

Die katholische charismatische Bewegung

Zu einem durch mehrere Veröffentlichungen bekannten katholischen Theologieprofessor in Nordrhein-Westfalen kam im Frühjahr 1972 ein amerikanischer Student. Er, der Professor, so sagte er, habe in seinen Büchern immer wieder die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Kirche betont. Er wolle ihm zeigen, wie man in den Gebetsgruppen der charismatischen Bewegung um diesen Geist bete und wie man ihn erfahren könne. Der Professor ließ ihn gewähren, war von der Sache angetan und rief bei seinen Theologiestudenten und anderen selbst eine Gebetsgruppe ins Leben. In einem „Bekehrungsbericht“ hat er später bekannt, seither dürfe er erfahren, was er früher nur beschrieben habe.

Die Geschichte ist für die Anfänge einer katholischen charismatischen Bewegung im deutschen Sprachraum in mehrfacher Hinsicht bezeichnend: in bezug auf den Zeitpunkt, den Ursprung, die Zusammensetzung und die Motive. Die meisten der schätzungsweise 20 Gruppen in Deutschland mit ihren insgesamt 500 bis 600 Mitgliedern (Stand vom 1. 8. 1973) wurden in der ersten Hälfte des Jahres 1972 gegründet. Der Anstoß ging meistens von nordamerikanischen Theologiestudenten, Ordensschwestern oder Laien oder deren deutschen Freunden aus. Die ersten Mitglieder waren großenteils wiederum Theologiestudenten, Geistliche, Ordensschwestern (etwa 10%) und spirituell interessierte Laien. Teilweise waren es Katholiken, die sich früher schon in Bibel- und Gebetskreisen trafen oder bisher in Gruppen der in den 60er Jahren entstandenen neuen Pfingstbewegung der Lutheraner hospitiert hatten. Der überwiegende Teil gehört der jungen Generation an. In Würzburg, Braunschweig, Paderborn, Berlin, Frankfurt, München und in anderen Städten bildeten sich Gruppen von 10 bis (in einem Fall) über 100 Mitgliedern. Die Gruppen nehmen auch evangelische Christen auf. Trotzdem besteht der Wille, die von der klassischen und neuen Pfingstbewegung sich unterscheidende katholische Ausrichtung (größere Nüchternheit, stärkerer Bezug zu den Sakramenten und zur Amtskirche) selbständig zu entwickeln – freilich im ständigen Kontakt mit protestantischen und orthodoxen Gruppen. Die katholischen Gruppen in Deutschland haben noch kein eigenes Zentrum. Zu einer ersten „Sammlung“ größeren Stils kam es im Herbst 1972 bei einem Treffen im „Lebenszentrum für die Einheit der Christen“ auf Schloß Craheim bei Wetzhausen (Nähe Schweinfurt), das sich als „vielteilige Zelle der charismatischen Ökumene“ versteht und durch Tagungen und Publikationen die charismatische Erneuerung in allen Konfessionen fördern will.

Die Bewegung scheint noch zu wachsen. Sie fühlt sich zu intensiverer Werbung ermutigt und erhält dabei auch Verstärkung durch Ordensangehörige aus den USA.

Als Motiv nennen die Teilnehmer übereinstimmend die „*charismatische Erfahrung*“, durch die sie die Gegenwart Gottes als lebendige, verwandelnde Wirklichkeit und nicht bloß als dogmatischen Satz erfahren. Man kann diesem Anspruch und dieser Werbung nicht mit den Keulenhieben entgegentreten, die für die klassische Pfingstbewegung berechtigt gewesen sein mögen („Massenhysterie“, „Zwangsreden“). Man muß versuchen, sich ein differenzierteres Urteil zu bilden.

Die Ursprünge in den USA

Die katholischen Charismatiker¹ (dieser Ausdruck scheint ihnen treffender als „Pfingstler“/„Pentecostal“) entstammen der protestantischen Pfingstbewegung, genauer: ihrer „zweiten Welle“, dem sogenannten Neo-Pentekostalismus. Im Unterschied zu der nach 1870 in den USA von methodistischen und baptistischen Erwekungs predigern begründeten Heiligungsbewegung und den daraus entstandenen pfingstlichen Freikirchen bemühten sich einflußreiche Pfingstler der 50er und 60er Jahre um eine überzeugendere theologische Begründung und um die Ausbreitung über die Grenzen des klassischen Sektenpublikums hinaus. Viele Pfarrer der traditionellen Kirchen zeigten sich beeindruckt von der Lebendigkeit der pfingstlichen Gottesdienste und vom Zulauf, den sie dort erlebten. Der Journalist J. L. Sherrill („Sie sprechen in anderen Zungen“), der bei rauschgiftsüchtigen und kriminellen Jugendlichen wirkende Pentecostal-Pastor D. Wilkerson („Das Kreuz und die Messerhelden“), die auf Proselytenmacherei verzichtenden Kampagnen des Radio- und Fernsehevangelisten Oral Roberts (der eine eigene Universität und Evangelisationszentrale gründete) und unzählige Kontaktgespräche, die Angehörige von Zwischenorganisationen wie der „Geschäftsleute

¹ Zur Geschichte der katholischen charismatischen Bewegung vgl. E. Mederlet – K. McDonnell, *Charismatische Erneuerung der katholischen Kirche* (Ökumenischer Schriftendienst Schloß Craheim bei Wetzhausen 1972); H. Schneider, *Heiligung und Taufe. Herkunft und Ziele der Pfingstbewegung*, in: *dieser Zschr.* 190 (1972) 426–428; ders., *Die katholische Jesusbewegung*, in: *Entschluß* 28 (1973) 205–211; J. M. Ford, *Pfingstbewegung im Katholizismus*, in: *Concilium* 8 (1972) 684–687; E. O'Connor, *Pentecost in the Catholic Church* (Pecos 1968); ders., *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Notre Dame 1971); K. und D. Ranaghan, *Catholic Pentecostals* (New York 1969); F. A. Sullivan, *The Pentecostal Movement*, in: *Gregorianum* 53 (1972) 237–266; H. Caffarel, *Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique?* (Paris 1973); *Die Pfingstbewegung in den USA*, in: *Herder-Korrespondenz* 27 (1973) 387–389; als Filmdokument über die charismatische Gemeinde in Ann Arbor: der 30-Minuten-Streifen von R. Iblacker und S. Braun „... beten wie verrückt“ (Verleih: Tellux-Film, 8 München 40, Giselastr. 3a); über das ökumenische Treffen europäischer Gebetsgruppenleiter der Film von R. Iblacker „Wir sind nicht betrunken...“ (NDR). – Zur klassischen Pfingstbewegung und zum protestantischen Neo-Pentekostalismus: D. Wilkerson, *Das Kreuz und die Messerhelden* (Erzhausen 1966; New York 1963); J. L. Sherrill, *Sie sprechen in anderen Zungen* (Schorndorf 1967; Westhood 1964); N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* (London 1964); M. Harper, *As at the Beginning: The Twentieth Century Pentecostal Revival* (London 1965); L. P. Gerlach – V. H. Hine, *Five Factors Crucial to the Growth and Spread of a Modern Religious Movement*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 7 (1968) 23–40; W. J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum* (Wuppertal 1969); ders. (Hrsg.), *Die Pfingstkirchen* (Stuttgart 1971); A. Bittlinger, *Charismatische Bewegung in Deutschland* (Schloß Craheim 1972).

des vollen Evangeliums“ (es gibt auch einen europäischen Zweig. Seine Zeitschrift: „Geschäftsmann und Christ“) auf ihren Banketten mit einflußreichen Persönlichkeiten führten, ließen auch bei Geistlichen, Intellektuellen und Führungskräften der Wirtschaft Verständnis und Sympathie für das Anliegen der Pfingstbewegung reifen. D. J. Du Plessis, leitender Funktionär der südafrikanischen „Apostolic Faith Mission“ und Generalsekretär der Weltpfingstkonferenzen, kämpfte für Kontakte zwischen der Pfingstbewegung und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, sprach während des 2. Vatikanischen Konzils mit katholischen Bischöfen und brachte durch seine Vorträge an Universitäten und Seminaren in den USA zahlreichen Theologen die Botschaft von der Geisttaufe und Krankenheilung nahe (W. J. Hollenweger 1969, 3–19; 244–251).

Der Erfolg blieb nicht aus. Die größte pfingstliche Freikirche der USA („Assemblies of God“) wuchs dort zwischen 1953 und 1968 von 370 000 auf 572 000 Mitglieder und nahm zwischen 1969 und 1971 in ihren Auslandsmissionen um durchschnittlich 10% zu. Eine brasilianische Pfingstkongregation stieg zwischen 1960 und 1969 von 800 000 auf 1,9 Millionen Anhänger. Auf der ganzen Welt zählten die Freikirchen der Pfingstbewegung im Jahr 1971 mindestens 13 Millionen erwachsene formelle Mitglieder. Rechnet man – im volksskirchlichen Vergleich – die gelegentlichen Gottesdienstbesucher, die Kinder der Mitglieder und andere Kinder, die deren Sonntagsschule besuchen, hinzu, so muß man sicher mit 30 Millionen Anhängern rechnen (W. J. Hollenweger 1971, 378–391).

Bei dieser volksskirchlichen Berechnung zeigt sich, daß in den pfingstlichen Spitzenländern der Anteil an der Bevölkerung schon recht beträchtlich ist: in Chile 36%, in der Südafrikanischen Republik 23%, in Brasilien 16,4% (in der BRD gab es 1971 nur 70 000 formelle Mitglieder). Kommentar der „New York Times“: „Die Pfingstbewegung hat sich zu der am schnellsten wachsenden christlichen Denomination der Welt entwickelt und das zu einer Zeit, wo die Mitgliederzahl in den meisten anderen Kirchen im Verhältnis zur Bevölkerung abnimmt.“

Nach den Umfragen und Beobachtungen von L. P. Gerlach und V. H. Hine in USA, Mexiko und Brasilien ist die Dynamik der „zweiten Welle“ nicht mehr wie im Sektenzeitalter der Bewegung aus den Bedürfnissen der Entbehrung, Vereinsamung und seelischen Unangepaßtheit zu erklären, sondern auf folgende Faktoren zurückzuführen: 1. Effizienter, situationsgerechter Einsatz der vorhandenen Kräfte dank einer dezentralisierten, auf persönlichen Kontakten und regem Leiteraustausch aufbauenden flexiblen und akephalen Organisation. 2. Ausstrahlung von Persönlichkeiten mit großem persönlichen Prestige (viele schließen sich an, weil sie von der Bekehrung eines Verwandten, Freunde, Geschäftskollegen, Dozenten beeindruckt wurden). 3. Zugehörigkeitsgefühl aufgrund einer starken Wandlungserfahrung oder entschiedenen Loslösung vom Stil der bisherigen Gemeinschaft. 4. Eine Ideologie, die zur aktiven Werbung und Ausstrahlung motiviert. 5. Der Solidarisierungseffekt, der von der wirklichen oder vermeintlichen Verfemung durch die traditionellen Kirchen ausgeht.

Neben vielen neuen Gemeinden innerhalb der etablierten Pfingst-Kirchen war auch der ursprüngliche Impuls der Heiligungsbewegung wieder erwacht, Christen, die in ihrer protestantischen oder orthodoxen Kirche bleiben, anzusprechen und so alle Kirchen charismatisch zu erneuern.

Der Einbruch in den katholischen Bereich

Das Bedürfnis nach solcher Erneuerung führte schließlich auch nordamerikanische Katholiken dazu, sich von der „zweiten Welle“ der Bewegung inspirieren zu lassen. Im Herbst 1966 hatten sich Mitglieder der von Spiritanern geleiteten Duquesne-Universität in Pittsburgh, lauter Laien, unter ihnen auch die Theologieprofessoren Storey und Keifer, in einem Gesprächs- und Gebetskreis gefragt, warum ihr Glaubensleben so wenig vital sei. Obwohl sie sich seit Jahren aktiv für die liturgische und ökumenische Arbeit, für die Rassenintegration und die Friedensbewegung eingesetzt hatten, quälte sie das Gefühl, zu sehr aus eigenen Lieblingsideen und zu wenig aus der Kraft des auferstandenen Jesus zu leben. Sie fühlten eine innere Leere und beschlossen, täglich füreinander die Pfingstsequenz zu beten. In dieser Zeit beeindruckten sie zwei Bücher, die begeistert über das Wirken neo-pentekostalischer Evangelisten und Gruppen berichteten: D. Wilkersons „Das Kreuz und die Messerhelden“ und J. Sherrills „Sie sprechen in anderen Zungen“. Im Januar 1967 lernten sie eine ökumenische Gebetsgruppe kennen und baten sie, mit ihnen um die Erfahrung des Heiligen Geistes zu beten und ihnen die Hände aufzulegen. Durch diese Gruppe erhielten drei Professoren der Duquesne-Universität die „Geisttaufe“: sie erfuhren die Gegenwart und Liebe Gottes in einer neuen Intensität, bekamen Freude am Gebet und an der Schriftbetrachtung, fühlten sich zu Dank und Lobpreis angeregt und konnten in Sprachen reden.

Als Mitte Februar eine Gruppe von 13 Studenten der gleichen Universität mit ihnen einen Einkehrtag hielten, machten sie ähnliche Wandlungserfahrungen. Von der Duquesne-Universität sprang der Funke über auf die Notre-Dame-Universität bei South Bend (Indiana), auf die Studentengemeinde der Michigan State University und von da auf andere Universitäten, Pfarreien und Ordensgemeinschaften in den USA und in Kanada.

Unter den Gruppen, die sich bildeten, übernahm allmählich die von Notre Dame, unterstützt von der in Ann Arbor, die Führung. Sie erarbeitete Einführungen für Neulinge, Anleitungen zum Gebetstreffen, hielt Informationsabende und Einkehrtage und organisierte 1969 erstmals ein von praktisch allen Gruppen der USA beschicktes Nationaltreffen. Damals waren etwa 500 Vertreter erschienen. Die Bewegung nannte sich offiziell „Charismatic Renewal in the Catholic Church“ oder kurz: „Catholic Charismatic Renewal“. Beim vierten Nationaltreffen 1970 in Notre Dame zählte man schon 1400 Teilnehmer und gründete zwei Informationsdienste, um die Aktionen

zu koordinieren: einen Schriftendienst mit Informationsbüro in Notre Dame (Communication Center, P. O. Box 12, Notre Dame, Indiana 46 556) und eine Monatszeitschrift, die später als „New Covenant“ in Ann Arbor herausgegeben wurde.

Die nordamerikanischen Bischöfe betrachteten die Bewegung zunächst mit Mißtrauen, stimmten aber 1969 einem positiven Gutachten zu, das eine theologische Kommission erarbeitet hatte. Die Erklärung bestätigt, daß die katholische charismatische Bewegung nicht mit dem überemotionalen Alt-Pfingstlertum gleichzusetzen ist, daß sie theologisch gut begründet werden kann und zur Erneuerung des Glaubens und des Engagements in der Kirche beiträgt. „Die theologische Kommission kommt zu dem Schluß, daß diese Bewegung nicht behindert werden sollte. Sie soll sich weiter entfalten dürfen. In mancher Hinsicht ist Vorsicht geboten . . . Wir müssen darauf achten, daß die Fehler des klassischen Pentekostalismus nicht wiederholt werden. Wir müssen uns bewußt sein, daß es in unserer Kultur eine Tendenz gibt, religiöse Erfahrung an die Stelle religiöser Lehre zu setzen. Auf praktischer Ebene schlagen wir den Bischöfen vor, Priestern nahezu legen, in der Bewegung mitzuarbeiten. Diese Leitung und Hilfe würde auch von seiten der katholischen Pfingstler begrüßt“ (E. O'Connor 293; E. Mederlet/K. McDonnell 37 f). Es wird auch darauf hingewiesen, daß die Bewegung in manchen Fällen emotional unausgeglichene Persönlichkeiten angezogen habe.

Beim 7. Internationalen Treffen im Juni 1973 kamen 20 000 bis 25 000 Katholiken nach Notre Dame, darunter über 600 Priester, 8 Bischöfe und als Gast Kardinal Suenens. „Time Magazine“ (18. 6. 1973) erinnerte in seinem Bericht daran, daß die katholischen Charismatiker in den USA über 1100 Gebetsgruppen mit mehr als 200 000 ständigen Mitgliedern haben und „die am schnellsten wachsende Kraft in der Kirche“ darstellen. Weihbischof Joseph McKinney von Grand Rapids, der die Bewegung schon früh unterstützte, erklärte einem Journalisten gegenüber, die charismatische Erneuerungsbewegung sei wohl „der größte Beitrag der amerikanischen Kirche für die Weltkirche“.

Kardinal Suenens, der sich seit einiger Zeit für die Bewegung interessiert, schien diese Ansicht in einem Interview bestätigen zu wollen: „Es bestehen sicher Probleme der Terminologie, aber worüber in der charismatischen Erneuerung gesprochen und was dort als ‚Taufe im Geist‘ erfahren wird, ist das, wonach wir suchen. Es ist das, wohin wir die Leute führen müssen. Wir haben Teil am Geist durch Taufe und Firmung. Aber es besteht für viele von uns die Notwendigkeit, im Geist getauft zu werden, eine Befreiung des Geistes zu erfahren, sich ihm auszuliefern und dem Geist Gottes zu erlauben, von uns Besitz zu ergreifen“ (New Covenant, Juli 1973). Suenens spricht hier bereits die Sprache der katholischen Charismatiker. Er hat alle ihre Hauptschriften und Periodica studiert und dem Papst in einer Audienz über eine halbe Stunde lang von der Bewegung berichtet. „Die Verbindung zwischen dem Charismatischen und dem Institutionellen ist wichtig“ (Suenens): Im Juni 1972 begann in Zürich-Horgen eine auf fünf Jahre geplante Reihe von Gesprächen zwischen dem römischen Sekretariat für die Einheit der Christen und klassischen und neo-pente-

kostalischen Pfingstgemeinden. Im Oktober 1973 wird in Rom die erste internationale Konferenz der Leiter katholischer charismatischer Gruppen abgehalten. In der Generalaudienz vom 23. 5. 1973 sagte Paul VI. in einer ungewöhnlichen Formulierung, das kommende Heilige Jahr möge eine „wahrhaft pneumatische, also charismatische Bewegung“ auslösen.

Von den USA breitete sich die Bewegung zuerst nach Kanada und Südamerika aus. Nach Europa kam sie ab 1969 durch Theologiestudenten, später auch durch Besuche von Europäern in den USA. Zuerst (1971) waren es kleine Gruppen in Rom, Paris, Lyon, Madrid, Löwen, Innsbruck. In Frankreich hat sich der bekannte Inspirator der Ehegruppen „Equipes Notre Dame“, Henri Caffarel, dafür eingesetzt und eine eigene Zeitschrift („La Chambre Haute“) für Gebetsgruppen gegründet. Nach Deutschland kam die Bewegung verhältnismäßig spät. Hier spielen ohne Zweifel auch Mentalitätsunterschiede eine Rolle. Ein amerikanischer Charismatiker-Priester berichtet, bei seinen Mitbrüdern in der Korea-Mission hätten die Deutschen am schwersten zur charismatischen Erfahrung gefunden, weil sie nicht spontan reagieren, sondern sich zuerst durch ein umständliches Studium absichern.

Zur Spiritualität und Psychologie der Bewegung²

Die katholischen Charismatiker sehen sich in einer solchen Nähe zur „Pfingsterfahrung“ der ersten Christen, daß sie alles und jedes an ihrer Bewegung biblisch beschreiben und begründen. In ihrer fundamentalistischen Einstellung geben sie sich auch wenig Mühe zu erklären, wie die entsprechenden Schriftstellen aus ihrer Sicht zu verstehen sind. Glauben und mitmachen ist alles. Der verstehen wollende Nicht-Charismatiker muß sich also selbst um eine Deutung in den Kategorien einer allgemein verständlichen Spiritualität und Psychologie bemühen. Nach mehreren Gesprächen mit Aktiven und mehreren Informationsveranstaltungen und Gebetstreffen scheint es mir am sichersten, von der Praxis und den Selbstzeugnissen der Charismatiker aus ihr Anliegen zu deuten. Darum die Fragen: Wie verläuft ein Gebetstreffen? Worin besteht die „charismatische Erfahrung“?

² Zur Spiritualität und Theologie der katholischen charismatischen Bewegung vgl. S. B. Clark, *Baptized in the Spirit* (Pecos); ders., *Spiritual Gifts* (ebd.); ders., *Confirmation and the „Baptism of the Holy Spirit“* (Benet Lake 1969); ders., *Team Manual for Life in the Spirit Seminars* (Pecos); *Finding new Life in the Spirit: A Guidebook for the Life in the Spirit Seminars* (Notre Dame 1972); J. Cavnar, *Prayer Meetings* (Pecos 1969); E. O'Connor, *The Laying on of Hands* (ebd. 1969); J. M. Ford, *The Pentecostal Experience* (New York 1970); D. L. Gelpi, *Pentecostalism. A Theological Viewpoint* (ebd. 1971); K. und D. Ranaghan (Hrsg.), *As the Spirit leads us* (ebd. 1971); R. Martin, *Unless the Lord Build the House . . .* (Notre Dame 1971); H. Mühlen, *Mysterium – Mystik – Charismatik*, in: *Geist und Leben* 46 (1973) 247–256.

Wie verläuft ein Gebetstreffen (prayer meeting)?

Für das Gebetstreffen, zu dem man sich gewöhnlich jede Woche (zusätzlich zur Sonntagsmesse) versammelt und das meistens 1½ bis 2 Stunden dauert, gibt es keine feste Formel. Es soll sich möglichst aus den mehr oder weniger vorbereiteten persönlichen Beiträgen der Teilnehmer aufbauen, im Sinn von 1 Kor 14, 26: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm oder eine Belehrung oder ein Offenbarungswort, eine Zungenrede oder eine Auslegung – und alles soll der Erbauung dienen.“

Das kann folgendermaßen verlaufen. Man sitzt im Kreis. Der Leiter des Treffens begrüßt die Anwesenden und ermuntert sie zum Lobpreis. Man singt ein, zwei Lieder mit Gitarrenbegleitung. Es sind meistens neuere Lieder mit schlicht pietistischem Lobpreis („Gottes Liebe ist wie die Sonne, sie ist immer und überall da“) und mitreißendem Schwung; manche Teilnehmer unterstreichen den Rhythmus durch Händeklatschen (vielleicht ein entbehrlicher Amerikanismus). Den Neulingen erklärt man die Grundregeln: Alle sollen darauf ausgerichtet sein, zu Gott zu sprechen und Gott in sich und in der Runde sprechen zu lassen. Wer gern spricht, soll auch Mut zum Schweigen, wer schüchtern ist, Mut zum Reden haben. Die Beiträge sollen vielseitig und ganz persönlich sein, aber auch in den jeweiligen Zusammenhang passen.

Hier zeigt sich bereits das Grundanliegen: die gemeinsam und intensiv erlebte Unmittelbarkeit zum „Herrn“. „Das Gebetstreffen ist in erster Linie unser Zusammenkommen, um den Herrn zu preisen, ihn anzubeten, seine Herrlichkeit kundzutun und das mitzuteilen, was seine Herrlichkeit offenbart . . . Wir sind nicht nur versammelt, um unsere Einsichten auszutauschen, sondern um auf Gott zu schauen und ihn anzubeten“ (J. Cavnar, in: Ranaghan 60). Theologische oder pastorale Diskussionen haben hier keinen Platz. Wenn Beiträge in diese Richtung führen, soll der Leiter das Gespräch unterbrechen und es durch ein Gebet, ein Lied oder sonst eine Bemerkung wieder zurücklenken auf die Offenheit für die Gegenwart Gottes und seinen Lobpreis.

Gewöhnlich gibt nun der Leiter oder ein anderes Mitglied einen ersten biblischen Impuls, indem er eine Schriftstelle vorliest (z. B. Mt 11, 25–30; Eph 3, 14–21; Phil 2, 5–11). Diese Texte werden weder exegetisch noch theologisch erläutert; jeder soll sich unmittelbar von ihnen treffen lassen und durch sie der Güte und Gegenwart Christi bewußt werden. In diesem Sinn sprechen nun die einzelnen Teilnehmer nach einer Zeit der Stille ihre frei formulierten Gebete als Antwort auf die Botschaft der Schrift. Viele breiten dabei die Arme mit nach oben geöffneten Handflächen aus (auch ein Amerikanismus?). Zuerst bittet man darum, daß sich der „Herr“ in dieser Stunde und Runde offenbaren und alle ergreifen möge. Dann lobpreisen einige Christus, der hier mit seiner Liebe gegenwärtig ist. Diese Phase erreicht ihren Höhepunkt in Akten der Anbetung, die auch in gemeinsam gesprochenen Formeln („Ehre sei dem Vater . . .“, „Heilig, heilig, heilig . . .“) ausgedrückt werden kann.

Es klingt auch für einen Gast fast natürlich, wenn in dieser Phase zwei oder drei Teil-

nehmer im gleichen Tonfall, in dem die anderen Gebete gesprochen werden, „in Sprachen“ reden. Das soll – streng nach 1 Kor 14, 27 f. – jedoch nur geschehen, wenn ein Interpret da ist. Die Auslegung der Glossolie erfolgt meistens in ohne Zögern ausgesprochenen Sätzen, die weitgehend biblisch formuliert sind, die sprachliche Eigenart des Interpreten widerspiegeln und (wenn es ein Sprachengebet ist) sich inhaltlich an den Schriftimpuls anschließen. Etwa: „Du bist der Vollkommene, und alles hast du erschaffen, ohne dessen zu bedürfen. Sei gepriesen.“ Oder ein prophetischer Zuspruch: „Wer an mich glaubt, dem schenke ich Frieden, spricht der Herr.“ Wenn einer ein Anliegen vorgetragen hat, kann sich die Prophetenrede auch persönlich an ihn wenden. An die Teilnehmer des Internationalen Treffens von 1973 erging die Prophetie: „Ihr seid nicht umsonst hierher gekommen. Ihr werdet noch größere Dinge erleben. Schaut nicht auf meine Werke, sondern auf mich.“

Gegebenenfalls liest nun ein Teilnehmer als zweiten Impuls einen weiteren Bibeltext vor, worauf in gleicher Weise Stille, Gebete und Lobpreisungen folgen. Einer kann auch einen Psalm rezitieren. Ein Lied lockert dann die Atmosphäre wieder auf und leitet über zu einem zweiten Teil, der nicht so sehr der unmittelbaren Anbetung als vielmehr der „Auferbauung des Leibes Christi“ durch die verschiedenen Gaben des Geistes gewidmet ist.

In einer kurzen Unterweisung (teaching) kann einer einen Bibeltext oder ein Thema des geistlichen Lebens erläutern (Gabe der Lehre). Daran können sich Erfahrungsberichte anschließen, wo erzählt wird, wie man in der letzten Woche das Wirken Gottes besonders deutlich erfahren konnte. Der Leiter kann auch einen einladen, die Geschichte seiner Bekehrung oder „Geisttaufe“ zu erzählen. Alle diese Erfahrungsberichte sollen wieder in Lobpreis einmünden. Der kann in einem spontanen Gebet oder auch in der Formel „Preist den Herrn“ oder „Halleluja“ (vielleicht ein weiterer Amerikanismus freikirchlicher Herkunft) ausgedrückt werden.

Die Sehnsucht nach der Unmittelbarkeit zu Gott, nach der Erfahrbarkeit seiner Liebe führt hier oft zu einer Sehweise, die wie das „finalistische“ Denken des Kindes (J. Piaget) den Zufall, das Gegebene und die Vermittlung durch die Menschen ignoriert, um überall nur noch die wunderbaren Fügungen und Aufmerksamkeiten des himmlischen Vaters zu erfahren. In dieser Vorsehungs- und Wundereuphorie werden Berichte von Genesungen leicht zu Heilungszeugnissen, Gesinnungsänderungen zu eindeutigen Wundern des Heiligen Geistes. Daß eine Gebetsgruppe plötzlich irgendwo einen Raum zur Verfügung gestellt bekam, daß man mit einem durchreisenden Charismatiker aus den USA zusammentreffen konnte – alles ist Grund zum Lobpreis. Bezeichnend für diese Einstellung, die wie bei den Pietisten leicht zu einer ständigen Interpretationsform und Redewendung wird, ist das Gebet, mit dem ein Charismatiker einen Informationsabend schloß: „Ergreife uns alle, die du uns heute abend so wunderbar zusammengeführt hast.“

Nun kann ein gemeinsames Gebetssingen folgen: jeder singt – mit Wiederholungen – seine Anmutungen und Bitten verhalten vor sich hin. Einer stimmt einen Orgelpunkt

an, an dem sich die anderen orientieren, so daß ein harmonischer Gesang entsteht. Einzelne singen „in Sprachen“. Der Leiter kann die Anwesenden auch einladen, sich die Hände zu reichen und still für die Platznachbarn zu beten. Das Treffen wird mit Liedern und organisatorischen Ankündigungen abgeschlossen.

Ist es wegen der großen Teilnehmerzahl nicht möglich, für konkrete Anliegen einzelner zu beten, so sucht man dies in einem kleinen Kreis mit eigenem Raum im Anschluß an das Groß-Meeting zu tun, denn das Fürbittgebet soll auf keinen Fall unpersönlich und mechanisch sein. Man betet für den Bittsteller, und einige legen ihm die Hände auf Kopf und Schultern – als „Gebetshandlung und Gebetssymbol“ (E. O'Connor 1969, 15), als Ausdruck des Vertrauens in die Erhörung des Gebets und natürlich auch als soziodramatische Verstärkung. In diesem Rahmen können auch die Gaben der Lehre und Prophetie individueller wirksam werden (J. Cavnar, in: Ranaghan 72). So wurde einem Priester, über den man mit Handauflegung betete, die Prophetie zuteil: „Ich habe dich erwählt und als meinen Diener angenommen und werde dich auch weiterhin annehmen. Ich liebe dich, ich vertraue dir und ich werde dich brauchen“ (H. Schneider 1973, 209).

Worin besteht die „charismatische Erfahrung“?

Mit Berufung auf die pneumatischen Aussagen von Paulus sucht der Charismatiker den Geist als innere Erfüllung spürbar zu erfahren, um in ihm „wandeln“ zu können (vgl. Gal 5, 16–26). Die *charismatische Erfahrung* oder „*Taufe im Heiligen Geist*“ (nach Mt 3, 11; Joh 1, 33; Apg 1, 5–11; 2, 1–4; 4, 31; 9, 17) muß zuerst einmal intensiv ersehnt und erbetet werden. Das setzt voraus, daß einer den „Mangel an Kraft“ in seinem bisherigen Glaubensleben spürt und sich für eine Wiedergeburt durch radikale Selbstübergabe an Jesus (der ihn durch den Geist führen, sein absoluter „Herr“ sein soll) und ein neues Erleben seiner Nähe bereit macht.

Diese Einstellung wird wohl am treffendsten auf dem Handzettel eines deutschen Auslandsmissionars beschrieben. *Text 1*: „Der Heilige Geist ist schon bei dir seit deiner Taufe. Seit der Firmung auch schon seine Gaben, zumindest der Wurzel nach. Durch das Pfingsterlebnis (Geisttaufe) lassen wir den Heiligen Geist bewußt die Führung übernehmen, laden Ihn ein, uns als Seine Werkzeuge zu benützen und alle Seine Charismen zum Wohl der Kirche zu manifestieren. Da dies der Wille Gottes ist, wird jedes echte Gebet darum erhört . . . Auch Markus 16, 70–20 wird dann in unserem Leben verwirklicht werden. Aber da nicht allein gehen . . . Auch nach dem Pfingsterlebnis müssen wir auf die Kirche hören (wir tun es dann viel lieber), müssen wir einander helfen und um Rat fragen. Der Heilige Geist führt uns dann immer richtig, aber Er tut das auch dann noch oft durch andere. Und als unterste Stufe demütig anfangen, in Sprachen zu beten, dann kommen auch die anderen Zeichen allmählich . . . Dann wird der Heilige Geist mich führen und lenken und mich so in Jesus einpflanzen, daß ich sagen kann: ‚Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.‘“

In dieser Einstellung beteten die Vorläufer von Pittsburgh die Pfingstsequenz. Mit dieser Einstellung und Erwartung kommt man auch zum Gebetstreffen. Erfüllt sieht man diese Erwartung, wenn sich ein Erlebnis wie das folgende einstellt.

Text 2: David Mangan, der heute an einer High School Mathematik und Religion unterrichtet, nahm als Student am erwähnten Wochenende mit den drei Duquesne-Professoren, die bereits die Geisttaufe empfangen hatten, teil. Er hatte „Das Kreuz und die Messerhelden“ sowie die ersten Kapitel der Apostelgeschichte gelesen. Er ging in die Kapelle. „Ich stand vor dem Altar, und plötzlich lag ich auf dem Boden. Ich weinte und spürte eine solche Verzückung (ecstasy) wie nie in meinem Leben. Plötzlich war Jesus Christus so wirklich und gegenwärtig, daß ich ihn um mich herum spüren konnte. Ich wurde derart von dem Gefühl der Liebe überwältigt, daß ich es nicht beschreiben kann... Als ich (die Kapelle verließ und) hinunterging, konnte ich nur Liebe auf den Gesichtern der anderen sehen und verstand nichts von dem, was gesagt wurde... Zuerst wollte ich an dem Geschehenen zweifeln. Doch dachte ich, daß das überhaupt nicht zu mir paßt: Ich bin nicht emotional, ich weine nicht und bin nicht leicht von etwas zu überzeugen“ (Ranaghan 24–28). – Zum Phänomen des Weinens: Manche machen die gleiche Erfahrung und lachen vor Freude eine halbe Stunde lang, andere kommen in einen Zustand der Ergriffenheit, wo sie gleichzeitig lachen und weinen. Diese erregte Phase klingt meistens bald ab. „Bei vielen folgt darauf eine der Inbrunst eines Konvertiten verwandte tief empfundene Frömmigkeit“ (J. M. Ford 1972, 684).

Text 3: Donald L. Gelpi, Jesuit und Philosophiedozent in New Orleans, hörte 1968 beim Frühstück einen Mitbruder vom Nationaltreffen der katholischen Charismatiker erzählen. „Während er sprach, wurde ich tief bewegt. Nach dem Frühstück fühlte ich mich fast physisch in die Kapelle gezogen, wo ich mich setzte, um zu beten. Entsprechend Jims Beschreibung, wie er selbst die Sprachengabe empfangen hatte, fing ich an, still für mich selbst ‚la, la, la, la‘ zu sagen. Zu meinem großen Erstaunen folgte darauf eine rasche Bewegung der Zunge und der Lippen, die von einem erschütternden Gefühl innerer Andacht begleitet war. – Im Rückblick zeigt sich mir diese Erfahrung als ein Wendepunkt in meiner spirituellen Entwicklung. Ich hatte auch vorher treu gebetet. Aber das Gebet war trocken und etwas Pflichtmäßiges. Seit jenem Tag spürte ich ein wachsendes Bedürfnis zu beten und ein wachsendes Verlangen, für andere zu beten“ (D. L. Gelpi 1).

Text 4: Ähnlich beschreibt auch einer der Professoren von Duquesne aus dem Rückblick von mehreren Jahren seine „Wiedergeburt“. „Es war kein neues und kein revolutionäres Experiment, es hat vielmehr all die Dinge neu bestätigt, welche ich schon seit Jahren zu halten versuchte und seit vielen Jahren als richtig bekenne: meine Wertschätzung der Schrift, der Eucharistie, des Gebets und der Arbeit mit anderen Menschen. Der Unterschied ist nur, daß jetzt alles leichter geht und viel spontaner und von innen kommt“ (E. Mederlet/K. McDonnell 10). Manche machen diese Erfahrung im Augenblick, wo andere über sie beten; andere erst Wochen danach.

Als Wirkungen der charismatischen Grunderfahrung werden immer wieder genannt: „Befreiung durch den Geist“, Freude, Friede, Liebe (also die „Früchte des Geistes“ nach Paulus), Kraft zum Zeugnis von der erfahrenen Gegenwart Christi, lebendiger Glaube, Liebe zur Heiligen Schrift, zum Gebet, zur Eucharistiefeier, und auch die auffallenderen Charismen der Prophetie, der Heilung von Krankheiten, des Sprachenredens und der Auslegung des Sprachenredens.

Im Unterschied zu den „Horizontalisten“ wollen die Charismatiker der Gottesliebe und dem Gebet absolute Priorität einräumen. Doch die Diakonie soll aus dieser Liebe erwachsen und ihre Echtheit bezeugen (New Covenant, Okt. 1972, 3). Tatsächlich zeigen manche Beispiele, wie sich einzelne und auch Gruppen sozial engagieren (E. O'Connor 105 ff.). Viele ergreifen einen sozialen Beruf oder interessieren sich für den Priester- und Ordensberuf. Doch läßt sich auch nicht leugnen, daß in den USA wenig getan

wurde, um Schwarze oder Angehörige anderer Minderheiten in die Bewegung einzubeziehen, daß die strukturelle Seite der sozialen Fragen meistens übersehen wurde und in manchen Gruppen sogar eine deutliche Abneigung gegen solche Themen besteht (New Covenant, Nov. 1972, 4–6). Auch der wohlwollende Bericht von K. McDonnell stellt fest: „Das Sozial-Bewußtsein ist in manchen charismatischen Gruppen nicht sehr stark ausgeprägt“ (S. 27). Ähnlich J. M. Ford (1972, 684): „Wenn auch einige soziales Interesse zeigen, so ist dies doch für die Bewegung selbst nicht charakteristisch.“ Es hängt wohl ganz von der schon vorhandenen sozialen Sensibilisierung der Gruppen und einzelnen ab, inwieweit die charismatische Erfahrung auch sozial motivierend wirkt.

Zur religionspsychologischen und spirituellen Deutung³

Es ist sicher ein Charakteristikum der charismatischen Bewegung, daß sie die intensive Erlebbarkeit (Erfahrbarkeit) der Beziehung zu Gott-Vater und zu Christus anstrebt und vermitteln will. Sie will – mit einem protestantischen Klappentext gesprochen – „tiefgeköhlte Christen auftauen“. Es ist darum nur sachgemäß und sollte nicht als psychologische Reduktion mißverstanden werden, wenn wir die Bewegung nach ihrer Emotionalität, nach der seelischen Dynamik der ihr eigenen Spiritualität, der persönlichen Einstellung und Erwartung der einzelnen und der Gebetstreffen befragen, um so die „charismatische Erfahrung“ (und die Wege zu diesem Ziel) besser zu verstehen.

Die charismatische „Umstimmung“

Die charismatische Spiritualität betont, daß Christus (und mit ihm die Liebe des Vaters) durch seinen Geist in unserem Leben wirklich gegenwärtig ist, wenn wir uns ihm in unserem Herzen rückhaltlos aufschließen, ihn „Herr“ sein lassen. Das spezifisch Pfingstliche liegt hier keineswegs in einer Überbetonung des Heiligen Geistes (sie sagen mit Recht, ihre Spiritualität sei nicht pneumatozentrisch, sondern trinitarisch), sondern in der Akzentuierung der *Erlebbarkeit* der Gegenwart des „Herrn“. „Herz“ und damit „Mensch“ wird hier ganz vom Gemüthhaften, von der Mitschwingungsfähigkeit her gesehen.

Der „Herr“ soll so real gegenwärtig (vgl. Text 2) erlebt werden, als stehe er physisch neben dem Beter. Es gehört zur nötigen Einstellung und Erwartung des einzelnen Charismatikers, daß er darauf vertraut, daß sich ihm der „Herr“ überall, besonders aber

³ Siehe dazu J. Zutt (Hrsg.), *Ergriffenheit und Besessenheit* (Bern, München 1972); V. E. von Geb-sattel, *Zur Frage der Depersonalisation*, in: J.-E. Meyer (Hrsg.), *Depersonalisation* (Darmstadt 1968) 215–254; A. Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences* (New York 1971); A. Vergote, *Religions-psychologie* (Olten 1970) 191–206; B. Grom, *Gibt es eine neue Religiosität?*, in: K. Rahner (Hrsg.), *Ist Gott noch gefragt?* (Düsseldorf 1973); ders., *Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis* (Freiburg 1972).

im Gebet (und in der Eucharistie) durch seinen Geist als „Kraft“, fast wie ein elektrischer Strom mitteilt, daß er ihn in seine Liebe und Kraft eintaucht (Text 2) und damit „erfüllt“, so daß Jesus in ihm lebt (Text 1): seine Liebe, Freude, sein glossolalisches Beten (nach Röm 8, 26), sein Sieg über die Krankheit und über die Dämonen. Das Gebetstreffen, das Diskussionen und Reflexionen verbannt und sich ganz auf die Anbetung des gegenwärtigen „Herrn“ konzentriert, ist ein „Warten auf den Herrn“ (J. Cavnar, in: Ranaghan 62), daß die Gruppe nicht nur von menschlichen Kräften, sondern vom Geist des Herrn selbst ergriffen werde.

Gerade angesichts dieses Vertrauens auf die so erlebbare, ergreifende Unmittelbarkeit des Herrn fühlt sich der „tiefgekühlte“ Gläubige, der die Wirklichkeit Gott im täglichen Leben und in der Eucharistie verborgener und nüchterner sieht, ziemlich überfahren. Er kann nicht wie die anderen mitjubeln beim Gesang, und auch sein Beten fällt „suchender“ aus. Hier zeigt sich das Hauptziel der charismatischen Bewegung in seiner Anfangsphase. Sie will den Christen „umstimmen“: weg vom distanziert-historischen Blick auf den Jesus der Vergangenheit hin zur gegenwärtigen Liebe und Kraft des „Herrn“; weg von einem einseitig am Beweisen und logischen Verknüpfen interessierten Denken hin zum Nahbezug des Gemüts, das nach Liebe, Geborgenheit und Einheit fragt; weg vom vorprogrammierten Denken und Reagieren und von erstarrten religiösen Formen hin zu persönlich-spontanem Erleben; weg vom prometheisch-ichhaften Leben aus den eigenen Ideen hin zur Bereitschaft, sich von der übermenschlichen Kraft des Geistes des Herrn „führen zu lassen“.

Das Ziel dieser „Umstimmung“ ist die charismatische Erfahrung. J. M. Ford, Theologiedozentin und Mitglied eines „prayer group“, sieht darin einen Anflug von „eingegossener Beschauung“. V. H. Hine (1968, 1969), die 45 Fallgeschichten und 239 Fragebogen von protestantischen Pfingstlern ausgewertet und mit vielen Gemeindeführern gesprochen hat, meint, es handle sich um ein Erfüllungserlebnis, wie es A. Maslow als „peak-experience“ (Höhepunkterfahrung) beschrieben hat.

Das enthusiastische Erfüllungserlebnis

Man versteht die charismatische Erfüllung wohl am besten, wenn man bedenkt, wie sie entsteht: als innewerdende Antwort auf die Botschaft von der Gegenwart und Liebe des Herrn. Diese Botschaft – das wurde bereits deutlich – hebt vor allem das Erfüllende am christlichen Glauben hervor: mein kleines Ich – geliebt und ergriffen von einer unendlichen Liebe, getragen von der übermenschlichen Kraft Gottes. Man kann sich eigentlich keine größere emotionale Bereicherung vorstellen. Sie bewirkt eine „enthusiastische“ (wörtlich: gottbegeisterte) Umstimmung.

Das religiös-enthusiastische Erfüllungserlebnis kann wohl am besten durch den Kontrast mit dem Gefühl existentieller Leere verdeutlicht werden, wie es extrem bei psychotischer Derealisation und Depersonalisation (Melancholie) erfahren wird. In der be-

kannten Studie V. E. von Gebssattels über den Fall Br. L., einer für exakte Selbstbeobachtung begabten Patientin, zeigt sich, wie psychisch Kranke an Leere- und Ohnmachtsgefühlen leiden können. Die Patientin weiß wohl um sich selbst, die Welt, die Mitmenschen und Gott. Aber diese Beziehungen sind nur noch gewußt, nicht innerlich ausgefüllt, und die Arbeit für ihren Mann und ihre Kinder ist für sie nur noch hohle, mechanische Verrichtung.

„Die Daseinserfüllung ist mir genommen. Ich lebe nicht, ich fühle nicht, mein Körper ist tot... Die Leere kann man weder überwinden noch ertragen, man wird ihrer nur in einem Gefühl der Ohnmacht inne, in einer nicht zu überwindenden Schwäche... Statt das Leben zu fühlen, ist alles leer... Nicht ist es so, als empfände ich die Leere, nein, ich bin die Leere. Schrecklich tot ist die Beziehung zu meinem Mann und meinen Kindern... Dieses entsetzliche Gefühl des Nichtreagierenkönnens. Man rennt mit dem Kopf gegen eine Wand, um die Beziehung herzustellen, aber es geht nicht. Die Leere füllt den Zwischenraum zwischen mir und meinem Mann, so daß ich nicht hinüberkomme... Von der ganzen Welt bin ich so abgehalten...“ (S. 220–223).

Die oben zitierten Zeugnisse der Charismatiker zeigen gerade ein Kontrastbild dazu. Statt quälender „Leere“ eine „Daseinserfüllung“, die vor Freude lachen und weinen läßt und das Ichgefühl bis zur Ich-Hypertonie und zum Ergriffensein und Geführtwerden durch göttliche Liebe und Macht steigert. Statt „Ohnmacht“ und „Schwäche“ (bis zum Gefühl, der eigene Körper sei einem genommen und tot) eine „Kraft“, die einen zum Dank und Lobpreis und zum zeugnishaften Weitererzählen, ja sogar zum Beten über Kranke⁴ treibt. Statt „unvollziehbarer“ und nicht mehr auszufüllender Verhaltens- und Wissenshüllen ein religiöses Leben, das „viel spontaner und von innen kommt“ (Text 4). Statt Isolation eine überschwengliche Liebe, wo man „nur Liebe auf den Gesichtern der andern sehen“ kann (Text 2). Statt der depressiven Spaltung des Selbst in ein beobachtendes und ein beobachtetes Ich (Selbstbeobachtungszwang) eine Unmittelbarkeit und ein Optimismus, die leicht zu Naivität und Fundamentalismus führen⁵.

Beim Depersonalisationssyndrom ist das Gefühl der Leere und Schwäche vermutlich darauf zurückzuführen, daß das „sympathetische Grundverhältnis“ und die „Totalitätsbeziehung“ (E. Straus), die vorgängig zu allem einzelnen Erkennen und Wollen das Ganze der Welt erst als „meine“ Welt erscheinen läßt, gestört ist. Sind die verschiedenen Züge des enthusiastischen Erfüllungserlebnisses nicht dementsprechend im gegen teiligen Phänomen begründet: in einer allgemeinen Stimulierung der emotionalen Kräfte, die zuerst einmal die „Totalitätsbeziehung“ gesteigert erleben läßt?

Der religiöse Enthusiast fühlt sich „überhaupt“ intensiv geliebt und ergriffen, und diese präreligiös-religiöse Grundstimmung prägt alle einzelnen Wahrnehmungen, Aus-

⁴ Nach V. Hine (1969, 223) fühlen sich viele Glossolalen nach der Geisttaufe auch körperlich besser, spüren gleichsam elektrische Ströme durch den Körper fluten und können u. U. zu einem magischen Bewußtsein ihrer Unbesieglichkeit neigen.

⁵ Auch liberal Erzeugene und an der Autorität der Bibel einst Zweifelnde werden mit wenigen Ausnahmen nach der Geisttaufe fundamentalistisch (V. Hine 1969).

legungen und Reaktionen bezüglich seines eigenen Ich, seiner Mitmenschen und seiner Umwelt. Da er in das „Wasser des Heiligen Geistes eingetaucht“ ist (ein Bekehrungsbericht), strömt er über, wo immer seine Verbindung zu diesem Ozean („Gott in mir“) auch nur im geringsten aktiviert wird: im religiösen Gespräch (Zeugnis), beim Blick auf das äußere, alltägliche Leben, das euphorisch-wundergläubig als einzige Kette von Aufmerksamkeiten der göttlichen Liebe interpretiert wird (Finalismus), beim Blick auf die Bibel, die Eucharistie und verschiedene Gebetsformen, die alle ganz unmittelbar als Aufruf zur Bewußtmachung, Wiederbelebung der „ozeanischen“ Grundbeziehung zum Dasein gesehen werden (darum die Neigung zum Fundamentalismus, die überschwängliche Liebe zu Eucharistie, Rosenkranz u. ä.).

Die enthusiastische Umstimmung mag also oft – wie zum Teil die peak-experience nach A. Maslow – zu einem Erfüllungserlebnis führen, das ein narzißtisch-ichbezogenes Schwimmen im Ozean einer urmütterlichen Liebe bleibt (ähnlich dem Zustand während der „Nirwanatherapie“ auf der Oberstufe des autogenen Trainings). Dieses Erlebnis kann aber als „heilsame Regression“ (A. Maslow) die emotionalen Kräfte des Menschen in einer Weise reaktivieren, daß auch das echt dialogische Verhältnis zu Gott mit neuer seelischer Energie gelebt wird. Gerade durch den Bezug auf den Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater und auf sein Gebot der Bruderliebe kann und muß verhindert werden, daß nur die Sehnsucht nach urmütterlicher Geborgenheit angesprochen wird (Schwärmerie, Bondieuserie). So könnte bei verantwortlicher Führung gewährleistet werden, daß der menschliche Drang zur „Ich-Ausdehnung“ (L. Szondi) geweckt und zu einer „Ich-Bindung“ (K. Girgensohn) mit Begegnungscharakter und ethischer Verbindlichkeit entwickelt wird.

Umstimmung mit Hilfe der Gruppe

In dem grundlegenden Bemühen um eine Umstimmung des verengten heutigen Bewußtseins, in dem Ziel einer menschlichen und religiösen Regeneration des Menschen vom verkümmerten Emotionalen her steht die charismatische Bewegung in eine Reihe mit der Meditationsbewegung, mit „gruppendynamischen“ Exerzitien, mit Gruppen im Geist der Focolarini, dem Cursillo und anderen. Das Spezifische liegt wohl in der eben analysierten enthusiastischen Grundeinstellung einerseits und in den sie stützenden, in den Erweckungsbewegungen entwickelten expressiv-suggestiven Gruppenelementen andererseits. Darum auch die eigenartige Mischung von Modernität und Konservativität in dieser Bewegung.

Zu den erwähnten Gruppenelementen gehören – wenn man einmal von allen möglichen Amerikanismen absieht – wesentlich das in der Gruppe gesprochene, sich direkt an den „Herrn“ wendende freie Gebet, die enthusiastischen Lieder, das Gebetssingen, das Hören auf die glossolalische Botschaft des Herrn hier und jetzt an die Gruppe, der zeugnishaft religiöse Erfahrungsaustausch und das mit Handauflegung verbundene Fürbittgebet. Alle diese Elemente fördern konsequent die Bereitschaft, aus sich heraus-

zugehen („acting out“), und verstärken, wie es in einer Gruppe immer geschieht, das Erfahrene und Mitgeteilte. Bei dem frei formulierten Lobpreis der einzelnen wird inhaltlich das ausgesprochen, was wohl die meisten Gläubigen innerlich sagen, wenn sie in der Meditation oder nach dem Empfang der Kommunion ganz „dialogisch“ beten und „Anmutungen“ formulieren. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß der Nicht-Charismatiker diese Anmutungen 1. weniger gefühlsbetont und 2. nicht vor anderen aussprechen würde.

Hier wird deutlich eine Grenze überschritten, Umstimmung unseres „normalen“ Bewußtseins forciert. Der Charismatiker würde sagen: 1. Die „normalen“ Christen leben, ohne es zu merken, in einer Kultur, die religiöse Gefühle tabuisiert und sich so um das Ergriffenwerden (das neben Erfüllung immer auch Bindung bedeutet) herumdrückt. Haben frühere christliche Jahrhunderte das ergriffene Weinen nicht als „Tränengabe“ bewertet? 2. Der Gottesdienst, bei dem aus einem Buch Fürbitten vorgelesen werden, wahrt gewiß die Intimsphäre des einzelnen, tötet aber auch jegliche Spontaneität und persönliche Teilnahme.

Was ist von der charismatisch-enthusiastischen Umstimmung zu halten?

Die charismatische Umstimmung mit ihren eben erwähnten wie auch den weiter oben angeführten Zielen sieht sicher richtig, daß die Kirchen eine *Enttabuisierung des religiösen Empfindens* und eine Weckung vitaler religiöser Erfahrung fördern müssen. Es ist nicht zu leugnen, daß die massive Tabuisierung des höheren Gefühlslebens und zumal des Religiösen in den letzten Jahren bis in die Kerngemeinde und in den Kreis der Geistlichen und Ordensleute vorgedrungen ist und der Glaube oft eher zu Tod reflektiert als erfahrbar gemacht wurde.

Die charismatische Bewegung könnte, wenn sie sich nicht durch Emotionalismus und Esoterik zur Wirkungslosigkeit verurteilt, dazu beitragen, daß in der Spiritualität (und auch in der theologischen Reflexion) die pneumatische und emotionale Bedeutung und Gegenwart Christi konsequenter beachtet wird: Christus nicht nur als der historische Jesus und der Gottmensch, sondern gegenwärtig und (wie?) wirksam als „Geist“ und „Kraft“. Der deutschsprachigen Theologie ist hier zuzubilligen, daß sie etwa durch die Einbeziehung existenzphilosophischer Kategorien und durch das Bemühen um eine Theologie der Hoffnung mehr zur Klärung des Emotionalen und Erfahrbaren im Glauben getan hat als offensichtlich die ehemals intellektualistische, formelhafte Schultheologie, von der nordamerikanische Theologen anscheinend erst durch die Charismatik loskommen.

Mit ihrer Betonung des Lobpreises (Begründung: Eph 1, 12) macht die Bewegung zu Recht auch auf den unterentwickelten Sinn für den *Dank* aufmerksam, der teilweise zu einer fast depressiven Unfähigkeit im modernen Glaubensbewußtsein geworden ist⁶.

⁶ Vgl. die Auseinandersetzung mit D. Sölle bei F.-J. Steinmetz, Danksagung unter Illusions-Verdacht, in: Geist und Leben 44 (1971) 408–424.

Richtig ist auch, daß eine religiöse Enttabuisierung und Erweckung mit Kommunikationsformen arbeiten muß, die einen intensiven, erfahrungsbezogenen, auch zeugnishaften Austausch unter Gläubigen fördern: freies Gebet im Gottesdienst, persönliche offene Gesprächsatmosphäre, verschiedene Fragetechniken, Identifikationsimpulse, Rollenspiel und ähnliches (vgl. B. Grom 1972).

Doch andererseits ist auch kritisch zu fragen: Muß die religiöse Enttabuisierung und Erweckung so massiv versucht werden wie hier: durch ein forciert expressives Gruppenklima (das die Wahrung eines Intimbereichs und freier Entscheidung erschwert) und durch eine enthusiastische Erwartung, die weit über die Bereitschaft zum Ergriffenwerden hinausgeht und sich leicht auf Emotionalität um der Emotionalität willen, auf ein fast autosuggestives Sichhineinsteigern und „Affektpumpen“ (E. Kretschmer über den Hysteriker) fixieren kann?

Daß beim Gebetstreffen nur positive spirituelle Beiträge zugelassen werden und Reflexionen und aufbrechende Diskussionen auf die Zeit nachher verschoben werden, ist im Prinzip sicher richtig. Nur kommt, wie es scheint, in vielen Gruppen die kritische und reflektierende Aussprache zu kurz. Auch Charismatiker mit theologischer Ausbildung führen oft eine Sprache, die nur um das eigene Erlebnis kreist, biblische Aussagen wiederholt und sich nicht um das Gespräch mit dem Weltbild des kritischen Zeitgenossen bemüht. Die ständige Ausrichtung auf das unvermittelte Sichbetreffenlassen durch die Heilige Schrift und die Konzentration auf den nicht mehr suchenden, sondern nur noch findenden Lobpreis fördern – als Reaktion auf die heutige Hyperrationalität – ein *einseitig emotionales Klima*. Die forcierte Bereitschaft, sich von der Gegenwart des Herrn in allen Fügungen des Lebens ergreifen zu lassen, drängt das „rationale“ Wissen um die Vermitteltheit des Wirkens Gottes mit uns zurück. Die Tatsachen der äußeren, kosmobiologischen Welt werden so allzugern von einer vorsehungs- und wunderseligen Theologie der Unmittelbarkeit her gedeutet.

Im Bereich der inneren Erfahrung führt die Theologie der Unmittelbarkeit zu der problematischen Neigung, die ichgelöste Spontaneität des (auch unbewußten) seelischen Lebens, zu der man sich umstimmt und die in der kontrolliert-unwillkürlichen Leistung der Glossolalie (siehe unten) ihren Höhepunkt erreicht, unbedenklich als offenbarungsmäßige Inspiration durch den gegenwärtigen Herrn zu werten. Ob hier nicht statt des stillen, auch dem Zweifel ausgesetzten „Ergriffenseins in der Tiefe“ (P. Tillich) die sensationelle Erschütterung nach Art des „Jenseitsverkehrs“ in Spiritisten- und UFO-Zirkeln gesucht wird? Die Neigung mancher Charismatiker zu einer ausgeprägten Dämonologie und zum Heilen durch Gebet müßte ebenfalls in diesem Zusammenhang untersucht werden.

Auf jeden Fall besteht die Tendenz, eine emotionale Ergriffenheit zu kultivieren, die unbehelligt und getrennt von einer sie begleitenden Erhellung und Selbstkritik der Vernunft ihr Leben führt. Gerade dieses Desinteresse an einer „selbstkritischen Mystik“ (K. Rahner) unterscheidet die charismatische Umstimmung von der religiösen Erfahrung, zu der die Exerzitien des Ignatius von Loyola hinführen wollen.

Mit all dem ist also die grundlegende Gefahr des *religiösen Emotionalismus* gegeben: daß hier nicht die echte Mitte des Menschen erweckt und „ergriffen“ wird, jener Kern der Persönlichkeit, wo (gegen das Schwärmertum) die Ergriffenheit auch Einsicht und Engagement und (gegen den Intellektualismus und Moralismus) die Einsicht und das Engagement auch Ergriffenheit ist, sondern daß der Genuß der eigenen Ergriffenheit in den Vordergrund tritt. Dazu gehört auch die im Vergleich mit dem Eigenverantwortungssinn der „Révision de vie“ fast quietistische Betonung der Hingabe und des passiven Geführtwerdens durch Gott.

Die charismatische Bewegung kann trotz dieser Gefahren unter besonders günstigen Voraussetzungen eine legitime Form der Aktivierung der emotionalen Kräfte des religiösen Lebens sein und insofern auch „ein Weg Gottes für die Zukunft“ (Suenens). Die Pastoral kann von ihr einiges lernen. Aber angesichts ihrer Neigung zu emotionaler Hypertrophie und angesichts ihrer Beschränkung auf Personen, die bereits eine feste Glaubensüberzeugung mitbringen und intensive Erlebbarkeit suchen (Gefahr eines unmissionarischen geistlichen Feinschmeckertums) scheint es geraten, die vorhandenen pastoralen Kräfte in den anderen Initiativen zur menschlich-religiösen Umstimmung und Erneuerung (Meditation, Einkehrtage mit gruppendynamischen Elementen u. ä.) einzusetzen. Die Pastoral würde gewiß unaufschiebbare Aufgaben vernachlässigen, wenn sie das Heil von dieser Bewegung erwartete.

Das Sprachenreden – religiöser Dadaismus?

Im Unterschied zu vielen alt-pentekostalistischen Gruppen meinen weder die Neo-Pentekostalen noch die katholischen Charismatiker, das Sprachenreden (Zungenreden, Glossolalie)⁷ folge notwendig jeder Bekehrung und Geisttaufe, sei also deren sicherstes Anzeichen. Vielmehr ist für sie der Versuch, glossolalisch zu reden, die Einübung in das „einfachste Charisma“, durch das sie Zugang zum Charismatischen überhaupt finden, ein Stück Initiation (vgl. Text 1 und 3; A. Bittlinger 1972, 8).

⁷ Siehe dazu E. Mosimann, Das Zungenreden (Leipzig 1911); O. Pfister, Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie, in: Jahrb. für psychoanal. und psychopath. Forschungen 3 (Leipzig 1912) 427–466; 730–794; H. Rust, Das Zungenreden (Tübingen 1924); G. T. Cutten, Speaking with tongues (New Haven 1927); H. K. Schjelderup, Psychologische Analyse eines Falles von Zungenreden, in: Zeitschr. für Psychologie 122 (1931) 1–27; A. Boisen, Economic Distress and Religious Experience: A Study of the Holy Rollers, in: Psychiatry 2 (1939) 185–194; L. C. May, A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions, in: American Anthropologist 58 (1956) 75–96; M. T. Kelsey, Zungenreden (Konstanz 1970); T. Spoerri, Ekstatische Rede und Glossolalie, in: ders. (Hrsg.), Beiträge zur Ekstase (Basel 1968) 137–152; L. M. Vivier, The Glossolalic and his Personality (ebd. 153–175, deutsch: Zungenreden und Zungenredner, in: W. J. Hollenweger 1971, 183–205); V. H. Hine, Pentecostal Glossolalia, in: Journal for the Scientific Study of Religion 8 (1969) 211–226; F. G. Goodman, Phonetic analysis of glossolalia in four cultural settings (ebd. 227–239); diess., Speaking in Tongues (Chicago 1972); A. Bittlinger, Glossolalia (Schloß Craheim 1969); ders., ... und sie beten in anderen Sprachen (ebd. 1972).

Wer die Glossolalie erlernen will, muß die nötige Einstellung mitbringen, muß zur charismatischen Umstimmung bereit sein:

„Um in Sprachen reden zu können, müssen wir mit dem Beten in Deutsch aufhören. Nachdem man seine Gebete in der Muttersprache vor den Herrn gebracht hat, soll man ganz einfach in Schweigen verharren und sich fest vornehmen, keine einzige Silbe irgendeiner Sprache zu sprechen, die man jemals gelernt hat. Die Gedanken konzentrieren sich dann ganz auf Jesus. Und so spricht man vertrauensvoll und nimmt es im Glauben, daß der Herr die Ihm dargebrachten Laute annimmt und sie zu einer Sprache formt. Man selbst sorgt sich nicht um das, was man sagen soll . . . Die ersten Laute klingen für das eigene Ohr fremd und unnatürlich, sie kommen nur zögernd und unartikuliert (ähnlich einem Kleinkind, das sprechen lernt) . . . Spricht man aber weiter und Lippen und Zunge werden immer gelöster, dann wird der Geist anfangen, die Laute in eine herrliche Sprache des Gebets und Lobpreises zu formen“ (L. Christenson bei A. Bittlinger 1972, 27).

Es handelt sich hier ohne Zweifel um eine Umschaltung und Umstimmung auf die spontane Aktivität und Inspiration des Unterbewußten oder Unbewußten: Nicht mehr ich spreche, sondern *es* spricht in mir. Also Umstimmung auf einen vom Wachbewußtsein völlig unkontrollierten, ekstatischen, trance-ähnlichen Zustand, wo der Mensch ganz von unwillkürlichen, automatischen Sprech- und Bewegungsimpulsen getrieben wird? Diese Deutung, die seit dem klassischen Werk von George Cutten immer wieder vorgetragen wurde, läßt sich in dieser Form sicher nicht auf die neu-charismatische Bewegung anwenden. Denn hier werden, anders als bei manchen „wilden“ Alt-Pentekostalen, die völlig automatischen Äußerungen wie Schreien, Lallen, Jauchzen, Stöhnen, Zittern und Konvulsionen abgelehnt. Das Sprachenreden, das die Charismatiker zur Vertiefung ihres Gebets (zunächst privat und in begrenztem Rahmen auch in der Gruppe) anstreben, soll sich bei vollem Bewußtsein und unter Kontrolle vollziehen (so schon 1 Kor 14, 32). Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Zwangsreden von psychisch Kranken oder abnorm Erregten und dem Sprachenreden der Charismatiker.

Bei *psychisch Kranken* gibt es unfreiwilliges, automatisches Reden (ähnlich wie das Sprechen im Traum und in der Narkose) 1. in der Muttersprache, 2. in bestehenden fremden Sprachen, die der Glossolale anscheinend nie gelernt hat⁸, 3. in einer aus dem Material der Muttersprache gebildeten Kunst- oder Phantasiesprache, 4. in artikulierten, aber unsemantischen Lautkombinationen, die dem Hörer als unverständliche und sinnlose Sprache erscheinen (also in einer Eigensprache ohne Bausteine aus einer bestehenden Sprache). Ein Schizophrener kann beispielsweise mitten in einem muttersprach-

⁸ Anwesende hören sich z. B. lateinisch, hebräisch, französisch usw. angesprochen (Xenoglossie). In manchen Fällen haben sich diese seltenen und nicht eindeutig bezeugten Erscheinungen als Leistungen des latenten Gedächtnisses (Kryptomnesien oder Hypermnesien) erwiesen: die Äußerungen waren bei einer weit zurückliegenden Gelegenheit vom Gedächtnis aufgefangen worden und lösten im Trancezustand automatisches Sprechen aus (H. Rust). In manchen Fällen wurde vielleicht wie bei den Vorführungen von Sprachimitatoren eine Fremdsprache täuschend nachgeahmt (T. Spoerri). Da vielerlei Wörter produziert werden, können Anderssprachige leicht Anklänge an Wörter ihrer Sprache heraushören (A. Bittlinger 1969, 67). Auch telepathische „Abzapfung“ bei Umstehenden könnte eine Rolle spielen.

lich begonnenen Satz von einem Sprechimpuls der vierten Form überfallen werden: „... ich habe Ihnen das ja schon oft gesagt, Herr Doktor, ich kann man ja rimenja, jorieton soro poscha kajoramatschala ...“ (T. Spoerri 149). Psychologisch unterscheiden sich diese Redeformen dadurch vom normalen Sprechen, daß sie unter dem Zwang eines unbewußten (z. B. in Trance) oder halbbewußten Impulses geschehen, vollautomatische oder halbautomatische Rede sind. Zwangsreden in Trance⁹ sind dem Glossolalen nachher nicht bewußt; hat er sie hingegen bei Bewußtsein ausgesprochen, so konnte er sich selbst hören und vermag seine Worte unter Umständen hernach auch durch Assoziationen zu deuten.

O. Pfister und H. K. Schjelderup berichten von Fällen, wo Patienten zu ihren glossolalischen Phantasiewörtern belastende oder auch erhebende Erlebnisse aus ihrer Kindheit assoziieren und damit bewußt machen konnten. Zur Glossolalie „Schunahaz efflor disgudenei bella auenfang einplüi schenö wei ...“ assoziierte beispielsweise ein Patient: Efflor – eine Reise nach Florenz („flor“). Sie wurde, obwohl versprochen, zunichte. Der betreffende Herr erklärte, es gebe dort so schöne Blumen ... Ferner verhiess er, ich könne in Florenz auf einem Elefanten reiten. Disgudenei: Mit 7 Jahren war ich einen Monat lang krank und durfte nur Milch und Eier genießen. Ich hätte aber lieber etwas anderes gegessen. Allein die Mutter tröstete immer: „Dies ist gut, ein Ei!“ Bella: So hieß ein Hund, der mich als 6- oder 7jähriger derart biß, daß ich heute noch eine Narbe trage (O. Pfister 454).

Glossolalie kann also eine *therapeutische Funktion* haben, insofern sie eine Bewußtmachung abgespaltener Erlebnisse und Antriebe und eine Regression zu prägenden Kindheitserlebnissen ermöglicht, ähnlich wie die Arbeit am Traum. Die einzelnen Laute, teilweise aus der Muttersprache, teilweise aus Kinderlauten oder freier Sprachphantasie gebildet, sind hier nicht sinnlos, sondern „Symbole für ganze Vorstellungs-komplexe“ (H. Rust 37). In ihnen können auch mehrere Wörter der Muttersprache zu einem Ausdruck einer bisher verdrängten seelischen Konfliktsituation „verdichtet“ werden (H. K. Schjelderup 16). Diese therapeutische Regression kann mit einem überwältigenden Gefühlsrausch oder einem ruhigeren Befreiungsgefühl verbunden sein – vielleicht deshalb, weil dadurch eine Rückkehr zur Selbstherrlichkeit des frühkindlichen Narzißmus möglich wird. Der Patient kann auch das Gefühl haben, er trage Gott in sich (ebd. 26).

Neben diesem auf früheren Verdrängungen, Bewußtseinsspaltungen, Trance oder Massenhysterie beruhenden Sprachenreden gibt es eine Glossolalie, die auch bei psychisch Gesunden als Begleiterscheinung zur stillen Betrachtung und religiösen Hingabe auftritt. Die Charismatiker, die sie praktizieren, fühlen sich zwar über sich hinausgehoben (wenigstens, solange es noch nicht zur Routine geworden ist), können aber bei vollem Bewußtsein frei bestimmen, wann sie anfangen und aufhören und wie laut und wie schnell sie reden wollen, „wie ein Kind, das in einer selbstgemachten Sprache vor sich hinredet“ (A. Bittlinger). Manche können diese Fähigkeit auch außerhalb des religiösen Zusammenhangs bei einer psychologischen Untersuchung betätigen. Manche spre-

⁹ Darum ist Glossolalie in jenen Religionen zu beobachten, die ekstatisch-schamanistisch eingestellt sind (L. C. May).

chen nur einige Sekunden, andere über eine Stunde auf diese Weise, gegebenenfalls auch in mehreren Sprachen (V. H. Hine 1969; L. M. Vivier).

Phonetisch läßt sich die „gesunde“ Glossolalie von der vierten Form des pathologischen Zwangsredens bzw. von einer unbekannten, melodiösen Fremdsprache oder Kunstsprache (einem dadaistischen Gedicht) kaum unterscheiden. Es scheint aber individuelle und kulturbedingte Unterschiede zu geben, etwa zwischen dem folgenden ersten Beispiel einer spanischsprachigen Pfingstlerin (F. D. Goodman 231) und der nach dem Klangbild des Liedes „Jesus, geh’ voran“ geschaffenen glossolalischen Dichtung des Berliner Pastors Paul (H. Rust 42):

(1) húnala hún
 má tan dié
 húnala hanandada di
 kóntala handala
 húnala hándala handi
 kuntalahandi

(2) Ea tschu ra ta
 u ra torida
 tschu ri kanka oli tanka
 bori tori ja ra fanka
 kulli katschi da
 u ri tu ra ta!

Entscheidend für ein Verständnis dürfte die Tatsache sein, daß die charismatischen Glossolalen ähnliche psychische Wirkungen bei sich feststellen wie die erwähnten Patienten: ein Gefühl großer Freiheit, Ruhe, Freude, Liebe, Geduld („Früchte des Heiligen Geistes“), mehr Selbstvertrauen und Fähigkeit, die Mitmenschen zu lieben (V. H. Hine 1969, 216), „Salbung mit Kraft von oben“, „Erfülltsein mit der himmlischen Kraft Gottes“, „Herrlichkeit und Erhabenheit“, „Der Geist Gottes spricht durch einen“ (L. M. Vivier 1971, 198). Gewiß gibt es da einen Unterschied: Der Charismatiker soll nur Gefühlsregungen aktivieren, die auf eine allgemeine Hochstimmung und auf Lobpreis ausgerichtet sind (er will sich vom „Herrn“ führen lassen), während der psychisch Kranke vor allem unverarbeitete Konfliktsituationen, Verlassenheitsgefühle, aggressive und lusthafte Regungen äußert. Daß diese Scheidung nicht immer gelingt, zeigt u. a. M. Kelsey.

Das charismatische Sprachenreden dürfte also, wie A. Boisen schon 1939 beobachtet hat, eine *therapeutische Technik* sein: Ähnlich wie durch Beachten und Verarbeiten von Träumen, freien Assoziationen, durch Psychodrama, gruppendynamisches Training u. a. werden durch das spontan-kindliche Sprechen verkümmerte oder abgespaltene Kräfte des unbewußten Seelenlebens aktiviert. Sofern diese „Regression“ nicht manisch um eines narzißtischen Allmachtsgefühls willen gesucht wird und nicht bei Schizophreniegefährdeten zu unkontrollierbaren Ausbrüchen führt, kann sie der Persönlichkeit neue psychische Energien („Kraft“) erschließen, so daß ein Leben mit größerem Gefühlsreichtum, tieferem Verständnis und gesteigerter Gedächtnis- und Intuitionsfähigkeit möglich wird – auch im religiösen Bereich (L. M. Vivier; M. Kelsey). Dem Gläubigen wachsen dadurch emotionale Kräfte zu, durch die er sich befähigt fühlt, Gott erstmals „richtig“ zu lobpreisen in einem „Aussprechen des Unaussprechlichen“ (K. Barth über den Sinn der Glossolalie). Er kann dieses neue innere Erleben nicht mehr in der Erlern-

ten Sprache ausdrücken, sondern drängt zu einem „übersprachlichen“ Ausdruck (der von außen nicht mehr von einer infantil-„vorsprachlichen“ oder seelisch nicht mehr gefüllten, routinierten Äußerung unterschieden werden kann). Er hat das Gefühl, daß er „sich selbst erbaut“ (1 Kor 14, 4) und daß die Worte der Schrift eine neue Realität erhalten (das Gegenteil von „Derealisation“). Eine Art „Nirwanatherapie“ wie auf der Oberstufe des autogenen Trainings – so nützlich und so vieldeutig wie andere Techniken der Kultur-(Versunkenheits-)Ekstase: Yoga, Zen u. a. und wie diese stets der Verbindung mit der intellektuellen Weltdeutung bedürftig (vgl. 1 Kor 14, 13 ff.).

Die Persönlichkeitstests von L. M. Vivier an 24 Glossolalen einer „ruhigen“ Pfingst-Kongregation haben zwar erwiesen, daß das Sprachenreden als solches bei psychisch Gesunden zu keinerlei Bewußtseinsspaltung führt. Doch über die Wirkung bei seelisch Belasteten gibt es keine exakten Beobachtungen.

Die charismatische Umstimmung zielt also keinen völlig automatischen Zustand an. Der Glossolale soll sich in der Unmittelbarkeit eines Kindes äußern, ohne Selbstkritik und Selbstbeobachtung. Das ist eher ein versunken-ekstatischer als ein somnambul-ekstatischer Zustand (nach T. Spoerri), weder eine vollautomatische noch eine halb-automatische Aktivität. Wie Pastor Paul und andere berichten, gibt es auch einen bewußten und gewollten Automatismus: Das Unbewußte wird durch das Bewußtsein zur Tätigkeit angeregt (automatisches Dichten und Singen) und arbeitet unter dessen Kontrolle. Die Fähigkeit zu dieser Umschaltung wächst mit der Übung. Die Glossolalie verliert dann mehr und mehr den Charakter der Zwangsrede (H. Rust 15 f.).