

Herausgeber: H. Bedford-Strohm, F. Crüsemann, A. Feldtkeller, U. Grömbel, I. Karle, U. Luz, M. Meyer-Blanck, B. Oberdorfer, I. Praetorius, G. Sauter, W. H. Schmidt, C. Strauss, C. Strohm, T. Sundermeier, G. Theißen, M. Welker

Geschäftsführender und verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck,
Weißenburgstr. 21, D-53175 Bonn
E-Mail: meyer-blanck@uni-bonn.de

Redaktion: Dipl.-Theol. Stefan Hofmann, Finkenweg 52, D-53229 Bonn;
Tel.: (0049) 0228/908 7676. E-Mail: evtheol-stehofm@web.de

Bezugsbedingungen: »Evangelische Theologie« erscheint zweimonatlich (Februar, April, Juni, August, Oktober und Dezember). Gesamtjahresbezugspreis (6 Hefte): Inland jährlich € 69,- [D], Ausland € 79,- [D], € 81,30 [A]/CHF 134,-; für Studenten bzw. Abonnenten, die sich in der Ausbildung befinden, € 42,- [D], € 43,20 [A]/CHF 69,90 (Nachweis erforderlich). Einzelheft € 14,95 [D], € 15,40 [A]/CHF 27,50. Alle Preise incl. MwSt., zzgl. Versandkosten. Die Preise gelten jeweils für den laufenden Jahrgang. Abbestellungen sind nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und müssen bis spätestens 30. September eingehen.

Abonnement-Service: Gütersloher Verlagshaus, Postfach 450, D-33311 Gütersloh,
Tel.: (0049) 0 52 41/80 19 69, Fax: (0049) 0 52 41/80 96 20

Manuskripte sind mit Diskette (WORD) und Ausdruck an den geschäftsführenden Herausgeber zu senden. Ein Merkblatt zur formalen Gestaltung von Beiträgen ist bei der Redaktion erhältlich. Besprechung oder Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher kann nicht gewährleistet werden, ebensowenig die Rücksendung von nicht angeforderten Manuskripten.

Diese Zeitschrift folgt der reformierten Rechtschreibung und Zeichensetzung. Ausnahmen bilden Texte bei denen künstlerische, philologische oder lizenzrechtliche Gründe einer Änderung entgegenstehen.

Die Zeitschrift und alle in ihr veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

ISSN 0014-3502

Verlag und Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH,
Postfach 450, D-33311 Gütersloh.
www.grvh.de

Satz: SatzWeise, D-54343 Föhren

Druck und Bindung: Druckerei Sommer GmbH, D-91555 Feuchtwangen
Printed in Germany

HAUPTARTIKEL

Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung¹

Michael Bergunder

»Cultural Studies« (Kulturstudien), »Postcolonial Studies« (Postkolonialismus) und ähnliche Begriffe kennzeichnen ein vielseitiges Feld verschiedener, miteinander verwandter theoretischer Ansätze – oftmals unter der Bezeichnung »Cultural Turn« subsumiert –, die seit den letzten drei Jahrzehnten Kultur- und Sozialwissenschaften tiefgreifend beeinflusst haben.² Studien zu pfingstlichen und charismatischen Bewegungen haben diese Ansätze bisher kaum rezipiert, abgesehen von einigen, allerdings durchaus bemerkenswerten Ausnahmen.³ Dies ist bedauerlich, denn dadurch sind interessante neue Perspektiven auf einige der aktuellen Streitfragen der Pentekostalismusforschung möglich.

1. Deutsche Übersetzung von *Giovanni Maltese*. Besonderen Dank schulde ich auch *Allan Anderson*, *Kenneth Fleming* und *Jörg Haustein* für ihre kritischen Kommentare zu früheren Entwürfen dieses Aufsatzes.
2. *V. Bonnell/L. Hunt* (Hg.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, 1999.
3. Vgl. z. B. *A. Corten*, *Pentecostalism in Brazil. Emotions of the Poor and Theological Romanticism*, London 1999; *A. Corten/R. Marshall-Fratani* (Hg.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington 2001; *S. Coleman*, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge 2000; *J. Robbins*, *On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking*, in: *Religion* 33, London 2003, 221–231; *D. A. von Harskamp et al.* (Hg.), *Playful Religion. Challenges for the Study of Religion*, Delft 2006; *B. Meyer*, *Impossible Representations. Pentecostalism, Vision, and Video Technology*, in: *B. Meyer/A. Moors* (Hg.), *Religion, Media, and the Public Sphere*, Bloomington 2006, 290–312; *T. B. Cargal*, *Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy. Pentecostal Hermeneutics in a Postmodern Age*, in: *Pneuma* 15, Gaithersburg, Maryland 1993, 163–187; *J. D. Johns*, *Pentecostalism and the Postmodern Worldview*, in: *Journal of Pentecostal Theology* 7, Sheffield 1995, 73–96.

Kulturstudien und Postkolonialismus

Die Kulturstudien gliedern sich in unterschiedliche Schulen⁴, aber es ist allgemeiner Konsens, dass sie die »Rolle kultureller Praktiken in der Konstruktion von Kontexten menschlichen Lebens als Machtmilieus«⁵ thematisieren. Das bedeutet allerdings nicht, dass diese Konstruktionen als willkürlich oder fiktiv angesehen werden dürfen, wie es für einige konstruktivistische Ansätze gilt. Sie sind real und haben reale Effekte, und es handelt sich um historische Produkte, die als solche nicht notwendig, sondern kontingent sind.⁶ In diesem Sinne ist der Ansatz der Kulturstudien grundsätzlich historisch. Kulturstudien sehen sich als Erben des »linguistic turns« und fühlen sich der poststrukturalistischen Erkenntnistheorie verpflichtet, weshalb ihr Schwerpunkt auf der Erforschung der Diskursivität und Sprachlichkeit historischer Phänomene liegt.⁷ Zudem bemühen sie sich um eine Entprivilegierung der sogenannten Hochkultur und um die Öffnung des Quellenkorpus. Man könnte mit einer gewissen Berechtigung sagen, dass die Hinwendung zur Populärkultur ein zentrales Gründungsmoment der Kulturstudien gewesen ist.⁸

»Postkolonialismus« kann in gewisser Weise als wichtige Ergänzung der Kulturstudien verstanden werden, weil diese oftmals dazu tendieren die globale Dimension von Kultur zu übersehen. Gauri Viswanathan hat in ihrer klassischen Kritik gezeigt, dass der Begriff »Kultur« in den Kulturstudien oftmals noch immer mit nationalen Konzepten von Kultur verbunden ist, welche die Auswirkung der Kolonisierung vernachlässigen.⁹ So wendet sie beispielsweise ein, dass viele Aspekte der »englischen Kultur« das Ergebnis der kolonialen Begegnung waren, d. h. Aspekte, die zuerst im imperialen Indien entwickelt und dann von dort nach England (re-)exportiert wurden. In den letzten 30 Jahren hat die postkoloniale Theoriediskussion einen beachtlichen Beitrag zum Verständnis der globalen Dimension der Geschichte seit dem 19. Jahrhundert geleistet.¹⁰ Das explizite Anerkennen dieses Aspekts ist für ein umfassendes Verständnis des Ansatzes der Kulturstudien unbedingt erforderlich.

Dabei ist zu betonen, dass dies keinerlei kulturellem Relativismus Vorschub leistet, etwa im Sinne einer Betrachtung unterschiedlicher Kulturen als voneinander autonom. Was wir von anderen und von anderen Kulturen wissen, wissen wir nur,

4. Vgl. z. B. J. Munns/G. Rajan (Hg.), *A Cultural Studies Reader. History, Theory, Practice*, London 1995; S. Hall, *Die zwei Paradigmen der Cultural Studies*, in: K. H. Hörning/R. Winter (Hg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a. M. 1999, 13–42; R. Johnson, *Was sind eigentlich Cultural Studies?*, in: R. Bromley et al. (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg 1999, 139–188.
5. L. Grossberg, *Cultural Studies. What's in a Name? (One More Time)*, in: L. Grossberg (Hg.), *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies*, Durham 1997, 245–271, hier: 257.
6. L. Grossberg (Hg.), *Bringing it all Back Home. Essays on Cultural Studies*, Durham 1997, 258–259.
7. Vgl. z. B. P. Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M., 2003.
8. Vgl. z. B. L. Grossberg (Hg.), *Dancing in spite of myself. Essays on popular culture*, Durham 1997; H. Böhme et al. (Hg.), *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbeck 2000.
9. Vgl. G. Viswanathan, *Raymond Williams and British Colonialism*, in: *Yale Journal of Criticism* 4,2 (1991), 47–66, siehe auch Grossberg, *Cultural Studies. What's in a Name? (One More Time)*, 269 n. 19.
10. Vgl. z. B. P. Williams/L. Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994; B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London 1997; R. J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, London 2001.

sofern wir uns mit ihnen in diskursiver Interaktion befinden. In dieser Interaktion durchlaufen allerdings alle Teilnehmer einen Transformationsprozess und werden auf diese Weise miteinander verknüpft. Es gibt in diesem Konzept keinen Raum für die Idee von Kulturen im Plural, die *a priori* auf kategorisch und essentiell unterschiedlichen Wahrheitssystemen gründen. Unterschiede zwischen Kulturen sind ausgehandelte Unterschiede innerhalb hegemonialer Diskurse.

Die Kulturstudien liefern allerdings lediglich eine bestimmte theoretische Perspektive für die Untersuchung kultureller Phänomene, bieten jedoch keine eigene Methodologie an. So hat Frederic Jameson aufgezeigt, dass alle Versuche spezifische Methoden in die Kulturstudien einzuführen erfolglos geblieben sind.¹¹ Etablierte disziplinäre Methoden wie etwa Feldforschung, Philologie oder historische Methoden bilden auch hier die Grundlage jeder Forschung, obgleich sie im Hinblick auf ihren heuristischen Wert und ihre Reichweite besonders kritischer Prüfung unterliegen. Auch sind die aufgeworfenen Fragen als solche nicht notwendigerweise völlig neu, sie werden jedoch aus einer explizit theoretischen Perspektive gestellt.

Die Kulturstudien werfen zahlreiche spezifische Leitfragen auf, die für konkrete Untersuchungsprogramme in der Pentekostalismusforschung von Interesse sind, wie an drei konkreten Beispielen illustriert werden soll. Dabei sind die folgenden Ausführungen zugleich ein Balanceakt, insofern die Theorie bei jeglicher praktischer Anwendung Kompromisse eingehen muss und umgekehrt.

Fokus auf die Forschungsthematik: Was ist der Gegenstand der Pentekostalismusforschung?

In Ansätzen, die sich an den Kulturstudien orientieren, findet die Definition des Untersuchungsgegenstands in der vorherrschenden diskursiven Praxis einer Gesellschaft statt. In diesem Sinne kann »Pfingstbewegung« als ein bestimmter Diskurs über Religion und Kultur betrachtet werden.¹² Diskurs sollte hierbei nicht als etwas rein Intellektuelles missverstanden werden, sondern als Konzept, das gebraucht wird, um die konventionellen, aber unbefriedigenden, Dichotomisierungen von Sprache und Praxis zu überwinden. Auf der Grundlage einer poststrukturalistischen Erkenntnistheorie wird Diskurs als soziale Praxis verstanden und besitzt somit einen materiellen Charakter. Er ist kein linguistisches Phänomen an sich, sondern eine Praxis, die »die gesamte materiale Dichte der facettenreichen Institutionen, Rituale und Praxen, durch die eine diskursive Formation strukturiert ist«¹³ durchdringt. Ein

11. Vgl. F. Jameson, *On »Cultural Studies«*, in: *Social Text* 34, Durham 1993, 17–52.
12. »Pfingstbewegung« ist hier im umfassenden Sinne gebraucht und synonymhaft zu Bezeichnungen wie etwa »pfingstlich-charismatische/s« Bewegungen/Christentum, vgl. die Titel W. J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; S. M. Burgess/E. M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 2002; S. M. Burgess (Hg.): *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, New York 2006. Zum Gebrauch von »Pfingstbewegung/Pentecostalism« vgl. z. B. D. Martin, *Pentecostalism. The World Their Parish*, Oxford 2002; A. H. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004; D. E. Miller/T. Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley 2007.
13. E. Laclau/C. Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. (Hegemony and Socialist Strategy [dt.] 1985)*, Wien 1991, 160.

häufiges Missverständnis in Bezug auf Diskurstheorie hängt mit der ihr eigenen ontologischen Kritik zusammen, wonach Sprache nichts darstellen kann, was außerhalb ihrer selbst liegt, d. h., dass es – mit Derrida gesprochen – kein transzendentes Signifikat geben kann. Die häufige Fehlinterpretation besteht darin zu meinen, dass dies eine Welt außerhalb von Sprache bestreite. Eine solche Auffassung verfehlt jedoch ihr Ziel, wie Laclau und Mouffe betont haben:

»Die Tatsache, dass jedes Objekt als Objekt des Diskurses konstituiert ist, hat *überhaupt nichts zu tun* mit dem Gegensatz von Realismus und Idealismus oder damit, ob es eine Welt außerhalb unseres Denkens gibt. Ein Erdbeben oder der Fall eines Ziegelsteins sind Ereignisse, die zweifellos in dem Sinne existieren, dass sie hier und jetzt unabhängig von meinem Willen stattfinden. Ob aber ihre gegenständliche Spezifik in der Form von »natürlichen Phänomenen« oder als »Zornesäußerung Gottes« konstruiert wird, hängt von der Strukturierung des diskursiven Feldes ab. Nicht die Existenz von Gegenständen außerhalb unseres Denkens wird bestritten, sondern die ganz andere Behauptung, dass sie sich außerhalb jeder diskursiven Bedingung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren können.«¹⁴

Eine diskursive Definition von Pfingstbewegung führt daher nicht zu einem Rückzug auf eine Ebene jenseits von Realität und Materialität, vielmehr besteht ihr größter Vorteil darin, dass sie hauptsächlich formal operieren kann und dadurch die Fallen anderer normativer und analytischer Definitionen umgeht. Sie ist weder ein analytisches Konzept, das willkürlich von Forschern gewählt wird, noch ergreift sie Partei für theologisch-normative Selbst- bzw. Fremddefinitionen.

Um ihn für die konkrete Forschung anwendbar zu machen, verlangt dieser diskursive Ansatz natürlich nach praktischer Spezifizierung. Dies kann auf verschiedenen Wegen geschehen. Eine Möglichkeit besteht darin, methodische Verbindungslinien zum Bereich der Netzwerkanalyse zu ziehen, die sich zur Zeit großer Beliebtheit erfreut.¹⁵ Die Pfingstbewegung ist bereits des öfteren als Netzwerk charakterisiert worden. Joel Robbins spricht beispielsweise von einem »weitverstreuten Netzwerk von Menschen, das durch ihre Veröffentlichungen und anderen medialen Produktionen, Konferenzen, Erweckungsversammlungen und ständigen Reisen zusammengehalten wird«¹⁶. Das Bild des Netzwerkes ist besonders anschaulich und passt ganz gut zu einem diskurstheoretischen Ansatz. Die Rede vom Netzwerk hat auch den Vorteil einer bestimmten Nähe zu soziologischen Theoriebildungen¹⁷, die den meisten Forschern geläufig sind. Diskurstheoretisch stellt die als diskursives Netzwerk konzeptualisierte Pfingstbewegung allerdings nichts anderes dar als das, was diskursiv artikuliert und reproduziert wird. Die fundamentalen erkenntnistheoretischen

14. Laclau/Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 158. Siehe auch Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, 100–121.
15. Vgl. z. B. R. Loimeier (Hg.), Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext, Würzburg 2000; B. Hollstein/F. Straus (Hg.), Qualitative Netzwerkanalyse. Konzepte, Methoden, Anwendungen, Wiesbaden 2006.
16. J. Robbins, The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity, in: Annual Review of Anthropology 33 (2004), 117–143, hier: 125.
17. Vgl. z. B. H. Knoblauch, Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte, Berlin 1995, 308–310; M. Schwab-Trapp, Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse, in: Reiner Keller et al. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden, Opladen 2001, 261–283, hier: 270–271.

Unterschiede zwischen Diskurstheorie und soziologischen Ansätzen sollten daher nicht übersehen werden.¹⁸

Netzwerk wird hier also im Sinne eines ständigen und strittigen diskursiven Verhandlungsprozesses verstanden. Diskurstheoretisch betrachtet ist die Bedeutung der sprachlichen Zeichen nicht in ihnen selbst gegeben, sondern sie ergibt sich aus der Differenz zu anderen Zeichen. Diese Differenz setzt sich theoretisch als ein endloses Spiel fort, das in seiner Offenheit keine festen differenziellen Relationen bilden kann, da die Zeichen, auf Grund der Differenzialität jedes Verweises, kein Zentrum besitzen können.¹⁹ Soll die Pfingstbewegung jedoch als diskursives Netzwerk verstanden werden, dann verlangt dieses Netzwerk nach der Fixierung irgendwelcher Grenzen. Auf welche Art eine solche Fixierung stattfindet, ist ein sehr umstrittenes Thema innerhalb der Kulturstudien. Es ist nicht möglich die theoretischen Implikationen an dieser Stelle zu diskutieren, aber es ist klar, dass in einem poststrukturalistischen Bezugssystem jede Grenzfestlegung als höchst instabil betrachtet werden muss – der Grund dafür liegt in der Differenzialität des Verweises.²⁰ Es folgt daraus u. a., dass es keine Fixierung dieses Netzwerkes geben kann, die nicht umstritten und kontingent ist. Ebenso kann jegliche Fixierung nur als diskursive Artikulation verstanden werden und nicht als etwas, das sich auf eine Entität hinter ihrer Repräsentation bezieht. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, dass die Repräsentationsmacht keineswegs gleich verteilt und genauso strittig ist, wie alles andere. Die Intensität der Beziehungsartikulationen innerhalb des Netzwerkes ist überdies ungleich verteilt, weil die Parameter fluide und die Grenzen des Netzwerkes in keiner Weise selbstevident sind. Wenn die Grenzen nur relativ sind, muss die (Re-)Konstruktion eines solchen Netzwerkes durch die Forschung die kulturellen Diskurse, die das Netzwerk umgeben und umschließen, konstitutiv mitberücksichtigen. Die Art und Weise, wie ein pfingstliches Netzwerk in anderen diskursiven Netzwerken (z. B. Erweckungsbewegung [Evangelicalism], Protestantismus, Christentum, Religion, konservative Politik) eingebettet ist, muss immer mit untersucht werden.

Aus dem bisher Gesagten folgt, dass die Pfingstbewegung als Gegenstand der Forschung weder als eine nominalistische noch als idealistische Kategorie verstanden wird, sondern als kontingentes diskursives Netzwerk. Die Fluidität dieses Netzwerkes bedeutet jedoch nicht, dass es vom Forscher willkürlich abgebildet werden kann, denn die Umstrittenheit seiner Grenzen gehört selbst zum pfingstlichen Diskurs. Allerdings muss der Forscher diese Grenzen erkennen und die in Konflikt stehenden Ansprüche von Inklusion und Exklusion reflektieren. Das bedeutet auch, dass miteinander wettstreitende, alternative, komplementäre oder subdivisionale Fixierungen innerhalb des pfingstlichen Netzwerkes, die oftmals hybride sind, artikuliert

18. Vgl. z. B. S. Moebius, Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida, Frankfurt a. M. 2003; S. Costa, Vom Nordatlantik zum »Black Atlantic«. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik, Bielefeld 2007; R. Keller, Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden 2008.
19. Vgl. z. B. J. Derrida, Die Schrift und die Differenz (L'écriture et la différence [dt.] 1967), Frankfurt a. M. 1972.
20. Vgl. z. B. Laclau/Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus; E. Laclau, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?, in: Mesotes 4, Wien 1994, 157–165; H. K. Bhabha, The Location of Culture, London 1994.

werden können (z. B. Oneness Pentecostalism, Positive Confession movement²¹, Interdenominational Churches, charismatische Bewegung, Hispanic Pentecostalism). Es gehört zu den Stärken der Kulturstudien, dass sie konfliktive Ansprüche nicht als Störung, sondern vielmehr als wissenschaftliche Chance betrachten. Der Definitionsprozess ist sowohl für Kritik als auch für unterschiedliche Interpretationen der gleichen historischen Quellen aufgeschlossen.

Die Relevanz dieses Ansatzes für die fortwährende Diskussion hinsichtlich der Definition von Pfingstbewegung ist offensichtlich. Die aktuelle akademische Pentekostalismusforschung tendiert dazu ein sehr breites Verständnis von Pfingstbewegung zu bevorzugen. Darin hat sie sich von den Statistiken David Barretts inspirieren lassen, der eine große Vielfalt an Kirchen, Organisationen und Diensten als repräsentativ für die Pfingstbewegung betrachtet.²² Dieses breite und inklusive Verständnis von Pfingstbewegung entspricht nicht nur der gegenwärtig vorherrschenden Sicht in der Wissenschaft, sondern überwiegt auch in pfingstlichen Kreisen.²³

Doch existiert bisher keine adäquate theoretische Begründung für ein solches Verständnis. Das größte Problem liegt in der Tatsache, dass sich ein breites Verständnis von Pfingstbewegung weder auf eine gemeinsame dogmatische Grundlage stützen kann, noch auf einen gemeinsamen institutionellen Rahmen (internationale Dachorganisationen wie die Weltpfingstkonferenz decken nur vergleichsweise geringe Teile ab). Die Einheit der Pfingstbewegung kann nicht auf die traditionelle konfessionkundliche Weise beschrieben werden, wie sie in der Theologie für die Orthodoxe Kirche, den Römischen Katholizismus, das deutsche Luthertum usw. bisher üblich ist. Es ist sicherlich kein Ausweg aus dem Dilemma, einfach die Mannigfaltigkeit der weltweiten Pfingstbewegung und ihre vielen unterschiedlichen Strömungen zu akzeptieren, denn dieses Argument ist zirkulär – es führt nur zu der Frage zurück, warum man dann überhaupt, global betrachtet, von der weltweiten Pfingstbewegung als einem einzelnen Phänomen sprechen soll. Die Frage, die dann nicht beantwortet werden kann, ist, ob es »analytisch gesehen Sinn macht, all diese Kirchen [zu einem Phänomen] zusammenzuklumpen«²⁴. In der Tat gibt es gewichtige Gründe gegen eine breite Definition von Pfingstbewegung als einzelnes zusammengehöriges weltweites Phänomen.²⁵

Als Netzwerk verstanden könnte die Pfingstbewegung hingegen formal bestimmt werden – ohne dass eine vorgängige normative oder analytische Definition erforderlich ist (etwa Evangelikalismus plus Zungenrede als Anfängerweis²⁶; oder »eine Bewegung, der es hauptsächlich um die Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes

und um das Ausüben der Geistesgaben geht«²⁷), die unvermeidlich Widerspruch hervorrufen würde sowohl auf Seiten der Forschung als auch von pfingstlicher Seite.

Das bedeutet nicht, dass es unmöglich ist, etwas zu gemeinsamen Lehren oder Praktiken innerhalb des Spektrums eines pfingstlichen Netzwerkes zu sagen. Untersuchungen zu pfingstlichen und charismatischen Bewegungen, die in dieser Weise vorgehen, werden theologische Diskussionen und spirituelle Praktiken als Teil der formalen Rekonstruktion eines pfingstlichen Netzwerkes verstehen. Mögliche gemeinsame theologische Positionen oder spirituelle Praktiken der Pfingstbewegung müssen sich aber selbst in der Artikulation des Netzwerkes erweisen und werden nicht als Vorbedingung für den Definitionsprozess verstanden. Gleichwohl schließt dies nicht die Möglichkeit aus, Lehren oder Praktiken zu identifizieren, die eine gesonderte pfingstliche Identität ausmachen, sei es Zungenrede, intuitive und erfahrungsorientierte Geist-zentrierte Frömmigkeit, orale Liturgie, solide biblische Orientierung, narrative Theologie und Zeugnisse, starke Laienpartizipation, Heilung oder Sonstiges. In jedem Fall ist dies aber etwas, dass gänzlich von seiner Artikulation und gegenseitigen Bestätigung innerhalb des Netzwerkes abhängig ist, und es ist theoretisch ständiger Veränderung und Transformation unterworfen. Theologie und Praxis in einem Netzwerk sollten von der Forschung so abgefragt werden, wie sie sich selbst in diskursiver Artikulation zeigen – und nicht im Hinblick auf historische oder theologische »Traditionen«, »Wurzeln« oder »Essenzen«. Interessanterweise kommt diese kulturalistische Sicht einem Selbstverständnis in der pfingstlichen Theologie entgegen. Der amerikanische Pfingsttheologe Everett Wilson bestreitet z. B. die Existenz einer essentialisierenden theologischen Agenda der Pfingstbewegung, weil »jede Generation [der Pfingstbewegung] die erste Generation ist«²⁸:

»In so gut wie jeder Hinsicht ist die Pfingstbewegung nicht das, was Charles Fox Parham oder irgendeiner seiner Nachfolger bekundet haben, sondern vielmehr das, was zeitgenössische Brasilianer, Koreaner und Afrikaner zeigen, dass es ist.«²⁹

Diese Perspektive auf die Pfingstbewegung als Netzwerk hat auch zur Folge, dass akademische Forschung sich nur auf die Pfingstbewegung als ihren Gegenstand beziehen kann, wenn sie ein solches Netzwerk auch tatsächlich (re-)konstruiert. Keine einzelne Kirche, keine einzelne Bewegung und kein einzelner Dienst kann als pfingstlich erachtet werden, solange nicht gezeigt worden ist, ob und wie sie im pfingstlichen Netzwerk eingebettet sind. Diese Warnung ist notwendig, weil Untersuchungen einzelner Denominationen nicht als prototypische Ergebnisse für die Pfingstbewegung gelten dürfen, es sei denn ihre Rolle und Gewicht in einem pfingstlichen Netzwerk sind umfassend aufgezeigt worden. Andernfalls werden Merkmale einer bestimmten Kirche oder Bewegung als typisch pfingstliche Charakteristika projiziert, was leider eine gängige (Fehl-)Praxis ist. Eine Untersuchung der Church of God in den USA oder der brasilianischen *Assembléias de Deus* ist an sich keine Untersuchung der Pfingstbewegung. Jegliche derartige Repräsentationsansprüche sind entschieden zurückzuweisen.

Wird die Pfingstbewegung als Forschungsgegenstand auf diese Weise rekonstru-

21. Vgl. Coleman, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*: 27–47.
22. Vgl. D. B. Barrett, Art. Statistics, Global, in: S. M. Burgess et al. (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan 1990, 810–830; D. B. Barrett/T. M. Johnson, Global Statistics, in: S. M. Burgess/E. M. van der Maas (Hg.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 2002, 283–302.
23. Vgl. D. T. Irvin, *Pentecostal Historiography and Global Christianity. Rethinking the Question of Origins*, in: *Pneuma* 27, Leiden 2005, 35–50.
24. Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*, 122.
25. Vgl. G. B. McGee, *Pentecostal Missiology. Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues*, in: *Pneuma* 16. Gaithersburg, Maryland 1994, 275–281, hier: 277.
26. Vgl. K. Kendrick, *Vereinigte Staaten von Amerika*, in: W. J. Hollenweger (Hg.): *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*, Stuttgart 1971, 31–37, hier: 34.

27. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, 14.
28. E. A. Wilson, *They Crossed the Red Sea, Didn't They? Critical History and Pentecostal Beginnings*, in: M. W. Dempster et al. (Hg.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*, Oxford 1999, 85–115, hier: 106.
29. Wilson, *They Crossed the Red Sea, Didn't They? Critical History and Pentecostal Beginnings*, 109.

iert, muss auch der historischen Dimension besondere Aufmerksamkeit zukommen. Bisher haben wir das zur Pfingstbewegung gezählt, was Anteil an einem aktuellen diskursiven Netzwerk hat. Dieses strikt *synchron* verstandene Netzwerk erfordert eine Ergänzung durch eine *diachrone* Perspektive, damit von einer Geschichte der Pfingstbewegung gesprochen werden kann. Dieses zweite diachrone Kriterium impliziert, dass wir nur dann von einer Pfingstbewegung in der Geschichte sprechen können, wenn das gegenwärtige synchrone pfingstliche Netzwerk in einer diachronen, direkten, kontinuierlichen Beziehung zu einem vorhergehenden synchronen Netzwerk besteht, d. h. in einer historisch verifizierbaren Rezeptions- und Traditionslinie. Dies leitet zum zweiten Beispiel über, das die Frage nach der Historiographie thematisiert.

Fokus auf die Historiographie: Gibt es historische »Ursprünge« der Pfingstbewegung?

Die Repräsentation der Vergangenheit ist eine machtvolle Ressource für die Identitätspositionierung in der Gegenwart.³⁰ Walter Hollenweger war derjenige, der festgestellt hat, dass die aktuelle Identität der Pfingstbewegung in Bezug auf ihre vermuteten Ursprünge artikuliert werden kann, und der die heutigen historiographischen Debatten in der Pfingstbewegung initiiert hat. In einer kritischen Revision der historischen Quellen, beharrte er auf den »schwarzen Wurzeln der Pfingstbewegung« in der Azusa-Street-Erweckung im Jahre 1906, wo, mit Bartlemans inzwischen berühmter Bemerkung gesprochen, »die ›Farb-Unterscheidung‹ [Rassengrenze] vom Blut [Jesu] weggewaschen wurde«³¹. Hollenweger und etliche seiner Doktoranden etablierten ihr Anliegen mit Entschlossenheit und argumentierten mit Erfolg dafür, dass die Ursprünge der Pfingstbewegung nicht im weißen Amerika der Mittelschicht, sondern an den subalternen Rändern der US Gesellschaft und jenseits von etablierten Rassentrennungen zu finden seien.³² Diese Perspektive führte zu einigen historischen Debatten, wie z. B. der auf dem Kongress für Weltevangalisation 1991 in Brighton.³³ Hollenweger setzte die Diskussion um historische Ursprünge bewusst für eine diskursive Identitätspolitik ein:

30. Vgl. z. B. G. C. Bond/A. Gilliam (Hg.), *Social Construction of the Past. Representation as Power*, London 1994; D. Ali (Hg.), *Invoking the Past. The Uses of History in South Asia*, New Delhi/Oxford 1999.
31. F. Bartleman, *Azusa Street* (1925), S. Plainfield, New Jersey 1980, 54.
32. Vgl. W. J. Hollenweger, *After Twenty Years' Research on Pentecostalism*, in: *International Review of Mission* 75, Geneva 1986, 3–12; D. J. Nelson, *For Such a Time as This. The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival. A Study of Pentecostal Charismatic Roots*, Birmingham 1981; I. MacRobert, *The Black Roots and White Racism of early Pentecostalism in the USA*, Basingstoke 1988; I. MacRobert, *The Black Roots of Pentecostalism*, in: J. A. B. Jongeneel (Hg.): *Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Intercultural Theology*, Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger, Frankfurt a. M. 1992, 73–84.
33. Vgl. C. M. Robeck Jr., *Pentecostal Origins from a Global Perspective*, in: H. D. Hunter/P. D. Hocken (Hg.), *All Together in One Place. Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelization*, Sheffield 1993, 166–180; J. R. Goff Jr., *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*, Fayetteville 1988; J. J. Lapoorta, *A Response to Cecil M. Robeck*, in: H. D. Hunter/P. D. Hocken (Hg.), *All Together in One Place. Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelization*, Sheffield 1993, 181–185.

»Letztendlich müssen wir feststellen, daß die Entscheidung zwischen Parham und Seymour keine historische, sondern eine theologische ist.«³⁴

Zum Zeitpunkt des hundertsten Jahrestages der Azusa-Street-Erweckung hatte sich Hollenwegers Deutung der pfingstlichen Ursprünge innerhalb der amerikanischen Pfingstbewegung, der Pentekostalismusforschung und darüber hinaus fest etabliert³⁵, auch wenn einige Darstellungen der frühen amerikanischen Pfingstbewegung vereinzelt noch die Rolle Parhams und der Topeka-Erweckung betonen³⁶. Doch die Historiographie zu den pfingstlichen Ursprüngen nimmt inzwischen neue Wendungen, je mehr das Bewusstsein für die globale Dimension der Pfingstbewegung zunimmt. Die Etablierung des Azusa-Street-Paradigmas implizierte, dass die Ursprünge der Pfingstbewegung in den USA zu finden sind. Darauf hatte zum Beispiel Cecil Robeck hingewiesen:

»... ohne triumphalistisch sein zu wollen, scheinen die Belege, die in allen ernsthaften Forschungen über die Ursprünge der modernen Pfingstbewegung zusammengetragen wurden, unvermeidlich auf Nordamerika zu deuten.«³⁷

Besonders unter Gelehrten mit einem Forschungsschwerpunkt auf der nicht-westlichen Pfingstbewegung herrscht aber ein gewisses Unbehagen angesichts einer derartigen US-zentrischen Geschichtsschreibung. Es scheint nicht dem facettenreichen und globalen Charakter des pfingstlichen Phänomens gerecht zu werden, wenn die weltweite Pfingstbewegung als Ergebnis von pfingstlicher Missionsarbeit ausgehend von Nordamerika interpretiert wird.³⁸

Allan Anderson moniert, dass »die ›made in the USA‹-Annahme der [Forschung zur] weltweiten Pfingstbewegung einen großen Bärendienst erwiesen«³⁹ habe. Er befürwortet zwar ebenfalls Hollenwegers Betonung der schwarzen Wurzeln der amerikanischen Pfingstbewegung, geht aber über dieses Paradigma hinaus:

»Ohne die Bedeutung der Azusa Street herunterspielen zu wollen, muss den Orten auf der Welt gebührende Anerkennung gezollt werden, wo pfingstliche Erweckungen unabhängig von diesem Ereignis ausgebrochen sind und ihr [d. h., der Azusa-Street-Erweckung] in einigen Fällen sogar vorausgingen.«⁴⁰

34. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, 35, vgl. auch W. J. Hollenweger, *The Challenge of Reconciliation*, in: *The Journal of the European Pentecostal Research Association* 19, Nantwich 1999, 5–16.41–43.
35. H. D. Hunter/C. M. Robeck Jr. (Hg.), *The Azusa Street Revival and Its Legacy*, Cleveland, Tennessee 2006; C. M. Robeck Jr., *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville, Tennessee 2006.
36. Vgl. z. B. Goff Jr., *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*; G. Wacker, *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, Cambridge, Massachusetts 2001, 5–6.
37. Robeck Jr., *Pentecostal Origins from a Global Perspective*, 170. Vgl. Nichol, *der die Vereinigten Staaten als »Birthplace of Twentieth-Century Pentecostalism«* bezeichnete (J. T. Nichol, *Pentecostalism*, New York 1966, 25).
38. Vgl. A. Butler, *Constructing Different Memories. Recasting the Azusa Street Revival*, in: H. D. Hunter/C. M. Robeck Jr. (Hg.), *The Azusa Street Revival and Its Legacy*, Cleveland, Tennessee 2006, 193–201.
39. A. H. Anderson, *Revising Pentecostal History in Global Perspective*, in: A. H. Anderson/E. Tang (Hg.), *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Baguio City 2005, 145–172, hier: 152. Vgl. auch Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, 166–183.
40. Anderson, *Revising Pentecostal History in Global Perspective*, 154, vgl. auch A. H. Anderson,

Er erwähnt explizit das »Koreanische Pfingsten« mit seinem Auftakt im Jahre 1903, die Erweckung in der Mukti Mission in Indien von 1905–1907 und die Erweckung in Chile im Jahre 1909.⁴¹ Die Begründung für diese Dezentralisierung der pfingstlichen Ursprünge ist eine Kritik am Eurozentrismus und an der westlichen (nordamerikanischen) Dominanz der Pfingstbewegung.⁴² Um dem entgegenzuwirken fordert Anderson ein neues Narrativ der pfingstlichen Frühgeschichte, das »mehrfache Ursprünge« privilegiert. Sein neuer Blick auf die pfingstlichen Ursprünge ist nicht als bloßes historisches Argument gedacht, sondern als Identitätspolitik:

»Die frühen Jahre der Pfingstbewegung stellen mehr als ihre Kindheit dar. Dieser Zeitabschnitt war das entscheidende Herzstück der Bewegung, die Gestalt gebende Zeit, in der Präzedenzfälle für die Nachwelt geschaffen wurden – was auch immer später passierte, geschah, weil die Gründer den Weg dafür gebahnt hatten.«⁴³

Kulturstudien und Postkolonialismus haben traditionell eine besondere Sympathie für soziale, kulturelle oder politische Emanzipationsbewegungen.⁴⁴ Ihr theoretischer Ansatz reflektiert in besonderer Weise hegemoniale diskursive Formationen samt ihrer Macht, Menschengruppen zu marginalisieren, und kritisiert jegliche Art von Essentialisierungen in Bezug auf Geschichte und Gesellschaft, die diese Marginalisierungen legitimieren. Es stellt sich darüber hinaus aber die Frage, ob es möglich ist, hegemoniale Diskurse zu Gunsten der Marginalisierten und Subalternen bewusst zu verändern. Ernest Laclau und Chantal Mouffe kombinieren z. B. ihre Analyse einer diskursiven Identitätspolitik mit der Anwendung politischer Mobilisationsstrategien, die hegemoniale gesellschaftliche Diskurse verändern.⁴⁵ Unter dem Titel »Deconstructing Historiography« schrieb Gayatri Spivak über die kritische Historiographie des indischen »Subaltern Studies«-Projektes und charakterisiert es »als ein strategisches Festhalten an dem essentialistischen Verständnis des [subalternen] Bewusstseins ... innerhalb einer Historiographiepraxis, die viele ihrer Stärken gerade aus der Kritik eben jenes Verständnisses schöpft«⁴⁶. Sie liest die Geschichtsschreibung der Projektgruppe aus der subalternen Perspektive »als einen *strategischen* Gebrauch von positivem Essentialismus mit klar sichtbarem politischem Interesse«⁴⁷. Spivaks Argumentation für einen »strategischen Essentialismus« erscheint mir sehr ähnlich mit den historiographischen Überlegungen zu den pfingstlichen Ursprüngen, die von Hollenweger und Anderson vorgelegt wurden. Die Kulturstudien diskutieren diese Art von emanzipatorischer Historiographie mit Sympathie, wenn auch nicht ohne Kritik. In einem späterem Aufsatz mit dem Titel »Can the Subaltern Speak?«, äußerte sich Gayatri Spivak vorsichtiger. Sie weist nun darauf hin, dass die

Signs and Blunders. Pentecostal Mission Issues at »Home and Abroad« in the Twentieth Century, in: *Journal of Asian Mission*, Baguio City 2,2 (2000), 193–210, hier: 201.

41. Vgl. Anderson, *Revising Pentecostal History in Global Perspective*, 154–158.

42. Vgl. Anderson, *Signs and Blunders. Pentecostal Mission Issues at »Home and Abroad« in the Twentieth Century*, 193–195.

43. A. H. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, London 2007, 5.

44. Vgl. z. B. Bhabha, *The Location of Culture*, 19–39.

45. Vgl. Laclau/Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus (Hegemony and Socialist Strategy [dt.]*).

46. G. C. Spivak, *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*, in: *Subaltern Studies* 4, Delhi 1985, 330–363, hier: 344.

47. Spivak, *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*, 342.

historiographische Repräsentation der subalternen Handlungsmacht Gefahr läuft, eine Subjektposition anzustreben, die den Subalternen niemals erlaubt war, so dass diese Repräsentation in gewisser Weise ihrerseits eine erneute hegemoniale Entfremdung durch die intellektuelle Elite darstellt.⁴⁸ Die ambivalenten Reflektionen Spivaks bezüglich eines strategischen Essentialismus sind für ein besseres Verständnis ähnlicher Diskussionen innerhalb der Pentekostalismusforschung sehr erhellend.

Eine wissenschaftliche Forschung, die sich den Kulturstudien oder dem Postkolonialismus verpflichtet fühlt, sollte sich aber m. E. jeglichen bewussten strategischen Essentialismus enthalten, auch wenn sie anerkennen und reflektieren muss, dass Wissenschaft immer in einem gesellschaftlichen Kontext eingebettet ist. Das Forschungsinteresse der Kulturstudien, für das hier plädiert wird, strebt nicht notwendigerweise nach politischer Anleitung, sondern bleibt grundsätzlich historisch. Analog zu Foucault könnte es als »permanente Kritik unseres historischen Seins« gefasst werden, wie es von ihm in historisierender Umwandlung der kritischen Fragen Kants programmatisch formuliert worden ist:

»Wie haben wir uns als Subjekte unseres eigenen Wissens konstituiert? Wie haben wir uns als Subjekte konstituiert, die Machtbeziehungen ausüben oder sich ihnen unterwerfen? Wie haben wir uns als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert?«⁴⁹

Wenn wir dies konkret auf unsere Betrachtung der Pfingstbewegung übertragen, liegt das Hauptaugenmerk darauf, die historischen Genealogien und Kontingenzen herauszuarbeiten. Selbstverständlich ist dies implizit auch mit einer Kritik ideologischer Programme verbunden, die immer auch potenzielle politische Implikationen mit sich führen; das Leitprinzip für die Untersuchung bleibt jedoch der kritische Ethos.

Andererseits erfordert die pfingstliche Identitätspolitik in Bezug auf die historischen Ursprünge größere Aufmerksamkeit durch die Forschung, da sie wichtige Artikulationen sind, die das pfingstliche Netzwerk herstellen. Historiker gebrauchen die pfingstliche Historiographie meistens lediglich als Steinbruch für die »realen« historischen Daten, wohingegen die darin enthaltene Komplexität von Identitätsproduktion und -repräsentation ignoriert wird. Neue Wege mit diesem Problem umzugehen, werden beispielsweise von Jörg Hausteins Arbeit zur äthiopischen Pfingstbewegung vorgeschlagen. Dieser bietet eine historisch-kritische Lesart der verfügbaren Quellen, jedoch nicht im Versuch die schlichten historischen Fakten zu rekonstruieren, sondern mit dem Ziel die Intentionalität und die politische Stoßrichtung der Quellen und daher die Dynamiken pfingstlicher Geschichtsproduktion in Äthiopien nachzuzeichnen.⁵⁰

Die entscheidende Frage bleibt aber, wie und ob historische »Ursprünge« der Pfingstbewegung kritisch zu konzeptionalisieren sind, ohne dabei selbst strategischen Essentialismus zu betreiben. Die Artikulation eines gegenwärtigen pfingstlichen Netzwerkes gilt als weitgehend unumstritten. Haben wir aber einen Gegenstand Pfingstbewegung, der überzeugend durch eine ungebrochene Rezeptions- und Traditionslinie zurückverfolgt werden kann? Wenn wir versuchen in der Rekon-

48. Vgl. G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?* (1988), in: P. Williams/L. Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, 66–111.

49. M. Foucault, *Was ist Aufklärung?* (1984), in: E. Erdmann et al. (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1990, 35–54, hier: 52.

50. J. Haustein, *Pentecostalism in Ethiopia* (Veröffentlichung in Vorbereitung).

truktion der Pfingstbewegung zeitlich zurückzugehen, müssen wir nach einem vorhergehenden synchronen Netzwerk in der Vergangenheit suchen, das zur Pfingstbewegung gerechnet werden kann, indem es Ähnlichkeiten und historische Verbindungen mit dem gegenwärtigen Netzwerk ausweist. Um diesbezüglich ein Urteil fällen zu können, müssen die unmittelbaren und direkten Vorläufer aller Teile des gegenwärtigen synchronen pfingstlichen Netzwerkes akribisch rekonstruiert werden. Wenn dies getan ist, müssen diese Vorläufer auf ihre eigenen synchronen Verbindungen hin befragt werden. Diese Rekonstruktion bleibt eine Einschätzungsfrage. Einerseits enthält kein vorhergehendes Netzwerk alle Teile des nachfolgenden und andererseits wird es praktisch immer zusätzliche Komponenten geben. Überdies kann sich die Art der synchronen Verbindungen in dem vorhergehenden synchronen Netzwerk von der Art der Verbindungen im darauffolgenden unterscheiden. Dort, wo auf überzeugende Weise argumentiert werden kann, dass ein vorhergehendes synchrones Netzwerk auffallende Ähnlichkeiten mit dem darauffolgenden aufweist, kann dieser Vorläufer als zum gleichen Netzwerk zugehörig angesehen werden. Auf diese Weise erfolgt die Untersuchung schrittweise rückwärts. Es wird immer eine Geschichte der Kontinuität und Diskontinuität sein, die für unterschiedliche Einschätzungen und Beurteilungen offen ist. Eine Geschichte der Rezeption und Tradition könnte theoretisch so weit wie erwünscht zurückverfolgt werden, weil niemals nur Diskontinuität vorzufinden sein wird. Dennoch muss sie in umfassender und angemessener Weise bei jedem diachronen Rekonstruktionsschritt gewichtet und diskutiert werden. Bei jedem historischen Schritt zurück müssen Rezeption, Kontinuität und Bruch ausführlich diskutiert werden. Mit jedem einzelnen dieser historischen Schritte zurück werden sich die Vorläufer notwendigerweise zunehmend mehr vom gegenwärtigen synchronen Netzwerk unterscheiden. Wenn bei einem der Schritte zurück die Unähnlichkeit zum Vorgänger als entscheidend eingeschätzt wird, könnten hier die historischen »Ursprünge« festgemacht werden.

Damit diese methodische Anwendung des Netzwerkkonzeptes in der historischen Forschung praktische Umsetzung erfahren kann, müssen in der Praxis bestimmte Zeitperioden (eine bestimmte Anzahl an Jahren) aggregiert und als »synchron« identifiziert werden, damit sie so auf vorangehende synchrone Netzwerke zurückgeführt werden können. Die Art dieser konkreten Aggregation wird von den jeweilig zur Verfügung stehenden Quellen und den konkreten Forschungsinteressen abhängig sein. Besondere Beachtung gilt der Tatsache, dass die diachrone Rekonstruktion in der Gegenwart ihren Ausgangspunkt nimmt und von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückgeht.⁵¹ Dies mag verwirrend wirken, weil es der gängigen Chronologie zuwiderläuft, doch es nimmt eines der entscheidenden Anliegen der Kulturstudien, die Historisierung, ernst.⁵² Auf diese Weise wird eine Teleologisierung historischer Rekonstruktionen wirksam verhindert und die »Chimäre des Ur-

51. Dieser wichtige Aspekt fehlt in meinen früheren Veröffentlichungen zu den theoretischen Problemen der Pfingstbewegungsgeschichte, deren anderweitigen Ergebnisse ich jedoch noch immer für gültig betrachte (vgl. z. B. M. Bergunder, *The Pentecostal Movement and Basic Ecclesial Communities in Latin America. Sociological Theories and Theological Debate*, in: *International Review of Mission* 91, Geneva 2002, 163–186; M. Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*, in: A. H. Anderson/E. Tang [Hg.]: *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Baguio City 2005, 177–213; M. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, Grand Rapids 2008).

52. Vgl. M. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1991.

sprungs« erfolgreich »vertrieben«⁵³. Selbst wenn sie auf einer derartigen diachronen Netzwerkrekonstruktion basiert, bedeutet dies natürlich nicht, dass eine Geschichte der Pfingstbewegung auch in umgekehrter Reihenfolge zu Papier gebracht werden muss oder kann. Es geht hier lediglich um die theoretische Frageperspektive.

Dieser Ansatz hat einige weitreichende praktische Implikationen. In dem Maße, wie die kritische diachrone (Re-)Konstruktion des pfingstlichen Netzwerkes die etablierte historische Chronologie umkehrt, liegt das historische Hauptinteresse nicht auf den angenommenen »Ursprüngen«, sondern auf der historischen Diskontinuität und Kontinuität zu dem jeweils zeitlich näher an der Gegenwart liegenden synchronen Netzwerk. Dies öffnet Raum für neue historische Einschätzungen. Ergebnisse aus der Forschung deuten darauf hin, dass das aktuelle globale pfingstliche Netzwerk erst in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten entstanden ist. Ein Indikator dafür ist die beobachtete zunehmende Verschmelzung von »klassischer« Pfingstbewegung, dem sogenannten »Neo-Pentekostalismus«, und oftmals auch charismatische Bewegungen in den etablierten Kirchen in vielen Regionen der Welt.⁵⁴ Diese Beobachtungen stimmen mit dem statistischen Befund überein, der zeigt, dass ein beachtliches Wachstum der weltweiten Pfingstbewegung nicht vor den 1970er Jahren stattgefunden hat und ihre Ausbreitung mit dem Entstehen eines breiten inklusiven Netzwerkes parallelisiert wird.⁵⁵ Die »klassischen« Pfingstler sind sich bis heute noch nicht über eine angemessene theologische Interpretation dieser Entwicklung einig. So beschreiben pfingstliche Theologen an der Regent University beispielsweise die heutige weltweite Pfingstbewegung als eine breite »Erneuerungsbewegung (renewal movement)«, der sie theologische Charakteristika zuschreiben, die für »klassische« Pfingstler ausdrücklich akzeptabel sind und zugleich darüber hinausreichen.⁵⁶ Zusätzlich dazu sollte die gesamte wissenschaftliche Debatte um ein breites Verständnis von Pfingstbewegung, die erst in den 1970er Jahren aufkam, in diesem Kontext betrachtet werden. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass das gegenwärtige synchrone pfingstliche Netzwerk seine Entfaltung der Verschmelzung von dem, was oftmals »zweite« und »dritte Welle« genannt wird, mit der »klassischen« Pfingstbewegung verdankt. Von diesem Blickpunkt aus betrachtet, würden die »Ursprünge« der heutigen Pfingstbewegung in den 1970er und 1980er Jahren liegen und nicht davor.

Dennoch werden die »Ursprünge« der Pfingstbewegung gewöhnlich auf das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zurückgeführt, meistens, wie wir oben gesehen haben, begleitet von starken Identitätsansprüchen. Im Rahmen des hier favorisierten kritischen Ansatzes ist es selbstverständlich möglich in einer diachronen (Re-)Konstruktion weiter zurückzugehen als in die 1970er und 1980er Jahre. Doch es ist niemals der »eigentliche Ursprung« der Pfingstbewegung, der bei diesem Vorgehen entdeckt wird, sondern nichts weiter als ein synchrones Netzwerk zu einer bestimmten

53. M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie und die Historie*, in: M. Foucault (Hg.), *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M. 1987, 69–90, hier: 73.

54. Vgl. Coleman, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, 23–24; M. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, Grand Rapids 2008.

55. Vgl. Barrett/Johnson, *Global Statistics*.

56. Vgl. H. S. York, *Art. Renewal, Church*, in: S. M. Burgess (Hg.): *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, New York 2006, 407–409.

Zeit, von dem eine historische Diskontinuität zu der vorangehenden Zeit angenommen wird und eine Kontinuität zur späteren Zeit.

Der Vorteil dieser Perspektive ist, dass sie formalen Prinzipien folgt und in der Lage ist, den historischen Kontext ohne die teleologische Brille der späteren Pfingstbewegung zu analysieren. Dadurch ermöglicht sie auch einen alternativen und neuen Blick auf Ereignisse wie Azusa-Street-Erweckung und Mukti-Erweckung, die heute meist als die »Ursprünge« der Pfingstbewegung angesehen werden. Dieser Ansatz stützt zugleich die These, die unlängst von verschiedenen Forschern vorgetragen wurde, dass diese Ereignisse Teil eines globalen Netzwerkes von Missionaren und Missionsgesellschaften aus der Erweckungsbewegung waren.⁵⁷ In dieser Sichtweise liegt der »Ursprung« der Pfingstbewegung nicht in einer bestimmten Erweckung, sondern innerhalb eines globalen Missionsnetzwerkes.⁵⁸ Die Pfingstbewegung war somit »von Anfang an transnational«⁵⁹ und kann nicht mehr länger als eine in ihren Ursprüngen US-amerikanische Bewegung verstanden werden. Verschiedene Erneuerungsbewegungen der 1900er Jahre haben zur Etablierung der Pfingstbewegung beigetragen, doch es käme einem historischen »Hijacking« gleich den Anspruch zu erheben, dass sie alle bereits selbst der Pfingstbewegung zuzurechnen seien. Dies wäre eine Kopie des »Vorsehungsansatzes« (providential approach) der frühen Pfingstbewegung und würde die komplexen historischen Gegebenheiten verschleiern.⁶⁰

Der Erweckungschronist Edwin Orr, spricht von einer globalen »Fünften Allgemeinen Erweckung« zwischen 1900 und 1910, die durch viele unterschiedliche Erweckungsereignisse charakterisiert war, einschließlich der evangelistischen Kampagnen von Reuben Archer Torrey und Charles Alexander, der Erweckung in Wales, der Khasi Hills Erneuerung, der Mukti-Erweckung, der Azusa-Street-Erweckung und der koreanischen Erweckung:

»Es war die weitreichendste Erweckung aller Zeiten, durch die die Kirchen der Anglikaner, Baptisten, Kongregationalisten, Disciples, Lutheraner, Methodisten, Presbyterianer und Reformierten und andere evangelische Organisationen in Europa und Nordamerika, Australasia und Südamerika, sowie ihre Tochterkirchen und Missionsanstrengungen in Asien, Afrika und Lateinamerika erneuert wurden, wobei mehr als fünf Millionen Menschen zum evangelischen Glauben kamen, [allein] in den zwei Jahren ihres Höhepunktes.«⁶¹

In dieser Zeit gab es ein globales Missionsnetzwerk, das durch ausgiebige Korrespondenz und persönliche Kontakte verbunden war, und das sich dem Erweckungsgedanken verpflichtet fühlte:

»Das Bemerkenswerte war, dass Missionare und einheimische Gläubige in den abgelegensten Orten in Indien, im Fernen Osten, in Afrika und Lateinamerika zur selben Zeit dazu bewegt wurden, für eine große Erweckung in ihrem Feld und weltweit zu beten.«⁶²

57. Vgl. Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*; D. Maxwell, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, Oxford 2006, 17–37; Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*.

58. Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*, 186; Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 7.

59. Maxwell, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, 18.

60. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, 7–8.

61. J. E. Orr, *Evangelical Awakenings in Southern Asia*. Minneapolis, Minnesota 1976, 99.

62. Orr, *Evangelical Awakenings in Southern Asia*, 100.

Orr ist der Meinung, dass während dieser »Fünften Allgemeinen Erweckung« die Pfingstbewegung kein entscheidender Faktor war, sondern vielmehr ein späteres Nebenprodukt: »Indirekt [nur] erschuf [diese Erweckung] die Pfingstbewegung.«⁶³ Frederick Henke, ein zeitgenössischer protestantischer Theologe, betrachtete die Azusa-Street-Erweckung schlichtweg als kleinen Teil dieser größeren Erweckung:

»Diese Zungenrede ist nichts weiter als eines von einer Reihe von Phänomenen wie »Feuerzungen«, »mächtiger Windsturm«, »Interpretation von Zungenrede«, Zucken, Krümmen, Fallen auf den Boden, die in Verbindung mit einer weltweiten religiösen Erweckung auftauchen.«⁶⁴

Es ist dabei wichtig festzuhalten, dass in den meisten größeren Erweckungen in diesem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die Zungenrede, als spezifische Manifestation, in keiner Weise eine theologische Rolle spielte, selbst dann nicht, wenn das Phänomen während emotionaler Erweckungsausbrüche stattgefunden haben mochte; Azusa-Street-Erweckung und die Mukti-Erweckung waren eher die Ausnahmen als die Regel. Besondere Erwähnung verdient die koreanische Erweckung von 1907, die als »Koreanisches Pfingsten« bezeichnet wurde, aber überhaupt keine theologische Reflexion bezüglich der Zungenrede mit sich brachte.⁶⁵ Gleichwohl entwickelte sich die koreanische Erweckung samt ihren chinesischen Ausläufern in klarem Zusammenhang mit den allgemeinen Erweckungserwartungen in den genannten Missionskreisen. Westliche Korea missionare waren vorher in Wales und den Khasi Hills in Indien gewesen und hofften auf ähnliche Ereignisse in ihrem Missionsfeld.⁶⁶ Diese Erweckung hatte eine tiefgreifende Auswirkung auf die koreanische Kirchengeschichte und zeigt, welche unterschiedlichen Entwicklungen die Erweckungen im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts nehmen konnten.

Dort, wo Zungenrede besonderes Ansehen erlangte, variierte darüberhinaus die Deutung des Phänomens erheblich. Zungenrede, gedeutet als »Missionszungen« (»missionary tongues« im Sinne eines xenoglossalen Werkzeugs für eine dramatische Endzeiterweckung) und als »Anfangserweis« (initial evidence) der Geistestaufe, wurde mit Nachdruck von der Azusa-Street-Erweckung betont. Diese Lehre wurde von dort aus erfolgreich durch die Missionsnetzwerke geschleust⁶⁷, erhielt aber keineswegs überall ungeteilte Anerkennung. Viele standen der Zungenrede wohlwollend gegenüber, lehnten eine enge Deutung derselben jedoch ab. Andere Zeitgenossen betrachteten Zungenrede lediglich als besonderen erweckungszeitbedingten Ausdruck der christlichen Spiritualität und Emotionalität. Die Christian and Missionary Alliance, wahrscheinlich die wichtigste Mission der amerikanischen Heiligungsbewegung, ist ein typisches Beispiel dafür. Sie erhob keinen Widerspruch gegen die Zungenrede und akzeptierte sie als eine »besondere Manifestation des Heiligen Geistes«⁶⁸. Sie war in der gemeindlichen Praxis gestattet und seitens des amtierenden

63. Orr, *Evangelical Awakenings in Southern Asia*, 99. Siehe auch D. W. Faupel, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, Sheffield 1996, 190.

64. F. G. Henke, *The Gift of Tongues and Related Phenomena at the Present Day*, in: *American Journal of Theology* 13, Chicago 1909, 193–206, hier: 193.

65. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 30.

66. M. K. Choi, *Changes in Korean Society between 1884–1910 as a Result of the Introduction of Christianity*, Frankfurt a. M. 1997, 261–287; C. Yrigoyen, *The Global Impact of the Wesleyan Traditions and their Related Movements*, Lanham 2000.

67. Vgl. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, 5–11.

68. Vgl. C. Nienkirchen, A. B. Simpson, *Forerunner and Critic of the Pentecostal Movement* (1986),

Präsidenten, A. B. Simpson, anscheinend sogar erwünscht.⁶⁹ Was jedoch von den Repräsentanten dieser großen Missionsorganisation mit jahrzehntelanger Auslandserfahrung kritisiert wurde, war die Vorstellung der »Missionszungen« als Ersatz für das Fremdsprachenlernen, ebenso wie der Exklusivismus der Lehre vom »Anfangserweis«⁷⁰. Noch im Jahr 1910 konnte A. B. Simpson offiziell in einem Leitartikel erklären:

»Es wurde gesagt, dass die Alliance und ihre Führer die Manifestation der Gabe der Zungen in diesem Zeitalter ablehnen. Dies ist vollkommen falsch. Unsere Haltung ist oft dargelegt worden, und sie ist konsistent und explizit. Wir erkennen vollständig alle Gaben des Geistes, einschließlich »verschiedener Arten von Zungen«, als zu jedem Zeitalter der Kirche gehörig an. Und viele von unseren klügsten und geehrtesten Mitarbeitern sowohl zu Hause als auch auf dem Missionsfeld haben diese Erfahrung gemacht. Aber wir lehnen die Lehre ab, dass dies eine besondere Gabe für alle oder der Anfängerweis der Geisttaufe sei.«⁷¹

Zungerede an sich war nicht der Differenzpunkt gewesen, und führende Mitglieder wie Robert Jaffray and John Salmon sprachen in Zungen und blieben in der Christian and Missionary Alliance, selbst nach deren offiziellen Bruch mit der Pfingstbewegung um 1912.⁷²

Auch die Mukti-Erweckung passt in dieses Bild. Die Frage, ob es die erste pfingstliche Erweckung selbst vor Azusa Street gewesen sei, wie es in der Diskussion um »mehrfache Ursprünge« der Pfingstbewegung wiederholt vorgebracht wurde, verfehlt das Wesentliche.⁷³ Pandita Ramabai, die indische Leiterin der Mukti Mission, und ihre westlichen Missionskollegen waren in dem globalen Missionsnetzwerk fest eingebunden und sahen in der Mukti-Erweckung eine Antwort auf die allgemeine Erweckungshoffnung der Zeit. Die Mukti-Erweckung begann 1905 und in ihr ereignete sich auch die Zungenrede. Die Konzeptualisierung der Zungenrede bei der Mukti-Erweckung differierte aber stark unter ihren Teilnehmern. Eintreffende Missionare aus Azusa Street und verwandten Orten in den USA propagierten »Missionszungen« und »Anfangserweis«. Der Mitarbeiterstab der Mukti Mission tat dies jedoch anscheinend nicht und betrachtete die Zungenrede als mögliche außerordentliche Erweckungsmanifestation. Sowohl die amerikanischen Missionare in der Mukti Mission, Minnie Abrams and Albert Norton⁷⁴, als auch Pandita Ramabai selbst stimmten zwar zunehmend der Wichtigkeit der Zungenrede in der Erweckung zu – wahrscheinlich unter dem Einfluss der Lehren aus Azusa Street –, gingen aber niemals weiter als sie als »eines der Zeichen der Geisttaufe« anzuerkennen und teilten zu keinem Zeitpunkt die Überzeugung, dass es »das einzige und notwendige Zei-

in: D. F. Hartzfeld/C. Nienkirchen (Hg.): *The Birth of a Vision*. Camp Hill, Pennsylvania 1995, 141–143.

69. Vgl. Nienkirchen, A. B. Simpson. *Forerunner and Critic of the Pentecostal Movement*, 148–149.
 70. Vgl. Nienkirchen, A. B. Simpson. *Forerunner and Critic of the Pentecostal Movement*, 143.
 71. Zitiert bei R. L. Niklaus et al, *All for Jesus. God at Work in The Christian and Missionary Alliance Over One Hundred Years*, Camp Hill, Pennsylvania 1986, 114–115.
 72. Vgl. C. Nienkirchen, Art. *Christian and Missionary Alliance*, in: S. M. Burgess/E. M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 2002, 523–525, hier: 524.
 73. Zu einer Diskussion der Mukti im Zusammenhang mit den Ursprüngen der Pfingstbewegung vgl. Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*; Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*.
 74. Bezüglich Norton siehe Wacker, *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, 285 n. 43.

chen« sei.⁷⁵ Allerdings wurde dies zur Zeit der Mukti-Erweckung nicht als trennende Frage empfunden. Im Jahr 1908 schrieb Minnie Abrams an Alexander Boddy in England:

»... alle mögen und sollen dieses Zeichen [der Zungenrede] erhalten, aber wir wagen nicht zu sagen, dass keiner die Geisttaufe empfangen hat, der nicht dieses Zeichen empfangen hat. Aber wir sehen dieselben Gaben und Gnaden und Kräfte für den Dienst in denjenigen, die diese unterschiedlichen Auffassungen vertreten, und, so weit ich weiß, arbeiten wir dennoch in Liebe und Einheit für die Ausbreitung dieses mächtigen Werkes des Heiligen Geistes.«⁷⁶

Ramabai, Norton und Abrams vertraten dieselbe Sichtweise, die auch in Kreisen der Christian and Missionary Alliance anzutreffen war, mit der sie in engem Kontakt standen. Allerdings gab es auch mindestens eine sehr enge Unterstützerin der Mukti Mission, Rachel Nalder, die anscheinend überhaupt kein Gewicht auf das Zungenreden während der Zeit der dortigen Erweckung legte.⁷⁷

Es gilt noch einen weiteren wichtigen Aspekt zu beachten. Es wurde viel Aufhebens um die Beobachtung gemacht, dass der US-Missionar Willis Collins Hoover zuerst durch das in Indien gedruckte Traktat seiner Freundin Minnie Abrams von der Mukti-Erweckung erfuhr.⁷⁸ Als ein Standarddetail der frühen pfingstlichen Historiographie⁷⁹, stellt dies in der Tat eine interessante Information dar, die zeigt, wie dezentralisiert das damalige Missionsnetzwerk war. Als ein Beleg für »mehrfache Ursprünge« eignet es sich aber nur bedingt. Hoover stand im Jahr 1909 auch mit etlichen anderen Personen in den USA und Großbritannien über pfingstliche Themen in enger Korrespondenz, und er selbst schlug eine eher US-zentrierte Historiographie der Erweckungsereignisse vor.⁸⁰ 1909 konstatierte er, dass die gegenwärtige »pfingstliche Bewegung« (Pentecostal movement) ihren Ursprung im Jahr 1906 in der Azusa-Street-Erweckung in Los Angeles habe⁸¹, und 1928 blickte er mit den folgenden Worten auf ihre Geschichte zurück:

»Ab 1900 zeigten sich, ausgehend von den USA, in verschiedenen Gegenden dieselben Manifestationen. Das hat sich in alle Welt ausgebreitet, so dass es heute in Indien, China, Afrika, England, Norwegen, Deutschland etc. viele Pfingstkirchen gibt.«⁸²

75. Vgl. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 84–87.

76. *Confidence*, 15.09.1908, p. 14.

77. Vgl. R. Nalder in: *Latter Rain Evangel*, November 1908.

78. Vgl. z. B. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, 141; Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 202.

79. Der erste Bericht darüber findet sich in W. C. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile. English Translation, Additional Historical Accounts, and a Personal Memoir by Mario G. Hoover. Santiago 2000*, 9; vgl. auch S. H. Prodsam, *With Signs Following. The Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century*, Springfield, Missouri 1946, 175; D. Gee, *Wind and Flame. Incorporating the former book »The Pentecostal Movement« with additional chapters bringing this work up-to-date*, Croyden 1967, 57.

80. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile. English Translation, Additional Historical Accounts, and a Personal Memoir by Mario G. Hoover*, 178–183.

81. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile. English Translation, Additional Historical Accounts, and a Personal Memoir by Mario G. Hoover*, 154.

82. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile. English Translation, Additional Historical Accounts, and a Personal Memoir by Mario G. Hoover*, 164.

Auf der anderen Seite hielt diese historische Sicht Hoover nicht davon ab, die Lehre vom »Anfangserweis« zurückzuweisen.

Es scheint, dass um das Jahr 1909 der Enthusiasmus einer weltweiten Erweckung allmählich nachließ und viele meinten, dass die Zeit der Erweckung nunmehr vorüber sei. Die Interpretation, die Azusa Street der Zungenrede gegeben hatte, konnte ihre anfänglichen Versprechen nicht halten und die Azusa-Street-Erweckung selbst verlor ihren Schwung.⁸³ Mit William Faupel gesprochen, wurde gegen Ende 1908 klar, dass sich die pfingstlichen Erwartungen nicht realisiert hatten⁸⁴:

»Die Parousieverzögerung und die Unfähigkeit in bekannten fremden Sprachen zu sprechen zwang die Pfingstler, ihre Mission neu zu überdenken.«⁸⁵

Im Unterschied zu vielen anderen, die das Verschwinden der Geistesgaben mit dem Ende der Erweckung akzeptierten, nahmen viele von denjenigen, die vormals an die Wichtigkeit der Zungen geglaubt hatten, einen Misserfolg nicht hin. Die besonders in Azusa Street prominente Idee der »Missionszungen« wurde nun verworfen, aber zugleich die Zungenrede von einem Erweckungsphänomen in eine alltägliche Spirituallitätspraxis transformiert.⁸⁶ Mit dem Ende der allgemeinen Erweckung und unter Inkaufnahme einer radikalen Neuausrichtung der theologischen Lehrsätze etablierte sich in wenigen Jahren ein eigenes weltweites synchrones Netzwerk. Ich würde sagen, dass es ab diesem Zeitpunkt unter gewissen Bedingungen sinnvoll sein kann, von Pfingstbewegung zu sprechen, aber nicht vorher. Es scheint, als ob die Kreise, die die Zungenrede auf besondere Weise betont hatten, nun zusammenfanden. Ein klarer Hinweis auf ein gesondertes synchrones pfingstliches Netzwerk ist auch die Gründung eigener Denominationen, wie etwa im Jahr 1909 die Iglesia Metodista Pentecostal in Chile, die Pentecostal Missionary Union in Großbritannien und der Christliche Gemeinschaftsverband GmbH Mühlheim/Ruhr in Deutschland. In den USA waren um 1909 etliche Heiligungskirchen etablierte Pfingstkirchen geworden, etwa die Church of God in Christ (nachdem sie einen komplizierten Rechtsstreit beendet hatte) und die Church of God, die im selben Jahr eigene, neue Verwaltungsbüros eröffnete. Im Jahr 1914 folgten ihnen, als Ergebnis eines offenen Bruchs mit der Christian and Missionary Alliance im Jahre 1912, schließlich die Assemblies of God.⁸⁷

Besonders in den USA behielten und betonten viele Kirchen die Lehre vom »Anfangserweis« aus Azusa Street,⁸⁸ nachdem sie sich ihres vormals wichtigsten Lehrlements, der »Missionszungen«, entledigt hatten. Dennoch wurden auch andere Gruppen, die die Zungenrede betonten, jedoch nie die Lehre vom Anfangserweis übernommen hatten, akzeptierte Teilnehmer in diesem weltweiten pfingstlichen Netzwerk. Dazu gehörten z. B. die gerade genannten Gruppen in Chile und Deutschland und die 1915 in Großbritannien gegründete Elim Pentecostal Church.⁸⁹

83. Vgl. Robeck Jr., *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, 281–312.

84. Vgl. Faupel: *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*: 228.

85. Faupel, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, 308.

86. Vgl. Bergunder, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, 6.

87. Vgl. C. *Brumback*, *A Sound from Heaven*. Springfield, Missouri 1971, 92.

88. Wacker, *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, 41–42.

89. W. J. *Hollenweger*, *The Pentecostals*. (Enthusiastisches Christentum [engl.] 1972). Peabody, Massachusetts 1988, 335; *Elim Pentecostal Church* (Hg.): *Discussion Papers Presented to a Theologi-*

Es ist bemerkenswert, dass Allan Anderson in seinem kürzlich erschienen Buch, in Reaktion auf die hier vorgebrachten Bedenken, nicht mehr auf die »mehrfachen Ursprünge« fokussiert, sondern von seinem bisherigen strategischen Essentialismus faktisch abrückt, wenn er schreibt:

»Mukti und Azusa Street (und auch die chilenische Erweckung von 1909) werden am besten als vorbereitende Ereignisse gesehen, die zur Entstehung [sic!] der Pfingstbewegung beitrugen.«⁹⁰

Die koreanische Erweckung, die ehemals als wichtiges Beispiel vorangestellt wurde, findet keine besondere Erwähnung mehr.⁹¹ Die Beispiele der Mukti Mission und der Christian and Missionary Alliance zeigen auch, dass sich nicht alle Teilnehmer der Erweckungen, in denen sich Zungenrede ereignete, genötigt fühlten, sich dem pfingstlichen Netzwerk im nachhinein anzuschließen. Pandita Ramabai und die Christian and Missionary Alliance taten dies jedenfalls nicht. Eine Diskussion über die »Ursprünge« der Pfingstbewegung, die die Mukti-Erweckung als pfingstlich beansprucht, würde sich die Sicht von weißen amerikanischen Missionaren und von Azusa-Street-nahen Gruppen zu eigen machen, die die Mukti-Erweckung zur Untermauerung ihrer eigenen Ansprüche und Interpretationen vereinnahmten. Dies würde Personen wie Pandita Ramabai ihre eigene Stimme absprechen, indem sie für die Pfingstbewegung monopolisiert würden, obwohl sie diesem Weg nicht folgte und sich stattdessen entschloss, ihre Missionsorganisation der Christian and Missionary Alliance zu überlassen. Entlang dieser und ähnlicher Argumentationslinien ist eine historische Analyse möglich, die in Aufnahme von Ansätzen aus den Kulturstudien einen neuen kritischen Blick auf die Historiographiedebatte in der Pfingstbewegung erlaubt.

Fokus auf die Perspektiven der Forschung: Welche Beziehung besteht zwischen Forschenden und Forschungsgegenstand?

Im kulturwissenschaftlichen Ansatz wird angenommen, dass der wissenschaftliche Beobachter grundsätzlich in Interrelation zum Untersuchungsgegenstand steht. Wissenschaftliche und andere Perspektiven werden nicht als voneinander völlig unabhängig verstanden. Einige Gründe für diese Annahme wurden bereits im Hinblick auf das Konzept der Pfingstbewegung als synchrones Netzwerk diskutiert. In den Kulturstudien und im Postkolonialismus wurde die Frage, inwiefern die wissenschaftliche Repräsentation kulturelle Transformationsprozesse beeinflusst, in der sogenannten »Orientalismusdebatte«, die auf Edward Said zurückgeht, intensiv diskutiert. Hier ging es um die nachhaltige Auswirkung westlich-wissenschaftlicher Repräsentationen des »Orients« innerhalb des Kontextes westlicher Kolonialisierung.⁹² Vor diesem Hintergrund wäre im Kontext der Pfingstbewegung zum Beispiel anzunehmen, dass die Ergebnisse der wissenschaftlichen Pentekostalismusforschung den pfingstlichen Diskurs beeinflusst haben und beeinflussen. Damit wird zugleich

cal Conference. The Hayes Conference Centre Swanwick, Derbyshire October 1991, Cheltenham, 1991.

90. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 83.

91. Vgl. Anderson, *Spreading the Flame. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, 140–141.

92. E. W. *Said*, *Orientalism* (1978), New York 1994; D. *Chakrabarty*, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000.

die breite Dominanz westlicher Forschung in der wissenschaftlichen Repräsentation von pfingstlichen und charismatischen Bewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika problematisiert. Die Geschichte der wissenschaftlichen Pentekostalismusforschung wird vor diesem Hintergrund de facto zu einem Teil der Geschichte der Pfingstbewegung. Gleichwohl macht dies die Pentekostalismusforschung aber nicht zu einem religiösen Unterfangen. Weder die wissenschaftliche noch die religiöse Perspektive brauchen relativiert zu werden – obgleich beide Perspektiven leicht in Interaktion treten können, etwa wenn Pfingstler Untersuchungen als Sozialwissenschaftler durchführen oder wenn Theologen religiöse und wissenschaftliche Perspektiven kombinieren. Die Verschränkung muss aber explizit dargelegt und diskutiert werden.

Dieser Ansatz unterstützt nicht das, was manchmal die »postmoderne Perspektive« genannt wird, wonach alle Perspektiven als wissenschaftlich gleichwertig betrachtet werden – zumal doch jede Perspektive, auch die wissenschaftliche, implizit mit Weltanschauung aufgeladen sei – und sich der Forscher daher willkürlich eine aussuchen möge, sei es auch eine religiöse. Dies wird gelegentlich seitens pfingstlicher Forscher auf der Suche nach adäquater Selbstartikulation vorgetragen. David Moore schlägt beispielsweise vor:

»Am Beginn des 21. Jahrhunderts geht die Dominanz aufklärerischer Epistemologien zurück und die Wertschätzung der Gültigkeit verschiedener Weltansichten nimmt zu. Diese neue Offenheit, obwohl oft kritisiert, scheint eine offene Tür zu sein, durch welche Erweckungshistoriker eine sachkundige, providentielle Historiographie einbringen können.«⁹³

Der Ansatz der Kulturstudien, wie er hier verstanden wird, sieht sich selbst – wie bereits mit Verweis auf Foucault angedeutet – in der Tradition der Aufklärung und verfolgt keine »anything goes«-Strategie, sondern eine *kritische* Reflektion und vor allem eine Historisierung hegemonialer Diskurse. Er versteht Wissenschaft als kritische – nicht als affirmative – Aufgabe. Allerdings bedeutet Kritik auch die Dekonstruktion von reduktionistisch-materialistischen Ansätzen, die im Namen der Aufklärung Wunder und spirituelle Heilung schlichtweg als primitiven Aberglauben deklarieren.⁹⁴ Dieser Ansatz versteht sich selbst, mit seiner realistischen Sichtweise auf den Diskurs, als Alternative zu einer solchen Art von positivem Reduktionismus.

Ein Zusammenhang zwischen westlicher Forschung und Pfingstbewegung kann im Hinblick auf eine der kontroversesten Grenzlinien des gegenwärtigen synchronen pfingstlichen Netzwerkes exemplarisch illustriert werden. Gehören die sogenannten Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (African Instituted/Independent Churches) dem gegenwärtigen synchronen pfingstlichen Netzwerk an? Sieht man sich die Situation vor Ort an, scheint es offenkundig, dass sich Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUK) und pfingstlich-charismatische Bewegungen in Afrika in der Regel als Erzfeinde betrachten.⁹⁵ Dennoch wurde in der Forschung zur afrikanischen Pfingstbewegung die Zusammengehörigkeit beider Strömungen wiederholt betont. Walter

93. S. D. Moore, Art. Historiography, in: S. M. Burgess (Hg.): *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, New York 2006, 239–242, hier: 242.

94. Vgl. M. Bergunder, Wenn die Geister bleiben ... – Volksreligiosität und Weltbild, in: D. Becker/A. Feldtkeller (Hg.), *Es begann in Halle. Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*, Erlangen 1997, 153–166.

95. Vgl. O. Kalu, *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008, 65–83.

Hollenweger hatte wahrscheinlich als erster die AUK in seinen Überblick über die Pfingstbewegung mit eingeschlossen. In seiner bahnbrechenden Untersuchung hat er ihnen ein ganzes Kapitel gewidmet und sie »unabhängige afrikanische Pfingstkirchen« (bzw. »Zionisten«) genannt,⁹⁶ wobei er auf die engen historischen Beziehungen zu frühen pfingstlichen Missionen hinwies und auf die vielen Ähnlichkeiten in Bezug auf die Spiritualitätspraxis. Er nahm damit eine bewusste Neukartierung des Feldes vor und zitierte aus seiner Korrespondenz mit pfingstlichen Repräsentanten, die vehement abstritten, dass die AUK pfingstlich genannt werden könnten und ihn drängten: »Löschen Sie den gesamten Abschnitt zu unabhängigen [afrikanischen] Pfingstlern aus Ihrem Buch!«⁹⁷ Hollenweger versuchte diese Gegenstimmen abzuschwächen, indem er auf andere pfingstliche Aussagen verwies, wie etwa von David du Plessis, der Berührungspunkte zwischen beiden durchaus anerkannte.⁹⁸ Hollenwegers Argumentationslinie ist Allen Anderson in etlichen seiner früheren Veröffentlichungen mit Nachdruck gefolgt.⁹⁹ In neueren Veröffentlichungen ist er mit seinen Aussagen allerdings deutlich vorsichtiger geworden. Dies geschah in Reaktion auf den Vorwurf Hans-Jürgen Beckens, dass seine inklusive Definition auch einen Repräsentationsanspruch seitens eines (weißen) »pfingstlichen Pastors«, der Anderson ist, darstelle.¹⁰⁰ Dennoch ist die inklusive Perspektive im Grundsatz nach wie vor auch in seiner einflussreichen *Introduction to Pentecostalism* (2004) vorhanden.¹⁰¹ Es ist anzumerken, dass Anderson nicht der einzige westliche Gelehrte ist, der ein inklusives Verständnis der Pfingstbewegung im Hinblick auf AUK vorgeschlagen hat. Insbesondere Harvey Cox ist hier zu nennen.¹⁰²

Diese inklusive Sichtweise wird durch David Barretts wirkmächtige Repräsentation der AUK als Pfingstler weiter verstärkt. Barretts inklusive Sichtweise hängt wahrscheinlich nicht zuletzt damit zusammen, dass sein ursprüngliches Forschungsinteresse die AUK und deren Beziehung zu anderen christlichen Konfessionen betraf. Eine seiner Leistungen ist es, dass er den AUK einen gebührenden Ort in der Beschreibung des afrikanischen Christentums erkämpft hat.¹⁰³ Er hat ihnen überdies

96. Vgl. Hollenweger, *The Pentecostals*. (Enthusiastisches Christentum [engl.]), 149–175.

97. Hollenweger, *The Pentecostals*. (Enthusiastisches Christentum [engl.]), 171 Nr. 12.

98. Vgl. Hollenweger, *The Pentecostals*. (Enthusiastisches Christentum [engl.]), 150, 171–172 Nr. 12.

99. Vgl. z. B. A. H. Anderson, Moya. *The Holy Spirit in an African context*, Pretoria 1991; A. H. Anderson, Bazalwane. *African Pentecostals in South Africa*, Pretoria 1992; A. H. Anderson, African Pentecostalism and the Ancestor Cult. *Confrontation or Compromise?*, in: *Missionalia* 21, Pretoria 1993, 26–39; A. H. Anderson, Challenges and Prospects for research into AICs in Southern Africa, in: *Missionalia* 23, Menlo Park 1995, 283–295; A. H. Anderson, The Hermeneutical Processes of Pentecostal-type African Initiated Churches in South Africa, in: *Missionalia* 24, Menlo Park 1996, 171–185; A. H. Anderson, African Pentecostals in Mission, in: *Svensk Missionstidskrift* 87, Uppsala. 1999, 389–404.

100. Vgl. H.-J. Becken, Beware of the Ancestor Cult! A Challenge to Missiological Research in South Africa, in: *Missionalia* 21, Pretoria 1993, 333–339, hier: 334–335; A. H. Anderson, Zion and Pentecost. The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa, Pretoria 2000, 9.11.

101. Vgl. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*. *Global Charismatic Christianity*, 103–122; vgl. auch A. H. Anderson, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton 2001, 11; Bergunder, *Constructing Indian Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation*, 199–205.

102. H. Cox, *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London 1996, 243, 246.

103. Vgl. D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Nairobi 1968; D. B. Barrett/T. J. Padwick, *Rise Up and Walk! Concilia-*

mit Erfolg eine ökumenische Öffnung vorgeschlagen und sorgfältig die zunehmenden Kontakte zwischen AUK, orthodoxen Kirchen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) dokumentiert und unterstützt.

Als Barrett seine *World Christian Encyclopedia* konzipierte und begann das weltweite Christentum zu kartieren, schuf er eine Sparte für »nicht-weißes, einheimisches Christentum («non-white indigenous Christianity»)»¹⁰⁴ als typologische Kategorie, in der auch die AUK ihren Platz fanden.¹⁰⁵ Als seine Statistiken ihren Weg in das *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* fanden, teilte er die AUK unter »nicht-weiße einheimische Quasi-Pfingstler« («non-white indigenous quasi-pentecostals») und »einheimische Erweckungspfingstler« («indigenous revivalist Pentecostals») auf.¹⁰⁶ Beide waren als Subkategorien der »Pfingstbewegung der ersten Welle« («First Wave Pentecostalism») zugeordnet. Für die Neuauflage des *Dictionary* änderte er die Anordnung so, dass alle AUK nunmehr wieder gemeinsamer Teil der neuen Subkategorie »afrikanische einheimische Pfingstler/Charismatiker« («African indigenous pentecostal/charismatics») wurden, die unter die »neo-Charismatiker/nicht-weiße einheimische Pfingstler/Charismatiker« («neocharismatics») / »non-white indigenous pentecostals/charismatics« fallen.

Jedes neuere Buch zur weltweiten Pfingstbewegung enthält einen Hinweis auf Barretts Statistiken, wodurch Barretts Kategorien und seine Repräsentation der Pfingstbewegung große Verbreitung erfuhren und sich als etablierte durchsetzen.¹⁰⁷ Auch führende nordamerikanische Pfingsttheologen haben Barretts Inklusivismus mit Sympathie aufgenommen, sogar in Bezug auf die AUK. Das ist beispielsweise der Fall bei Amos Yong¹⁰⁸ und Cecil Robeck¹⁰⁹. In der *New International Encyclopedia of Pentecostal/Charismatic Christianity*, herausgegeben von Stanley Burgess, haben die AUK einen eigenen Eintrag («African Initiated Churches») erhalten, obgleich die Frage ihrer Zugehörigkeit zur Pfingstbewegung offen gelassen wird. Der faszinierendste Aspekt dieser Dynamik ist, dass sich die westliche Wissenschaftsdiskussion hinsichtlich der Beziehungen zwischen Pfingstlern und AUK auf die AUK selbst ausgewirkt hat. Die sogenannte Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen (Organization of African Instituted Churches/OAIC) ist ein typisches Beispiel dafür. Da selbst nach der Entkolonialisierung Afrikas die Beziehung zu den Missionskirchen angespannt blieben, suchten viele AUK nach alternativen We-

ism and the African Indigenous Churches, 1815–1987. A Sequel to Schism and Renewal in Africa (1968), Nairobi 1989.

104. D. B. Barrett, *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900–2000*, Nairobi 1982, 60–62.
105. Barrett, *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900–2000*, 62.
106. Vgl. S. M. Burgess et al. (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan 1990, 822–823.
107. Vgl. z. B. D. B. Barrett et al., *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World*, Oxford 2001, I, 4 (table 1–1); Anderson, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, I, 11–12; Miller/Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, 18–19; zu einer älteren kritischen Sicht vgl. McGee, *Pentecostal Missiology. Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues*.
108. A. Yong, *Discerning the Spirit(s). A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield 2000, 192–197, vgl. auch A. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids, Michigan 2005, 18–19.
109. C. M. Robeck Jr., *Making Sense of Pentecostalism in a Global Context. Papers from the 28th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies*, Springfield, Missouri 1999, 18–26.

gen, um ökumenische Kontakte zu knüpfen. Da äthiopistische Ideen in den AUK geläufig waren, hatte sich über die Jahre eine starke Verbindung zur Koptischen und Äthiopischen Kirche entwickelt.¹¹⁰ Daraus resultierte, mit Hilfe der Koptischen Kirche in Kairo, im Jahr 1978 die Gründung der Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen (OAUK), welche die AUK zurück in den weiteren Rahmen der Weltchristenheit brachte. In den 1990er Jahren lockerte sich die Verbindung zur Koptischen Kirche, dafür intensivierten sich die Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und seinen Partnerorganisationen, was auch finanzielle Unterstützung mit einbezog. Diese neue Orientierung zu dem protestantischen ÖRK brachte eine neue Positionierung innerhalb der OAUK mit sich. Die AUK begannen erneut über ihre eigene Identität nachzudenken. Dies geschah mit positivem Bezug auf die Pfingstbewegung und entlang der bereits diskutierten Kategorien westlicher Pentekostalismusforschung. Das hatte zuvor in einem allgemeinen Sinne so nicht stattgefunden, obwohl z. B. ein Repräsentant der Nigerian Christ Apostolic Church bereits an der zweiten OAUK Konferenz 1982 teilgenommen hatte.¹¹¹ Die Christ Apostolic Church ist vielleicht eine der wenigen AUK, die schon in den 1980er Jahren eine dezidierte pfingstliche Identität als »Aladura Pentecostals« für sich in Anspruch nahmen.¹¹²

Zur dritten Hauptversammlung der OAUK im Jahre 1997, die mit einer ÖRK-AUK Konsultation kombiniert war, schlug der amtierende Generalsekretär der OAUK, Njeru Wambugu, in einer Eröffnungsansprache »drei Kategorien der AUK« vor:

»[1] die äthiopistischen und nationalistischen Kirchen, die sich von den Missionskirchen hauptsächlich aus politischen Gründen getrennt haben, [2] die Heilig-Geist-Kirchen mit einer besonderen Betonung von Kultur und spirituellen Gaben und [3] die Pfingstler. Letztere bestehen aus den afrikanischen Pfingstlern, die den Heilig-Geist-Kirchen sehr nahe stehen und den neueren Pfingstlern, die von nordamerikanischen Gruppen und reisenden Massenevangelisten beeinflusst sind.«¹¹³

110. Vgl. Barrett/Padwick: *Rise Up and Walk! Conciliarism and the African Indigenous Churches, 1815–1987. A Sequel to Schism and Renewal in Africa* (1968); M. Bergunder, *Die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) und die Ökumene*, in: *Ökumenische Rundschau* 47, Frankfurt a. M. 1998, 504–516.
111. Vgl. *Organization of African Independent Churches* (Hg.), OAIC 2nd Conference, 6th–13th November 1982, Nairobi. *Welcome to Kenya, Nairobi 1982*; *Organization of African Independent Churches* (Hg.), 2nd Conference Nairobi, Kenya 1982. *Conference Papers*, Nairobi 1983.
112. Vgl. z. B. Oshun, C. Olubunmi (1981), *Christ Apostolic Church. A Suggested Pentecostal Consideration of Its Historical, Organization and Theological Developments, 1918–1978*. Ph.D Thesis, University of Exeter. Exeter, 24; Oshun, Christopher Olubunmi (1983), *The Pentecostal Perspective of The Christ Apostolic Church*, in: *ORITA Ibadan Journal of Religious Studies*, Jg. 15, H. 2, 105–114, esp. p. 105. Ich danke Anna Quaas, die mich auf diesen Verweis aufmerksam gemacht hat.
113. H. van Beek, *WCC-AIC Consultation and OAIC Assembly, Limuru, Kenya, 24–30 August 1997. Summary Report*, 1. September 1997, Geneva 1997 (die Zitate stammen aus dem Bericht von H. van Beek und nicht vom Wambugu-Papier, das dem Autor nicht zugänglich war); *Organization of African Instituted Churches* (Hg.), *Report to the 3rd General Assembly, 24th to 31st August 1997, Limuru, Nairobi, 1997*. Vgl. auch H. Olu Atansuyis Darstellung der AUK während der ÖRK-AUK Beratung von 1996. Atansuyi kommt aus den nigerianischen Nigerian Churubim und Seraphim und spricht von Pfingstbewegung in seiner Kirche. Dennoch bringt er in keiner Weise AUK und Pfingstkirchen in Verbindung (vgl. H. van Beek [Hg.], *Consultation with African Instituted Churches, Ogere, Nigeria, 9–14 January 1996, Geneva, World Council of Churches, 1996: 51–52*).

In der weiteren Entwicklung verfestigte sich die Sichtweise des OAUk, dass »afrikanische Pfingstler« konstitutiver Teil der AUK seien. In gewisser Weise ist es möglich diese Entwicklung als direkte Aneignung der besprochenen inklusiven Definition der Pfingstbewegung in der westlichen Forschung zu verstehen. Die OAUk und etliche Kirchen in verschiedenen Teilen Afrikas arbeiten mit einer Reihe von westlichen Missionaren eng zusammen. Diese Missionare sind untereinander durch einen Rundbrief verbunden, der »The Review of AICs« heißt. Im »Review« erfreuten sich die Veröffentlichungen und Definitionsvorschläge Andersons großer Aufmerksamkeit.¹¹⁴ Es lässt sich nun mit einiger Sicherheit vermuten, dass durch diese Missionare diese inklusive Definition unter Leitern der AUK bekannt wurden. Zumindest in einem dieser Fälle ist dies im Zusammenhang mit der OAUk definitiv geschehen. John Padwick, ein Missionar der Christian Missionary Society, hat seit Gründung der OAUk mit dieser zusammengearbeitet und eine entscheidende Rolle in ihrer Organisation und theologischen Ausbildung gespielt. Padwick lebt und arbeitet seit 1970 in Kenia und war zusammen mit David Barrett Autor eines Buches über die AUK.¹¹⁵ Im Jahr 2003 schloss er eine Promotion über die AUK in Kenia, unter der Betreuung Allan Andersons an der University of Birmingham, ab.¹¹⁶ Padwick schlägt dort, unter expliziter aber auch kritischer Bezugnahme auf Anderson, eine dreifache Typologie vor. Die »afrikanischen pfingstlichen Kirchen« sind dabei einer dieser drei Typen und bezeichnen Kirchen, die sich in Stil und Ausdrucksweise am Westen und an der westlichen Pfingstbewegung orientieren und ihre Zentren stärker in der städtischen Gesellschaft haben als in den ländlichen Traditionen, wo die eigentlichen AUK, die einen anderen Typ ausmachen, tiefer verwurzelt seien. Diese dreifache Typologie hat sich heute innerhalb der OAUk durchgesetzt. In dem offiziellen Bericht zum Dialog zwischen der OAUk und dem Reformierten Weltbund von 2002, an dessen Entwurf und Schlussfassung John Padwick maßgeblich beteiligt war, lesen wir:

»6. Die OAUk teilt ihre Mitglieder in drei Kategorien:

- Nationalistische Kirchen (auch bekannt als äthiopistische und afrikanische Kirchen)
- Spiritualistische Kirchen (auch bekannt als zionistische, apostolische und Aladura Kirchen)
- Afrikanische pfingstliche Kirchen. Dies sind von Afrikanern gegründete Kirchen im pfingstlichen Stil, die seit den 1960er Jahren entstanden sind. Obwohl der Anreiz zu ihrer Gründung oft die evangelistischen Missionen und Fortbildungsinitiativen westlicher Pfingstler gewesen sind (weswegen Streit darüber herrscht, ob diese Kirchen wirklich völlig afrikanisch sind), hat eine Reihe von ihnen (diejenigen, die die afrikanische Kultur positiv betrachten) ihre Heimat in der OAUk gefunden. Es gibt Spannungen zwischen diesen Kirchen und den spiritualistischen Kirchen, die sich aber mehr auf den Stil der Gottesdienste beziehen als auf wesentliche Lehrunterschiede.«¹¹⁷

114. Vgl. bspw. die Andersons Ankündigungen zu seinem Buch »Zion and Pentecost« in vol. 11, Nr. 3, pp. 75–76, und die Rezension von Stan Nussbaum in vol. 12, Nr. 2, pp. 50–52.

115. Vgl. Barrett/Padwick, *Rise Up and Walk! Conciliarism and the African Indigenous Churches, 1815–1987. A Sequel to Schism and Renewal in Africa* (1968).

116. Vgl. T. J. Padwick, *Spirit, Desire and the World. Robo Churches of Western Kenya*, Birmingham 2003.

117. *Christianity in the African context. The Report on the dialogue between the Organisation of African Instituted Churches and World Alliance of Reformed Churches*, Adopted in Mbagathi, near Nairobi, Kenya, February 9–14, 2002.

Inzwischen hat sich die dreifache Typologie als offizielles Selbstverständnis der OAUk etabliert. Sie wird auch auf der offiziellen Website unter der Überschrift »What are African Independent Churches?« angegeben und in anderen Dokumenten der OAUk wiederholt.¹¹⁸ Die OAUk erklärt nun offiziell, dass der Unterschied zwischen anderen AUK und Pfingstlern nicht »theologisch« sondern in »Stil und Ausdrucksweise« auszumachen ist und dass beide zu dem gleichen Typ von AUK-Christentum gehören. Somit schließt sich der Kreis um die Diskussion und zeigt die Dynamiken auf, durch die westliche wissenschaftliche Definitionsdiskussionen mit Identitätspositionierung in der weltweiten Pfingstbewegung rückgekoppelt sind.

Ausblick

Die spezifischen Sichtweisen der Kulturstudie und des Postkolonialismus sind in vielerlei Hinsicht für die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung interessant, nicht nur in Bezug auf die hier beispielhaft diskutierten drei Fragestellungen. Andere Themengebiete, die zu erkunden auch lohnen könnte, betreffen die Frage nach dem Zusammenhang von Identität und Migration¹¹⁹ und nach der Rolle der Populärkultur in der Pfingstbewegung. Allerdings muss deren aktuelle Relevanz für die Untersuchung der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen erst noch ausgelotet werden.

118. Vgl. www.oaic.org (17.04.2008). Vgl. auch das undatierte Papier »Facilitating AICs to articulate their theologies in the global context. A concept paper for the OAIC Department of Theology« (Version 9) ebd.

119. S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in: P. Williams/L. Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, 392–403. Einige erste Überlegungen im Hinblick auf Pfingstbewegung werden vorgestellt in C. Währisch-Oblau, *Migrants with a Mission*, Leiden 2009.