontane und durch kein Gremium geplante Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Gemeinde oder auch Einzelner darf weder durch eine um diese Dimension verkürzte Erwartungshaltung unterlaufen noch theologisch weggeschnitten werden.

²⁹ Man mag beides noch schärfer unterscheiden wollen, aber im ekklesialen Kontext wirkt Gott innere Eindrücke, *damit* sie weitergegeben werden.

Umgekehrt vermag der methodistische Ansatz bei dieser Frage der charismatischen Offenheit für das Geistwirken Orientierung zu geben. Inneren Eindrücken kommt gegenüber der Erfahrung der Gegenwart Gottes in den Gnadennitteln keine besondere Dignität und auch keinerlei erkenntnistheoretischer Vorrang zu, weil Menschen als Geschöpfe das Wirken des Gottesgeistes prinzipiell *nicht anders* als vermittelt durch die (inneren und/oder äußeren) Sinne zu empfangen vermögen. Damit ist auch dem Glaubenden, in dem Christus durch den Geist Wohnung genommen hat, eine mit seiner Kreatürlichkeit mitgegebene Grenze gesetzt, die ihn über sich selbst hinaus auf die Gemeinschaft der Glaubenden hinweist, in der Eindrücke und Erfahrungen geprüft werden (können). Die Vielfalt der Wege göttlicher Kommunikation ist nach methodistischer Auffassung um der Einheit Gottes willen auch als Einheit anzunehmen. Darauf weist die Rede von einem Netz von kirchlichen Kernpraktiken bzw. Gnadennitteln hin. Um in eine reife Beziehung zu Gott hineinzuwachsen, gilt es das ganze Netz in Anspruch zu nehmen, um so die Identität und Gegenwart des *einen* Gottes in größtmöglicher Fülle in das eigene Leben aufzunehmen. Damit ist einer vor allem an spirituellen Bedürfnissen orientierten Religionskultur eine Grenze gesetzt. Es gilt nicht so sehr, auf dem Markt spiritueller Multioptionen beliebig auszuwählen, sondern sich – mit Neugier und erwartungsvoller Offenheit – auf die von Gott angebotenen Wege, auf denen wir ihn noch besser kennen- und liebenlernen können, einzulassen.

3 Einheit und Vielfalt der Gaben und Dienste

3.1 Die Bedeutung der Charismen

Wir wenden uns im Folgenden noch einmal dem bereits berührten Punkt der Charismen zu, fragen jetzt aber noch deutlicher nach ihrer Bedeutung für den von allen Christen wahrzunehmenden Dienstauftrag der Gemeinde. Wenn nämlich die Grunderfahrung des Heiligen Geistes Menschen in ein neues Leben aus der Fülle Gottes einweist, dann erweist sich die Wirklichkeit dieses neuen Lebens darin, dass der Glaubende mit der ihm verliehenen Gnadengabe Gott und den Glaubensgeschwistern dient. Paulus spricht in diesem Zusammenhang von der Ausübung der Charismen, die zum Nutzen der Gemeinde geschehen soll (1 Kor 12, 7). Damit ist theologisch gesehen der Bereich der Dienste in der Gemeinde, in letzter Konsequenz auch des Verhältnisses von Charisma und Amt, berührt. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf die vielschichtige und komplexe Diskussion, wie sie heute gerade auch im ökumenischen Bereich geführt wird, einzugehen. Lediglich auf einige

Beobachtungen, die sich im Hinblick auf das Verhältnis von Methodismus und charismatischer Bewegung als klärend erweisen könnten, soll hier eingegangen werden.

Hatten wir in Wesleys Ausführungen zur Pneumatologie bereits die Unterscheidung zwischen dem »gewöhnlichen« und dem »außergewöhnlichen« Wirken des Heiligen Geistes gefunden (ersteres hatte ich als die *Grunderfahrung* des Glaubens bezeichnet, letzteres ließe sich als *Begleiterfahrung* bezeichnen), so begegnet diese Unterscheidung wieder in Wesleys Auslegung der paulinischen Charismenkataloge. Als die »gewöhnlichen« Gaben bezeichnet er die zur Führung einer Gemeinde in Verkündigung und Unterweisung notwendigen Gaben, als »außergewöhnlich« Gaben wie Zungenrede, Heilungen und Weissagungsrede.³⁰ Aus seinen diesbezüglichen Äußerungen wird erkennbar, dass Wesley solchen Gaben, die sich als für die Kirche in ihrer – wie auch immer im Einzelnen – verfassten Form grundlegend erweisen, einen zumindest funktionalen Vorrang einräumt. Das Anliegen seiner Auslegung dürfte hier freilich weniger die Stützung bestehender kirchlicher Strukturen sein. Vielmehr wollte Wesley wohl den Schluss vermeiden, dass die Kirche in denjenigen Zeiten der Kirchengeschichte, in denen die »außergewöhnlichen« Gaben (vermutlich) nicht vorkamen, nicht im *Vollsinne* des Wortes Kirche gewesen sei. Auch dort, wo »nur« die lebensrettende Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus verkündigt (und gelebt) wird, ist Kirche, auch wenn es nicht zu Heilungen kommt oder in Zungen gebetet wird. Wesley vermutete im Übrigen, dass das Ausbleiben außergewöhnlicher Gaben in der Geschichte der Kirche nicht dem Willen Gottes, sondern den in der Kirche insbesondere seit dem 4. Jahrhundert, also seit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, vorherrschenden Missständen zuzuschreiben ist.³¹ Er erwartete, dass die für die »letzte« Zeit zu erwartende Geistausgießung auch das Aufleben der »außergewöhnlichen« Geistesgaben einschließt.³²

Wesleys Abstufung der bei Paulus genannten Charismen ist mit der Unterscheidung von »gewöhnlichen« und »außergewöhnlichen« Charismen sehr unglücklich angelegt. Sie scheint zu sehr dem Erscheinungsbild der Charismen verhaftet, also der Tatsache, dass einige Charismen dem Betrachter spektakulärer erscheinen als andere. Aber könnte es nicht sein, dass wir etwas als »außergewöhnlich« wahrnehmen, nicht weil ihm theologisch weniger Gewicht zukommt bzw. zukommen sollte, sondern weil wir der Sache oder dem Ge-

30 Vgl. Explanatory Notes upon the New Testament, 569 (zu Röm 12, 5); WJW, Bd. 3, 264 (Predigt 89 »The More Excellent Way«, § 3).

31 Vgl. WJW, Bd. 3, 263f. (Predigt 89 »The More Excellent Way«, §§ 1–2).

32 Konferenzgespräche über Lehre und Ordnung, Graz/Weißen o. J., 18 (Freitag, 2. August 1745, Frage 16).

schehen *entwöhnt* sind? Von der Wirksamkeit Jesu her zumindest wird man zu einer Unterscheidung zum Beispiel zwischen Wortverkündigung als »gewöhnlichem« und Heilungen als »außergewöhnlichem« Wirken kaum gelangen können.³³

Die Unterscheidung, so sie denn gewollt ist, wird folglich anders begründet werden müssen. Paulus deutet eine Unterscheidung selber an, wenn er in 1 Kor 14, 23–25 auf die zumindest funktionale Differenz zwischen Zungenrede und Weissagung eingeht. Jede Gabe, die in der Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben des Glaubenden wurzelt, bewirkt – so sie der Ordnung gemäß ausgeübt wird – Erbauung der Gemeinde (das bedeutet bei der Zungenrede, dass ihr eine Auslegung folgt). Aber nicht jede Gabe ist dazu bestimmt, das Leben aus der Gemeinschaft mit Gott an Nichtchristen mitzuteilen. Der »genetische« Effekt, den Beginn (die Genesis) neuen Lebens in einem Sünder zu bewirken, wohnt nicht allen Charismen ein, was unterschiedlichen Charismen einen unterschiedlichen Ort im Gemeindeleben zuweist, ohne dass die Anerkennung einer funktionalen Diversität der Gaben mit deren Auf- bzw. Abwertung einhergehen muss.

3.2 Der Dienstauftrag der Gemeinde

Obwohl die unterschiedliche Bewertung, wie sie den Charismen bei Wesley durch die Unterscheidung von »gewöhnlichen« und »außergewöhnlichen« Charismen zuteil wird, sich als eine sinnvolle funktionale Differenzierung interpretieren ließe (vielleicht auch von Wesley als solche gemeint war), führte sie unter den konkreten geschichtlichen Bedingungen, unter denen sich der Methodismus ausbildete und entwickelte, zur Ausprägung bestimmter Einseitigkeiten, die dann erst im Nachhinein auch eine theologische Begründung erfuhren.

Machen wir uns die geschichtliche Bestimmung des Methodismus, wie Wesley sie verstand, deutlich: Wesley war überzeugt davon, dass Gott die methodistische Bewegung dazu berufen hatte, die Kirche zu erneuern und schriftgemäße Heiligung auszubreiten.³⁴ Mit anderen Worten: Er erkannte als die göttliche Zwecksetzung für den Methodismus, durch Verkündigung – in Wort und Tat! – sowie die Bildung von Gemeinschaften Menschen mit der befreienden Liebe Gottes in Berührung zu bringen und ihnen zu helfen, aus der Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott heraus ein neues Leben zu führen. Wesley hatte nun durchaus eine Sicht für die im Empfang des Heiligen Geistes

gründende Begabung eines *jeden* Christen zur Mitwirkung an der Ausbreitung des Reiches Gottes. Es gab für ihn kein passives Christsein. Worauf es für jeden Einzelnen als Teil der Gemeinschaft ankam, war, die empfangene Gnade Gottes wirken zu lassen, ihr Gestalt zu geben im Dienst an der Gemeinschaft und darüber hinaus an jedem, der einem zum Nächsten wird. Wesley sieht hier außerordentlich *scharf*, allerdings sieht er nicht *weit* genug.

Wesley sieht scharf – und ich meine, dass er hier nicht ausschließlich praktischen Erwägungen folgt –, dass auch die »Laien« teilhaben am Verkündigungsauftrag der Kirche. Dies geschieht nicht nur (wenn natürlich auch) durch ihren verantwortlichen Dienst in der Gesellschaft, sondern auch durch die Wahrnehmung des Verkündigungsdienstes in der Gemeinde. Dieser Schritt ist im geschichtlichen Kontext gesehen nichts anderes als revolutionär. Die Dienste in der Gemeinschaft – immer noch innerhalb der Anglikanischen Kirche – werden neu geordnet, und zwar in der Weise, dass von Gott berufene, aber von der Kirche nicht ordinierte Christen wesentliche Gemeinschaftsvollzüge im Bereich von Verkündigung und Seelsorge verantworten und damit die geistliche Leitung der Gemeinschaft nicht nur von einigen wenigen ordinierten Amtsträgern, sondern von vielen Christen kollegial wahrgenommen wird. Dass Wesley für die Ausbreitung und Gestaltwerdung der Bewegung auf die Begabungen von Laien zurückgriff, spricht für seine Bereitschaft, tradierte Leitungsstrukturen aufzubrechen und neue Wege für die Kommunikation des Evangeliums zu suchen.³⁵ Dass er die Ausübung geistlicher Begabungen in den straff organisierten Zusammenhang der von ihm mit erheblicher Autorität geführten Bewegung stellte, dürfte vor allem dem Bemühen geschuldet sein, die Beziehungen zur Anglikanischen Mutterkirche nicht mehr als nötig zu belasten, was sich nur durch das Einfordern von Gemeinschaftsdisziplin sicherstellen ließ.

Die charismatische Begabung der Christen wird von Wesley also in einer ganz bestimmten Hinsicht gewürdigt und gefördert: Mission. Das Charisma erweist sich in der Fähigkeit und der Bereitschaft, eine missionarische Existenz zu leben, durch die sich andere eingeladen und ermutigt fühlen, sich ebenfalls auf den Weg der Christusnachfolge einzulassen. Mit dieser Bestimmung kommt es zu einer scharfen Fokussierung der Wirksamkeit der Charismen, ohne Zweifel aber auch zu einer Verengung.

So wird, wie oben schon erwähnt, die prophetische Dimension des Charismas ganz in den Dienst der Wortverkündigung eingerückt. Wesley handelt

33 Vgl. Wolfgang Bittner, Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes, Neukirchen-Vluyn² 1988.
34 Works, Bd. VIII, 299 (Minutes of Several Conversations).
35 Zu Wesleys Verteidigung der Tätigkeit von Laien und ihrer Bedeutung im frühen Methodismus vgl. Thomas Leßmann, Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys, Stuttgart 1987, 116–119, sowie die immer noch wichtige Untersuchung von Theophil Funk, Die Anfänge der Laienarbeit im Methodismus, Bremen 1941.

hier aus naheliegender apologetischem Interesse. Gegenüber den Vorwürfen aus den Reihen des anglikanischen Establishments, die Kirche zu spalten, hebt er hervor, dass die von ihm berufenen ›Laien‹ nicht den in der Sakramentsverwaltung ihren Ausdruck findenden *priesterlichen* Dienst, sondern den in der Wortverkündigung Gestalt gewinnenden *prophetischen* Dienst ausübten.³⁶ Diese offenkundig am Alten Testament gewonnene Unterscheidung zwischen priesterlichem und prophetischem Wort lässt sich jedoch kaum unvermittelt in die mit dem Neuen Testament keimhaft beginnende Ordnung der Dienstämter der Gemeinde eintragen. Zu allererst nämlich gilt der priesterliche Dienst – was Wesleys Argumentation nahezu umkehrt – nach dem Zeugnis des Neuen Testaments durch den Opfertod Jesu als Kulthandlung als überwunden (Hebr 10, 10) und dadurch in geistlicher Weise *allen* Christen aufgetragen (1 Petr 2, 9), im übrigen können wir die Praxis urchristlicher Prophetie nur noch in Umrissen rekonstruieren.³⁷ Schließlich entbehrt es, wie Dietrich Ritschl anmerkt, nicht einer gewissen Ironie, dass für die ordinierten Amtsträger (in den reformatorischen Kirchen) gerade solche Vollzüge »als Monopole reserviert« sind, die von der Sache her kein volles Theologiestudium erfordern, nämlich die Sakramentsverwaltung, während die stärker lehrhafte Verkündigung auch theologischen ›Laien‹ offensteht.³⁸

Für unseren Zusammenhang ist noch ein anderer Aspekt von Interesse. Soweit erkennbar, ging Wesleys grundsätzliche Offenheit für das Vorkommen ›außergewöhnlicher‹ Gaben nicht einher mit der konkreten Erwartung, dass diese für die Erneuerung der Kirche von zentraler Bedeutung sein könnten. Wenn Wesley daher Christen zur Ausübung der ihnen von Gott gegebenen Charismen ermutigte, dann hatte diese Ermutigung eine deutliche Tendenz hin zur Förderung bestimmter, nämlich der von ihm als ›gewöhnlich‹, d. h. grundlegend erachteten Charismen, während die Ausübung der von ihm als ›außergewöhnlich‹ bezeichneten Gaben weniger förderlich erschien.

Diese im Sinne des Aufbaus missionarisch ausgerichteter Gemeinschaften zunächst verständliche Orientierung musste sich langfristig als problematisch erweisen. Zunächst ging es, nachdem die methodistische Bewegung den Weg der eigenständigen Kirchenbildung beschritten hatte, auch weiterhin um das

36 Vgl. dazu seine Predigt »Prophets and Priests«, WJW, Bd. 4, 75–84.

37 Verdienstvoll in dieser Hinsicht ist die Untersuchung von Gerhard Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, Stuttgart 1975; vgl. auch Ulrich Wendel, *Die erstrebenswerte Gabe. Prophetie in der christlichen Gemeinde heute – neutestamentliche Erkundungen*, Neukirchen-Vluyn 2000.

38 Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 132.

Aufspüren der in der Gemeinde vorhandenen Gaben. Im Sinne eines expliziten geistlichen Rezeptionsprozesses wurde jedoch vor allem nach geeigneten Personen für die in einer methodistischen Gemeinde zentralen Dienstfunktionen (Pastor, Klassenführer etc.) gesucht. Andere Aufgaben wurden verteilt, weil die Dienstträger nicht alles tun können. Wesleys theologische Vorordnung solcher Charismen, die die Teilhabe an der Grunderfahrung des Glaubens ermöglichen, führte faktisch zu einer geistlichen Unterbestimmung des Reichtums der Gaben in der Gemeinde, insofern diese vor allem im Blick auf ihren pragmatisch-funktionalen Beitrag zur Gestaltung des Gemeindelebens wahrgenommen wurden: Abwaschen und Stühlstellen erscheinen in diesem Kontext als besonders gefragte Gaben.

Die geistliche Grundlegung aller Dienste der Gemeinde in der paulinischen Charismenlehre ist damit jedoch verschüttet. Das theologische Abheben des pastoralen Dienstes vom Dienstauftrag aller Christen führt faktisch dazu, dass Gemeinden ihren ›Geistlichen‹ haben, auch wenn diese Terminologie offiziell nie in die freikirchliche Ekklesiologie Eingang gefunden hat. Tatsächlich jedoch üben die Träger von Dienstämtern einen geistlichen Dienst aus wie alle Christen, denen mit der Taufe die Gabe des Heiligen Geistes verheißen ist. Das ›Besondere‹ ihres Dienstes besteht vor allem darin, dass ihr Verantwortungsbereich das *Ganze* der Gemeinde und die Ordnung des ihr geschenkten Reichtums der Gaben umfasst. Diesem Reichtum Raum zu geben, ist das Proprium geistlicher Leitung. Gerade darin wird die *Einheit* des der Gemeinde gegebenen Auftrags sichtbar, nämlich dem Evangelium als Leben wirkende Gotteskraft in dieser Welt erfahrbare Gestalt zu geben. Dieses Verständnis von ›besonderem‹ Dienst setzt freilich einen Sinn für den Reichtum der von Gott verliehenen Charismen voraus. Als geistlicher Rezeptionsprozess hat das Aufspüren von Charismen zwar immer auch eine pragmatische Dimension (die Stühle müssen ja gestellt werden), sie geht aber in dieser Betrachtungsweise nicht auf.

Umgekehrt kann die Einsicht in die Vielfalt der Gaben zu einem neuen Bewusstsein dafür führen, dass Leitung am ehesten im kollegialen Miteinander verschiedener Leitungsdienste geschieht. Zwar kann es nicht darum gehen, irgendeine biblische Leitungsstruktur zu restituieren, doch genauso wenig genügt es, die Entwicklung der kirchlichen Leitungsstrukturen an irgendeinem Punkt der Geschichte festzuschreiben und die Reflexion auf die Gestalt, in der sich Kirchenleitung vollzieht, an diesem Punkt abzubrechen. Die methodistische Tradition hat sich im Grundzug, wenn auch nicht immer in der Praxis, eine Flexibilität in der Ordnung von Leitungsdiensten bewahrt, die der Zurückhaltung des Neuen Testaments in der Vorgabe bestimmter gemeindlicher Strukturen entspricht. Insofern ist es konsequent, immer wieder aufs

Neue nach Ordnungen zu suchen, in denen das Evangelium in der Gegenwart gelebt und weitergegeben werden kann. Dabei ist der Dienst aller Christen in Gemeinde und Gesellschaft der weitere Horizont, in dem der besondere Dienst einiger Christen seinen Ort und seine Bedeutung hat.

Das Wecken und Ausüben der vom Heiligen Geist empfangenen Gaben im Dienst der Gemeinde darf als ein zentrales Anliegen der charismatischen Gemeindeerneuerung gelten.³⁹ Allerdings werden die Wirkungsbereiche des Heiligen Geistes deutlich differenzierter und faktisch auch weiter aufgefasst, als dies bei Wesley zumindest in der Auslegung der einschlägigen paulinischen Texte der Fall ist. Wesleys Unterscheidung von »gewöhnlichen« und »außer-gewöhnlichen« Charismen arbeitet einem Bewertungsgefälle zu, das in der charismatischen Bewegung überwunden wird. So spricht Heinrich Christian Rust von vier Ebenen, auf denen der Ausübung der Charismen Bedeutung zukommt. Konkret verweist er auf die Bedeutung der Charismen a) für die Verherrlichung Gottes, b) für die Auferbauung der Gemeinde, c) für die Evangelisation und d) für das persönliche Leben.⁴⁰ Dieser differenzierte Zugriff ermöglicht eine sich immer weiter vertiefende Einsicht in die Bedeutung der Charismen, so dass Siegfried Großmann sogar von »charismatischen Erfahrungen in Gesellschaft und Politik« sprechen kann.⁴¹ Die Erfahrung der Gegenwart Gottes kann durch solche Überlegungen vertieft werden, wenn auch von der methodistischen Tradition her stets der Rückbezug aller charismatischer Praxis auf die Grunderfahrung des Glaubens einzufordern ist.

Methodistische Identität und charismatische Bewegung setzen hier also unterschiedliche, jedoch einander nicht ausschließende, sondern ergänzende Schwerpunkte. Nach methodistischem Verständnis ist jeder Christ von seiner christlichen Grunderfahrung her dazu berufen und befähigt, die ihm zuteilgewordene Liebe Gottes in Wort und Tat weiterzugeben, damit anderen Menschen ebenfalls die Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott zuteil wird. Hier gibt es unterschiedliche natürliche Voraussetzungen, was sich in unterschiedlichen Platzanweisungen in der Ausführung dieses Dienstauftrags auswirken wird. Der Auftrag selbst gilt jedoch allen Christen, nicht lediglich einigen wenigen »Profis«. Im Blick auf die Bedeutung der Charismen wird in der methodistischen Tradition also der allen Christen *gemeinsame* Dienstauftrag zur Ausbreitung des Reiches Gottes betont. Die charismatische Akzentsetzung

39 Darin zeigt sich zunächst einmal eine Übereinstimmung im Anliegen zwischen der frühen methodistischen und der zeitlich jüngeren charismatischen Bewegung; vgl. Howard Snyder/Daniel Runyon, *The Devided Flame. Wesleyans and the Charismatic Renewal*, Grand Rapids 1986, 65.

40 Charismatisch dienen, 74–79.

41 Vgl. *Der Geist ist Leben*, 220ff.

widerspricht diesem Anliegen nicht, sie integriert vielmehr die missionarische Dimension in den weiteren Horizont, in dem die – vielschichtige – Bedeutung der Charismen zum Tragen kommen soll.⁴² Sie betont stärker die *Vielzahl* der Platzanweisungen, die sich aus der Fülle der Charismen gerade auch angesichts des einen, alle verbindenden Auftrags ergibt. Diese unterschiedlichen Akzentsetzungen können bis in die – durchschnittliche – Gottesdiensterfahrung hinein verfolgt werden, wobei diese typisierten Unterschiede hier nur benannt werden, um sofort feststellen zu können, dass diese scharf gezogenen Grenzen erfreulicherweise immer mehr verschwimmen. So nimmt im methodistischen Gottesdienst traditionell die Predigt den zentralen Platz ein. Sie ist der primäre Ort, an dem der Wille Gottes für seine Kirche und durch sie für die Welt verkündigt und zur Wahrnehmung der den Christen damit übertragenen Verantwortung ermutigt wird. Die Liturgie des Gottesdienstes führt – im Sinne der Sammlung – auf diesen Punkt hin und von ihm aus – im Sinne der Sendung – weiter. Charismatischer Gottesdienst unterscheidet sich von diesem Raster keinesfalls durch das Fehlen einer – vielleicht sogar zeitlich ebenso langen – Predigt, sondern eher durch die multiple Polarität des Gottesdienstgeschehens, das die Rede von dem *einen* Zentrum des Gottesdienstes nicht unbedingt erlaubt. Neben der Verkündigung des allen geltenden Gotteswillens wird die Gegenwart Gottes ausgiebig gefeiert, des Weiteren ist Raum für persönliche Eindrücke und Erfahrungen, die eine andere Ebene der Konkretion ermöglichen als die Predigt. Noch einmal: Es ist erfreulich, dass diese Typisierungen sich immer weniger zur Gegenüberstellung eignen, vor allem, weil den unterschiedlichen Weisen, in denen Gott sich vergegenwärtigt, zunehmend auch in methodistischen Gemeinden Raum gegeben wird, die man nicht als »charismatisch« im Sinne einer Richtungsbezeichnung charakterisieren kann. Und in der Tat erweisen sich bei sorgfältiger Betrachtung einzelne Elemente als in der eigenen Tradition bereits angelegt oder sogar schon einmal vorhanden, wenn auch im Zuge geschichtlicher Entwicklungen verschüttet.

4 Fazit – abschließende Überlegungen

Methodistische Identität kann sich durch Einsichten und Erfahrungen der charismatischen Bewegung bereichern und zugleich in einem guten Sinne schärfen lassen, während umgekehrt die charismatische Bewegung – und hier insbesondere der innerhalb des Methodismus wirkende Teil der Bewegung –

42 So hebt Wolfram Kopfermann hervor, dass sein Interesse an einer neuen Erweckungsbewegung gerade auch »missionarischer Natur« ist; *Wir brauchen Erweckung. Was Gott denen schenken kann, die sich danach ausstrecken*, Wuppertal 2002, 112.

dazu eingeladen ist, Impulse der methodistischen Tradition aufzunehmen. Dieser Befund überrascht nicht, sofern man sowohl die methodistische als auch die charismatische Bewegung als Momente einer die Jahrhunderte übergreifenden, sich in ihren Ausgestaltungen wandelnden Erweckungsgeschichte ansieht. Das Gespräch zwischen methodistischer Tradition und charismatischer Bewegung ist somit kein Gespräch zwischen einander fremden, sondern miteinander verwandten Partnern. Es kann nichts anderes als ›Familiengespräch‹ sein.

In der Sache konnte zweierlei herausgearbeitet werden. Es ist das Verdienst John Wesleys, den Zuspruch der Rechtfertigung aus Glauben als christliche Grunderfahrung entfaltet zu haben. Der Begriff der Gotteserfahrung wird, entgegen dem Verdacht eines mystischen Enthusiasmus oder geistlicher Anmaßung besonderer Inspiration, auf eine solide soteriologische Grundlage gestellt: Die christliche Grunderfahrung ist Erfahrung der geistgewirkten Zueignung der Frucht der Versöhnung Christi. Alle wiedergeborenen Christen eint damit die Erfahrung, dass sie Vergebung der Sünden und neues Leben als Kinder Gottes empfangen haben und berufen sind, der Frucht des Geistes Gestalt zu geben.

Die charismatische Bewegung setzt diese Grunderfahrung voraus und entfaltet sie im Hinblick auf die Vielfalt der Wirkungen, die diese Grunderfahrung im Leben von Christen freisetzt. Sie möchte für die Vielfalt von Begleiterfahrungen, die Menschen am Beginn oder auch zu anderen Zeiten ihres Unterwegsseins mit Gott machen, offen sein und diese Vielfalt als von Gott geschenkten Reichtum annehmen. Die in der Grunderfahrung dem Christsein vorgegebene Einheit und die mit dem Reichtum der Charismen der Gemeinde geschenkte Vielfalt können nicht gegeneinander gestellt, sondern müssen im Sinne einer fruchtbaren Spannung immer wieder neu aufeinander bezogen werden. Die methodistische Tradition bietet der charismatischen Bewegung jedenfalls die Gabe an, die Vielfalt der von Gott gegebenen Gaben als Manifestationen der alle Christen verbindenden Grunderfahrung des Glaubens anzuerkennen.

In der Ausgestaltung der kirchlich-gemeindlichen Ordnung hat sich die methodistische Tradition stets am Sendungsauftrag der Kirche, ihrer Mission, orientiert. Dienststruktur und auch gottesdienstliches Leben sind an der Einheit des Dienstauftrages der Kirche ausgerichtet worden. Dies hat nicht nur faktisch zu einer Ablendung bestimmter, bereits von Wesley als ›außergewöhnlich‹ charakterisierter Charismen geführt, sondern unter den Bedingungen einer den Dienst des Pastors immer stärker betonenden Entwicklung auch zu einer charismatischen ›Entlastung‹ der nichtordinierten Kirchenglieder geführt. Sie sind es, so schien es manchmal, denen gedient wird, wogegen doch tatsächlich jeder Einzelne von ihnen Subjekt des Dienstes im Namen

Christi ist. Die charismatische Bewegung hat dazu beigetragen, Leitung vor allem als Dienst der Ermöglichung zu verstehen, der dazu bestimmt ist, die in den Glaubenden angelegten Charismen zu wecken und in ihrer Entfaltung zu fördern. Von diesem Verständnis her kann auch das Schema eines starren Gegenüber von Pastor und Gemeinde überwunden werden zugunsten eines dynamischeren Miteinanders, in dem alle mit der ihnen zuteilgewordenen Gabe den anderen dienen. Die charismatische Bewegung bietet der Kirche gewordenen Methodismus die Gabe an, die Vielfalt der gemeindlichen Dienste als Reichtum anzuerkennen und Leitungsverantwortung wieder stärker als geistlichen Dienst zu verstehen, der vom Pastor (Hirten) in der Gemeinschaft mit anderen Dienstämtern wahrgenommen wird.

Auf diesem Weg kann es zu einem Austausch der Gaben kommen, der die Gemeinschaft der Glaubenden bereichert und sie mit der Wirklichkeit Gottes in dieser Welt immer besser vertraut werden lässt. Gemeinsam können Methodisten wesleyanischer und charismatischer Prägung in die Bitte Charles Wesleys um das Kommen des Heiligen Geistes einstimmen.⁴³

Spirit of faith, come down,
reveal the things of God,
and make to us the Godhead known,
and witness with the blood.
'Tis thine the blood to apply
and give us eyes to see,
who did for every sinner die
hath surely died for me.

No one can truly say
that Jesus is the Lord,
unless thou take the veil away
and breathe the living Word.
Then, only then, we feel
our interest in his blood,
and cry with joy unspeakable,
'Thou art my Lord, my God!'

O that the world might know
the all atoning Lamb!
Spirit of faith, descend and show
the virtue of his name;
the grace which all may find,

43 The United Methodist Hymnal, Nashville 1989, Nr. 332. Die deutsche Fassung des Liedes findet sich im Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart/Zürich/Wien 2002 unter Nr. 252.

the saving power, impart,
and testify to humankind,
and speak in every heart.

Inspire the living faith
(which whosoe'er receive,
the witness in themselves they have
and consciously believe),
the faith that conquers all,
and doth the mountain move,
and saves whoe'er on Jesus call,
and perfects them in love.

Teil IV

Praxisberichte

Reutlinger Theologische Studien

Herausgegeben von Roland Gebauer,
Michael Nausner und Christoph Raedel
in Verbindung mit dem
Theologischen Seminar Reutlingen
und der Evangelisch-methodistischen Kirche
in Deutschland

Band 2

Christoph Raedel (Hg.)

Methodismus und charismatische Bewegung

Historische, theologische und
hymnologische Beiträge

Edition  Ruprecht
Inh. Dr. Reinhilde Ruprecht e.K.

Göttingen 2007