

Weltweit, insbesondere in Afrika, Asien und Lateinamerika, gewinnen pfingstliche und charismatische Bewegungen an Bedeutung. Dies hat nicht nur Folgen für das christliche Selbstverständnis außerhalb Europas und Nordamerikas, sondern führt vor allem aufgrund von Migrationsbewegungen zu einer verstärkten Präsenz pfingstlich-charismatischer Gruppen in der kirchlichen Landschaft Deutschlands und Europas. Im Zuge dieser Entwicklung entstehen neue Fragen der religionswissenschaftlichen Wahrnehmung, christlicher Identität und ökumenischer Zusammenarbeit.

Diesem von der deutschen akademischen Theologie und Religionswissenschaft noch weitgehend unbeachteten Themenkomplex widmen sich die Beiträge im vorliegenden Band. Die Autorin und Autoren sind mit der Pfingstbewegung aus eigenen empirischen Forschungen vertraut und eröffnen religionswissenschaftliche, ethnologische und theologische Perspektiven auf pfingstlich-charismatische Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in Deutschland und Europa.



Michael Bergunder /
Jörg Haustein (Hg.)

Migration und Identität

Pfingstlich-charismatische
Migrationsgemeinden in Deutschland

Lembeck

MIGRATION UND IDENTITÄT

Pfingstlich-charismatische Migrationsbewegungen in Deutschland

Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 8

Michael Bergunder / Jörg Haustein (Hg.)

MIGRATION UND IDENTITÄT

Pfingstlich-charismatische
Migrationsbewegungen in Deutschland

Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Claudia Goldstein, Dortmund
© 2006 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main und Butzbach
ISBN 10: 3-87476-511-3
ISBN 13: 978-3-87476-511-4

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Überblick	
Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den „etablierten“ Kirchen <i>Claudia Währisch-Oblau</i>	10
Knocking on Heaven’s Door. Nicht-westliche pfingstliche Migrationskirchen in den Niederlanden <i>Cornelis van der Laan</i>	40
Fallstudien	
Dinge auf Erden um Himmels Willen tun. Aushandlungs- prozesse pfingstlicher Identität und die afrikanische religiöse Diaspora in Deutschland <i>Afe Adogame</i>	60
„Wartendes Israel und Israel am Ziel“. Leid und Wunder von Pfingstgemeinden afrikanischer Migranten in Deutschland <i>Evangelos Karagiannis</i>	83
Pfingstbewegung und Identität im Kontext äthiopischer Migranten in Deutschland <i>Jörg Haustein</i>	107
Zur Bibelhermeneutik pfingstlich-charismatischer Gemeinden aus Westafrika in Deutschland <i>Werner Kahl</i>	127

Religionswissenschaftliche und theologische Reflexionen	
Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration <i>Michael Bergunder</i>	155
Was europäische Christen von afrikanischen Pfingstlern lernen können. Fragen der Pluralität, Identität und Gemeinschaft <i>Allan Anderson</i>	170
Was ist charismatische Theologie? oder: Was muss sich ändern? <i>Walter J. Hollenweger</i>	190
Verzeichnis der Autorin und Autoren	207

Vorwort

Im Europa des 21. Jahrhunderts ist Migration zu einer prägenden Erscheinung und zum Auslöser zahlreicher sozialer und kultureller Transformationsprozesse geworden, in deren Folge auch eine starke religiöse Pluralisierung zu verzeichnen ist. Die zunehmende gesellschaftliche Bedeutung des Islam ist hier sicher besonders augenfällig, aber keineswegs die einzige bedeutende religiöse Veränderung, die mit Migration zusammenhängt.

Neben dem Islam sind es auch christliche, pfingstlich-charismatische Bewegungen, die die etablierte Religionslandschaft Europas nachhaltig zu verändern beginnen. Insbesondere in Afrika, Asien und Lateinamerika haben sie in den letzten Jahrzehnten ein rapides Wachstum erlebt und sind von Migranten nach Europa mitgebracht worden. Inzwischen gibt es hier ein dichtes Netz pfingstlich-charismatischer Migrationsgemeinden, die allerdings keine einheitliche Größe darstellen, sondern komplex und vielschichtig ohne gemeinsame institutionelle Struktur organisiert sind, so dass sie von der Forschung lange Zeit kaum in angemessener Weise als zusammenhängendes Phänomen wahrgenommen wurden. Zugleich stellen sie eine besondere Herausforderung für die europäischen christlichen Kirchen dar, denn diese begegnen hier nicht einer anderen Religion, sondern den Nachfahren eines Christentums, das in vielen Fällen einst durch europäische Vermittlung und Mission entstanden ist. Dabei ist allerdings nun nüchtern zu konstatieren, dass hier die gemeinsame christliche Identität die Trennung zwischen Einheimischen und Migranten bisher nur im Ansatz transzendieren konnte, ja dass die pfingstlich-charismatische Spiritualität eher trennend als verbindend wirkt. Bemerkenswert ist dabei, dass auch das Verhältnis zu den deutschen pfingstlich-charismatischen Kirchen kein einfaches ist.

In der Tat sind pfingstlich-charismatische Bewegungen für Religionswissenschaft und Theologie eine besondere theoretische Herausforderung, denn sie sprengen die herkömmlichen konfessionskundlichen Einteilungskriterien für christliche Kirchen und Denominationen, nicht zuletzt auch deshalb, weil pfingstlich-charismatische Bewegungen sich global organisieren und damit gängige theoretische Ansätze zum Verständnis des Zusammenhangs von Migration, Integration und Identität in Frage stellen.

Der vorliegende Band versucht einen Überblick über pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland zu geben, wobei Fragen der Identität im Mittelpunkt stehen. Einen Schwerpunkt bilden dabei Gemeinden mit afrikanischem Hintergrund, weil diese den größten Anteil stellen. Angesichts der Komplexität des Gegenstands und des geringen bisherigen Kenntnisstands wird kein einheitliches Bild zu erwarten sein. Vielmehr zeichnen sich die Beiträge durch zum Teil sehr unterschiedliche Ansätze in der Behandlung des Themas aus. Die Autoren sind mit der Pfingstbewegung aus eigenen empirischen Forschungen vertraut und wenden religionswissenschaftliche, ethnologische und theologische Perspektiven auf diesen Forschungsgegenstand an.

Am Beginn steht eine Überblicksdarstellung pfingstlich-charismatischer Migrationsgemeinden und ihr Verhältnis zu den etablierten Kirchen in Deutschland von *Claudia Währisch-Oblau*, der derzeit wohl besten Kennerin der Situation. Dem zur Seite steht eine Studie von *Cornelis van der Laan* über die Situation in den Niederlanden, die einen unmittelbaren Vergleich zur deutschen Situation ermöglicht und so den europäischen Horizont der Fragestellung einbringt. An diese Überblicksdarstellungen schließen sich vier Fallstudien an. *Afe Adogame* beschreibt die Komplexität und Hybridität pfingstlicher Identität in afrikanischen Migrationsgemeinden in Deutschland. *Evangelos Karagiannis* liefert eine minutiöse vergleichende ethnologische Studie einer französischsprachigen und einer englischsprachigen Großstadtgemeinde und zeigt die komplexen Wechselverhältnisse zwischen Gemeindeleben und dem Rechtsstatus ihrer Mitglieder auf. *Jörg Haustein* behandelt in seiner Darstellung der pfingstlich-charismatischen Bewegungen in Äthiopien und unter äthiopischen Migranten das Problem der Abgrenzung und Identifikation des Forschungsgegenstandes in lokalen und globalen Netzwerken. *Werner Kahl* versucht zu zeigen, dass ghanaische Christen eine spezielle Bibelhermeneutik praktizieren, die auch in westafrikanischen pfingstlichen Migrationsgemeinden eine wichtige Rolle spielt, wenn auch mit bestimmten Transformationen.

An diese Fallstudien schließen sich weiterführende grundsätzliche Reflexionen an. *Michael Bergunder* geht dem Zusammenhang von Pfingstbewegung und Globalisierung nach und versucht daraus ein genaueres Verständnis für pfingstliche Identitätsprozesse in der Mig-

ration abzuleiten. *Allan Anderson* sieht in der Pfingstbewegung eine Herausforderung für die europäische Christenheit, der zahlreiche ihrer eigenen Defizite in drastischer Weise vor Augen geführt werden. *Walter J. Hollenweger*, der Nestor der europäischen Forschung zu pfingstlich-charismatischen Bewegungen, nimmt in seinem Beitrag diesen Gedanken auf und radikalisiert ihn in der ihm eigenen Art zu einem prophetischen Appell an die deutsche Universitätstheologie. Einseitigkeiten und Vereinfachungen der Argumentation sind dabei sicherlich beabsichtigt, um die Provokation entsprechend zu schärfen.

Der vorliegende Band geht auf eine internationale und interdisziplinäre Fachtagung in Heidelberg im Juni 2004 zurück, auf der u. a. der „Interdisziplinäre Arbeitskreis Pfingstbewegung“ (www.glopent.net/iak-pfingstbewegung) gegründet wurde, ein Forum zur Vernetzung der deutschsprachigen akademischen Forschung zur Pfingstbewegung. Für den Druck wurden die Beiträge von den Autoren zum Teil erheblich erweitert.

Die Herausgeber bedanken sich insbesondere bei Ellen Weinel für die Erstellung der Druckvorlage, bei Katharina Aue und Hanna Dallmeier für die Übersetzung zweier Artikel und bei Silke Engelhardt und Sara Heinrich für ihre Mithilfe. Den Herausgebern der „Beihefte der Zeitschrift für Mission“ danken wir für die Aufnahme in die Reihe. Der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft danken wir für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Heidelberg, April 2006

Michael Bergunder
Jörg Haustein

Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den „etablierten“ Kirchen

Claudia Währisch-Oblau

Der Titel dieses Aufsatzes ist eindeutig zu vielversprechend. Denn über pentekostal-charismatische Migrationsgemeinden ist in Deutschland sehr wenig bekannt. Es gibt keine Überblicksforschung und nur einzelne Arbeiten zu ausgewählten Gemeinden.¹ Darum kann der vorliegende Text nicht mehr als ein Werkstattbericht sein, der Beobachtungen und Fragen zusammenfasst. Sie beruhen auf der inzwischen sechseinhalbjährigen Praxis der Autorin als Beauftragte für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland der Vereinten Evangelischen Mission und auf der schwerpunktmäßigen Zusammenarbeit mit Migrationsgemeinden im Rhein-Ruhr-Gebiet².

Vorweg einige Anmerkungen zur Begrifflichkeit: Die Evangelische Kirche in Deutschland spricht von „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“. Umgangssprachlich ist der Begriff „fremdsprachige Gemeinden“ häufig. Während die andere/fremde Gottesdienstsprache in der Tat ein konstituierendes Unterscheidungsmerkmal ist, werden durch beide Begriffe Gemeinden auf das Fremd- bzw. Anderssein festgelegt, bleibt die Definitionsmacht bei den „Einheimischen“. Dies gilt im übrigen auch für den inzwischen häufiger gebrauchten Begriff Migrationsgemeinden, der darüber hinaus theologisch nicht unprob-

¹ Vgl. auch die Beiträge von Karagiannis und Adogame in diesem Band. Mit afrikanischen Migrationsgemeinden befasst sich ein Sonderforschungsbereich an der Universität Bayreuth, eine (allerdings nicht regelmäßig aktualisierte Datenbank dieser Gemeinden ist im Aufbau und kann unter www.uni-bayreuth.de/sfbs/sfb-fk560/e-index-projects.html abgerufen werden. R. Jach, Migration, Religion und Raum. Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel (Interethnische Beziehungen und Kulturwandel 54), Münster 2005; B. Simon, Afrikanische Kirchen in Deutschland, Frankfurt/Main 2003, beschreibt trotz des allgemeinen Titels nur drei Gemeinden.

² Konkret im Raum zwischen Aachen, Siegen, Krefeld und Dortmund.

lematisch ist: Denn wenn doch die Kirche per se wanderndes Gottesvolk ist, Gemeinschaft von Menschen, deren Bürgerrecht „im Himmel“ ist (Phil. 3, 20), dann sind alle Fremde, dann ist der Begriff Migrationsgemeinde ein Pleonasmus.

Aus dem Bereich pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden kommt der Vorschlag, von „New Mission Churches / Neuen Missionskirchen“ zu reden. Damit werde nicht so sehr die Fremdheit der Migrationsgemeinden betont, sondern die Ursache ihres Entstehens, nämlich ihre missionarische Sendung von Süden und Osten nach Norden und Westen.³ Dieser Begriff ist zwar theologisch reizvoll, aber ebenfalls nur begrenzt brauchbar, da sich zum einen nicht alle Migrationsgemeinden als „Missionskirchen“ verstehen, und zum anderen auch einheimische Pentekostale und Charismatiker neue Missionskirchen gründen.

So sehe ich trotz aller Bedenken zur Zeit keine Möglichkeit, auf den Begriff Migrationsgemeinden zu verzichten, wenn es um die Gesamtheit von Gemeinden geht, die von Migrantinnen und Migranten gegründet wurden und deren Mitgliedschaft überwiegend aus Menschen mit Migrationshintergrund besteht – wobei dann zu fragen wäre, ob man ab der dritten Generation überhaupt noch sachgemäß von solch einem Hintergrund sprechen kann.

Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich auf eine Untergruppe von Migrationsgemeinden, nämlich Gemeinden mit pentekostal-charismatischer Identität. Als Definitionskriterium liegt dabei die Selbstbeschreibung der Gemeinden zugrunde. Dies bedeutet, dass im Zusammenhang des folgenden Textes afrikanisch-initiierte Kirchen wie die Kimbanguistenkirche oder die Celestial Church of Christ, die in Deutschland Tochtergemeinden unterhalten, nicht als pentekostal-charismatische Kirchen mitgezählt werden.⁴ Sie grenzen sich im deutschen Kontext ebenso klar von pentekostal-charismatischen Kirchen ab, wie diese die Zusammenarbeit mit ihnen ablehnen.

³ Vgl. dazu *Claudia Währisch-Oblau*, Mission und Migration(skirchen), in: C. Dahling-Sander, A. Schultze, D. Werner, H. Wrogemann (Hrsg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003.

⁴ Anders *W. J. Hollenweger*, Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft – Situation – Ökumenische Chancen, Göttingen 1997: 71-100.

Herkunft und Verteilung

Tabelle 1 zeigt, dass fast zwei Drittel der in der VEM-Datenbank erfassten Migrationsgemeinden zum pentekostal-charismatischen Spektrum gehören.⁵ Dabei gibt es in Bezug auf die Herkunft der Mitglieder auffallende geographische Ballungen: Unter den afrikanischen Gemeinden beträgt ihr Anteil fast 90 %, unter den asiatischen und europäisch/nordatlantischen Gemeinden dagegen nur jeweils ein gutes Drittel. Allerdings liegt der Anteil pentekostal-charismatischer Gemeinden bei 100 % für die italienischen und bei 70 % für die tamilischen Gemeinden. Unter den zahlreichen koreanischen Gemeinden sind sie mit nur 17 % jedoch eher schwach repräsentiert. Die wenigen lateinamerikanischen und nahöstlichen Gemeinden sind dagegen in ihrer Überzahl pentekostal-charismatisch. Anders formuliert: Pentekostal-charismatische Migrationsgemeinden sind ganz überwiegend ein afrikanisches Phänomen; nur tamilische und italienische neue Missionskirchen sind darüber hinaus in nennenswerter Anzahl vertreten. So wird das Hauptaugenmerk der folgenden Analysen auf den afrikanischen Migrationsgemeinden liegen.

175 der in der 253 VEM-Datenbank erfassten pentekostal-charismatischen Migrationsgemeinden finden sich in dem Ballungsraum, der von Aachen über Köln bis zum Ruhrgebiet reicht.⁶ Dabei fällt auf, dass sich die anglophonen afrikanischen Gemeinden eher in den Großstädten ansiedeln, während frankophone afrikanische Gemeinden vor allem in Kleinstädten vorkommen.

⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Anteil der pentekostal-charismatischen Gemeinden ständig wächst. Während bei protestantischen Gemeinden ein leichter Hang zu Gemeindefusionen zu beobachten ist, entstehen ständig neue pentekostal-charismatische Gemeinden, vor allem unter Afrikanern und Tamilen. Auch wenn einige von ihnen nach einiger Zeit wieder von der Bildfläche verschwinden, ist doch ein deutliches Nettowachstum zu verzeichnen. Damit stellt sich die Frage, ob insgesamt immer mehr Menschen Mitglieder solcher Gemeinden werden, oder ob die durchschnittliche Mitgliederzahl sinkt. Meine eigenen Beobachtungen zeigen, dass Ersteres der Fall ist. Auch wenn die Zahl sehr kleiner Gemeinden zuzunehmen scheint, wachsen gleichzeitig andere überproportional, so dass insgesamt ein deutlicher Anstieg der Mitgliederzahlen zu verzeichnen ist.

⁶ Großstädte mit besonders hohen Zahlen pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden: Düsseldorf: 27; Aachen, Essen, Köln: 19; Wuppertal: 16; Bonn: 13; Duisburg: 12.

Herkunftsgebiet der Mitglieder	Pentekostal-charismatische Gemeinden	Andere Gemeinden
Afrikanisch-anglophon	89 (95 %)	5
Afrikanisch-frankophon	41 (87 %)	6
Afrikanisch-mehrsprachig	40 (77 %)	12
Afrikanisch, andere Sprachen	2 (28 %)	5
Afrika gesamt: 200 Gemeinden	172 (86 %)	28
Sri Lanka (Tamilen)	24 (83 %)	5
Korea	9 (19 %)	38
sonstiges Asien	10 (26 %)	28
Asien gesamt: 114 Gemeinden	43 (38 %)	71
Italien	20 (100 %)	--
sonstiges Europa / Nordatlantik / international	14 (23 %)	46
Europa / Nordatlantik gesamt: 80 Gemeinden	34 (43 %)	46
Lateinamerika	5 (100 %)	--
Naher Osten	4 (50 %)	4
Pentekostal-charismatisch gesamt	258 (61 %)	149

Tabelle 1: Anteile pentekostal-charismatischer Gemeinden an Migrationsgemeinden unterschiedlicher Herkunftsgebiete (Datenbasis: VEM-Datenbank, 407 Gemeinden,⁷ Stand: Dezember 2004)

⁷ Die VEM-Datenbank wird von der Autorin gepflegt und fast täglich aktualisiert, da immer wieder neue Gemeinden entstehen und alte Gemeinden absterben. Sie beschränkt sich auf im weitesten Sinne evangelische und pentekostale/charismatische Gemeinden; orthodoxe und katholische Gemeinden sind nicht berücksichtigt. Da die Evangelischen Landeskirchen eigene Beauftragte für russlanddeutsche Aussiedlergemeinden haben, sind diese Gemeinden ebenfalls nicht in der VEM-Datenbank erfasst. Berücksichtigt sind Gemeinden aus dem geographischen Bereich der Evangelischen Kirchen im Rheinland und von Westfalen.

Zur Taxonomie

Um die vielfältige und zersplitterte Szene der Migrationsgemeinden besser zu verstehen, ist es sinnvoll zu fragen, ob sich die Gemeinden außer nach ihrer geographischen Herkunft auch nach unterschiedlichen Typen sortieren lassen.⁸ Solche Typisierungen sind aber in der fluiden Situation des Entstehens, Wachsens und auch Vergehens von Migrationsgemeinden schwierig und können immer nur vorläufigen Charakter haben.

Benjamin Simon⁹ versucht, afrikanische Gemeinden anhand ihrer Ekklesiogenese zu kategorisieren. Er unterscheidet eine „autochthone Ekklesiogenese“ durch Missionare überseeischer Kirchen, die zur Kirchengründung nach Deutschland entsandt werden; eine „diasporale Ekklesiogenese“ durch Migrantinnen und Migranten, die sich im Einwanderungsland zu Gemeinden zusammen finden; und eine „transkulturelle Ekklesiogenese“, wenn Migrationskirchen in einer Bewegung umgekehrter Mission dann auch im Herkunftsland neue Gemeinden gründen. Diese auf den ersten Blick bestechende Typisierung erweist sich bei genauerem Hinsehen jedoch als wenig ergiebig: Genuin autochthone Ekklesiogenesen sind unter den in dieser Studie untersuchten Gemeinden äußerst selten. Ganz überwiegend sind die Gemeinden durch eine spontan-diasporale Ekklesiogenese entstanden. Dabei müsste man, um präzise zu sein, nach primärer (Erstgründung) und sekundärer (Abspaltung) Ekklesiogenese unterscheiden. Das Konzept der transkulturellen Ekklesiogenese stellt keine relevante Vergleichsdimension dar, da die Gründung von Tochtergemeinden in der Regel erst nach einigen Jahren der Konsolidierung einer „Muttergemeinde“ erfolgt, die wiederum durch autochthone oder spontan-diasporale Gründung entstand.

⁸ Eine erste Grobtypisierung sämtlicher evangelischer und pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden findet sich in *Claudia Währisch-Oblau*, From Reverse Mission To Common Mission – We Hope!, in: *International Review of Mission* 89, 2000: 467–483. Sehr knappe Typisierungen in migrationswissenschaftlicher, religionssoziologischer und konfessioneller Hinsicht bringt *Christoph Dahling-Sander*, Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft?, in: *EMW Informationen* 123, August 2000: 7 ff. Seine „dynamische“ religionssoziologische Typisierung geht jedoch von einem zu statischen Kulturbegriff und Integrationsverständnis aus und überzeugt darum nicht.

⁹ *Simon*, Afrikanische Kirchen: 68 ff.

Wie eine Gemeinde entstanden ist, sagt über ihre Entwicklung und konfessionelle Identität wenig aus. Dies lässt sich an Schaubild 1 verdeutlichen, das zwei Entstehungscluster afrikanischer Gemeinden im Ruhrgebiet zeigt.

Aus der spontan-diasporal entstandenen Gemeinde Christ-for-All Evangelistic Ministries in Dortmund ist nicht nur eine Tochtergemeinde hervorgegangen, sondern durch Abspaltung auch die beiden unabhängigen Gemeinden Faith Revival Ministries und Lighthouse Christian Fellowship, die ihrerseits jeweils eine Reihe von Tochtergemeinden hervorgebracht haben. Eine weitere Gruppe, die sich von Christ-for-All abspaltete, schloss sich der ghanaischen Church of Pentecost an und brachte ebenfalls weitere Tochtergemeinden hervor.

Die Düsseldorfer Gemeinde von Resurrection Power wurde im Auftrag der ghanaischen Mutterkirche durch einen bereits in Deutschland befindlichen Migranten gegründet.¹⁰ Der Gründer selbst spaltete sich mit einer Gruppe nach einigen Jahren ab und gründete Liberty Chapel International mit Tochtergemeinden in Ghana und den USA. Weitere Gruppen, die sich von Resurrection Power abspalteten, schlossen sich anderen ghanaischen Pfingstkirchen an: Church of Pentecost (aus der drei Tochtergemeinden hervorgingen), Apostles' Continuation Church und Bethel Prayer Ministry. Aus der Apostles' Continuation Church wiederum spaltete sich eine unabhängige charismatische Gemeinde, Christian Family Ministry, ab.

Damit sollte deutlich sein, dass die Entstehungsgeschichte pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden so wenig über ihre weitere Entwicklung aussagt, dass sie zu einer sinnvollen Typenbildung wenig austrägt. Darum schlage ich stattdessen eine Typisierung aufgrund von Organisations- und Zugehörigkeitsstrukturen vor. Bei den externen Zugehörigkeitsstrukturen lassen sich drei Formen unterscheiden: Gemeinden gehören entweder als Tochtergemeinde zu einer überseeischen Mutterkirche oder als Mitglied zu einem Netzwerk diasporaler Genese oder sie sind lokalisiert und gänzlich unabhängig. Da sich bei den Netzwerken diasporaler Genese zusätzlich eine Unterscheidung anhand ihrer internen Organisationsstruktur (autoritär – egalitär) anbietet, lassen sich so vier Typen bilden.

¹⁰ Mündliche Auskunft durch den Gründer, Alexander Osei-Kofi. Vgl. *Währisch-Oblau*, Mission und Migrations(kirchen).

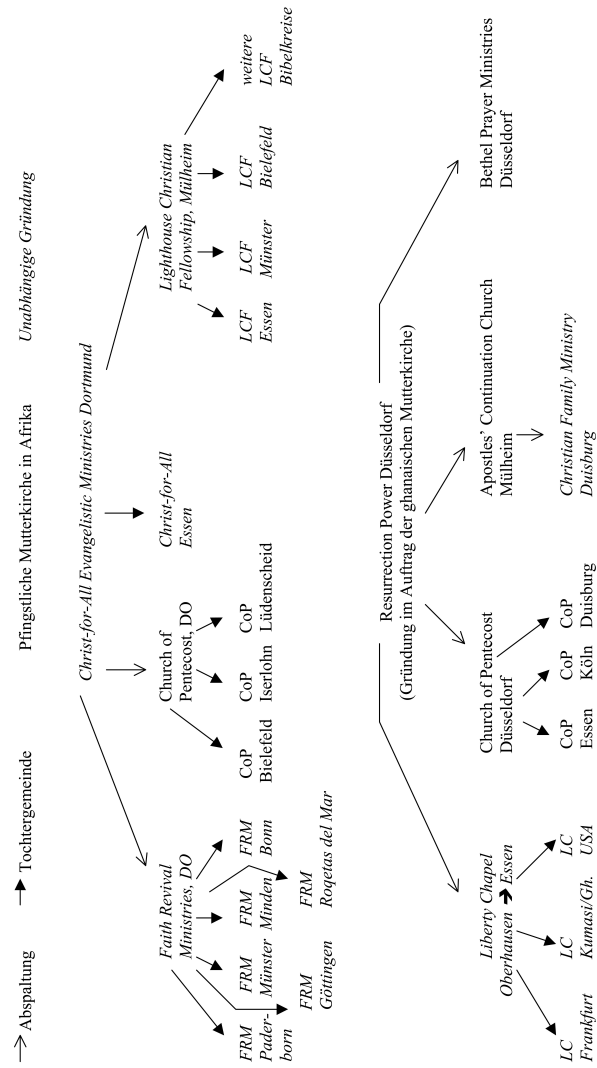


Schaubild 1: Entstehungcluster afrikanischer pfingstlich-charismatischer Gemeinden im Rhein/Ruhrgebiet

Grundsätzlich aber gilt, dass jede Typenbildung vielleicht noch verfrüht ist, da die Szene jung und noch sehr stark im Flux ist – die meisten Gemeinden in der VEM-Datenbank bestehen seit weniger als 10 Jahren. Erst über längerfristige Beobachtung wird sich feststellen lassen, ob die erste unten genannte Gemeindeform mehr ist als eine Gründungsphase, die fast alle Gemeinden durchlaufen.

	Independent Local New Mission Churches	New Mission Mega-churches	New Mission Church Networks	Reverse Mission Churches
Afrikanisch	105	33 ¹¹	7	27 ¹²
Asiatisch	18	14 ¹³	3	8 ¹⁴
Europäisch	12	--	20	2
Lateinamerikanisch	4	--	--	1
Arabisch / Türkisch	4	--	--	--
Gesamt	143 (55 %)	47 (18 %)	30 (12 %)	38 (15 %)

Tabelle 2: Zugehörigkeitstypen pfingstlich-charismatischer Migrationsgemeinden (Datenbasis: VEM-Datenbank, 258 pentekostal-charismatische Gemeinden Stand: Dezember 2004)

*Independent Local New Mission Churches:
Unabhängige, nichtdenominationale Gemeinden
(143 von 258 = 55 %)*

Diese Gemeinden stellen sozusagen den „Urtyp“ dar: Fast alle pentekostal-charismatischen Migrationsgemeinden entstanden ursprünglich als lokale, denominationell unabhängige Gründungen einer kleinen Gruppe von Migrant/innen, meist unter der Leitung einer charismatisch herausragenden Führungspersönlichkeit, die sich als Leiter/in

¹¹ 8 „Mutterkirchen“, 25 „Tochterkirchen“, deren Mutterkirchen z. T. in anderen Ländern Europas zu finden sind.

¹² Diese Gemeinden vertreten insgesamt 14 afrikanische denominationelle Pfingstkirchen. Am zahlreichsten vertreten ist die ghanaische Church of Pentecost mit 7 Gemeinden.

¹³ 3 „Mutterkirchen“, 11 „Tochterkirchen“

¹⁴ Diese Gemeinden vertreten drei asiatische denominationelle Pfingstkirchen.

oder Pastor/in¹⁵ etablierte. Diese Person hat häufig keine oder nur eine rudimentäre theologische Ausbildung und erhält in aller Regel von der Gemeinde auch keine Bezahlung. Ein Teil der so gegründeten Gemeinden bleibt auch längerfristig unabhängig, während andere sich überseeischen Denominationen oder europäischen Netzwerken anschließen. Die längerfristig unabhängigen lokalen Gemeinden sind in der Regel mit 10–50 Mitgliedern recht klein; manche lösen sich nach einigen Jahren wieder auf. Erlebt dagegen eine Independent Local New Mission Church starkes Wachstum, bringt sie mit großer Wahrscheinlichkeit Tochtergemeinden hervor und wird damit zu einer New Mission Megachurch.

Als Beispiel für eine Independent Local New Mission Church seien hier die tamilische Gemeinde „Brot des Lebens (Jeewa Appam)“ in Essen beschrieben. Die Gemeinde ging im Jahr 1999 durch Spaltung aus einer tamilischen New Mission Megachurch, der Living Word Missionary Church (LWMC), hervor. Der Gründer von „Brot des Lebens“, Anthonipillai Alfred, hatte in der LWMC als Ältester fungiert und nebenher einen evangelistischen Kassetten- und Zeitschriftenverlag in tamilischer Sprache betrieben. Als der Leiter der LWMC ihm das Verteilen seiner Zeitschriften in der Gemeinde untersagte, beschloss Alfred zusammen mit einem Freund, eine neue Gemeinde zu gründen. Die beiden gingen nach Essen, da sie das Anliegen teilten, die Tamilen in dieser Stadt evangelistisch zu erreichen. Aus zwei Familien im Herbst 1999 wuchs die Gemeinde bereits im Januar 2000 auf sechs Familien mit insgesamt fast 40 Personen. Seitdem stagniert die Mitgliederzahl bei ca. 30 Erwachsenen.¹⁶

¹⁵ Dies sind ganz überwiegend Männer. Unter den in dieser Studie untersuchten Gemeinden finden sich vier, die von Frauen geleitet werden (die aber keine Pastorenrolle übernehmen), zwei Gemeinden mit ordinierten Pastorinnen, und eine Gemeinde, die durch eine Evangelistin geleitet wird.

¹⁶ Quellen: Eigene Beobachtungen und mündliche Auskünfte von A. Alfred.

*New Mission Megachurches:
Gemeinden mit Tochtergemeinden, die unter der
autoritären Führung eines charismatischen Leiters stehen
(47 von 258 = 18 %)*

New Mission Megachurches sind die am deutlichsten internationalisierten und in Deutschland integrierten Migrationsgemeinden. Sie gehen stets aus stark wachsenden Independent Local New Mission Churches hervor. Da die meisten Gemeinden ihre Mitglieder aus einem großen geographischen Radius anziehen, ist es naheliegend, Tochtergemeinden zu gründen, wenn es bereits 20–30 Mitglieder aus einer benachbarten oder auch weiter entfernten Stadt gibt.¹⁷ New Mission Megachurches werden stets von einem durch charismatische Führungsqualitäten herausragenden Pastor¹⁸ in autoritärer Weise geleitet. In den Anfangsjahren haben die Tochtergemeinden keine eigenen Pastoren; je mehr eine New Mission Megachurch jedoch wächst und sich konsolidiert, um so eher werden auch für die Tochtergemeinden Pastor/innen eingestellt. Dabei lassen sich unterschiedliche Strategien beobachten, die verhindern sollen, dass Tochtergemeinden sich abspalten und eigenständige Independent Local New Mission Churches werden.¹⁹

Ein Beispiel für eine New Mission Megachurch ist Faith Revival Ministries. Gegründet 1999 in Dortmund, wuchs die Gemeinde innerhalb eines Jahres auf ungefähr 70 Personen und innerhalb der nächsten Jahre auf inzwischen mehr als 200 Personen und internationalisierte sich dabei. Seit 2003 werden die Gottesdienste in Dortmund ins Deutsche übersetzt. Durch die Reisetätigkeit des Gründerpastors, Sarpong

¹⁷ Die Autorin hat in den letzten sechseinhalb Jahren zwei anglophon-afrikanische und eine tamilische New Mission Megachurch entstehen sehen. Sie begannen jeweils bei einer Mitgliederzahl von etwa 120, Tochtergemeinden aus sich heraus zu setzen.

¹⁸ Der Autorin ist keine New Mission Megachurch bekannt, die von einer Frau geleitet würde.

¹⁹ Die Christian Church Outreach Mission zum Beispiel rotiert ihre Pastor/innen durchschnittlich alle zwei Jahre, so dass sie in den lokalen Gemeinden keine eigene Basis aufbauen können. Der leitende Pastor der Lighthouse Christian Fellowship, der längst die deutsche Staatsbürgerschaft besitzt, holt die Pastoren seiner Tochtergemeinden über „Pastorenvisa“ (nach § 5.6 Arbeitsaufenthalteverordnung) aus Ghana. Damit hängt ihre Aufenthaltsberechtigung an ihrer Anstellung in der Lighthouse Fellowship; ein Pastor, der sich unabhängig machen will, muss das Land verlassen oder aber in die Illegalität gehen.

Osei-Assibey aus Ghana, der seine evangelistischen Aktivitäten vor allem auf Asylbewerberheime konzentrierte, entstanden zwischen 2002 und 2004 Tochtergemeinden in Paderborn, Minden, Münster, Bonn und Göttingen. Versuche, eine weitere Tochtergemeinde in Rom zu gründen, schlugen fehl, da sich keine qualifizierte Leitungsperson fand. Anfang 2004 wurde Osei-Assibey von einer unabhängigen pentekostalen Gemeinde in Nigeria darüber informiert, dass einer ihrer Pastoren nach einer längeren Odyssee im südspanischen Roquetas del Mar gelandet sei. Osei-Assibey nahm Kontakt zu diesem Pastor auf und stellte ihn informell²⁰ ein, um eine weitere Tochtergemeinde in Roquetas aufzubauen. Innerhalb kurzer Zeit hatte diese bereits mehr als 50 Mitglieder, überwiegend anglophon-afrikanische Migrant/innen.²¹

*New Mission Church Networks:
Netzwerke egalitärer Gemeinden
(30 von 258 = 12 %):*

New Mission Church Networks gehen ebenfalls aus Independent Local New Mission Churches hervor. Meistens sind es zwei bis drei bereits lokal und unabhängig bestehende Gemeinden, die sich zusammenschließen, z. B. weil ihre Gründer/Leiter aus derselben Region kommen und sich bereits aus dem Herkunftsland kennen. In der Regel bleiben die einzelnen Gemeinden innerhalb dieser Netzwerke jedoch weitgehend autonom, auch wenn das gesamte Netzwerk eine klare Gruppenidentität ausbildet.

Das markanteste Beispiel für ein New Mission Church Network sind die Chiese Cristiane Italiane Nord Europa (CCINE) mit allein 52 Gemeinden in Deutschland, davon 20 in der untersuchten Region. Die Gemeinden dieses Netzwerkes wurden in der Regel lokal von italienischen Immigrant/innen gegründet, die allerdings darin die Unterstützung italienischer und italo-amerikanischer Kirchen²² hatten. CCINE

²⁰ Da es für eine formale Anstellung noch nicht die nötigen Strukturen gab. Faith Revival Ministries prüft zur Zeit, ob sie sich eine internationale Rechtsform geben können.

²¹ Quellen: Eigene Beobachtungen und mündliche Auskünfte von Sarpong Osei-Assibey.

²² „Con affiliazione alla ‚Chiesa Cristiana del Nord America‘, promotrice di questa Opera Italiana, ed in comunione con le ‚Assemblee di Dio in Italia‘ (ADI) e con le

sind ein internationales Netzwerk jeweils national organisierter, unabhängiger Netzwerke. Die einzelnen Gemeinden sind autonom; innerhalb der Region Nordrhein-Westfalen kam es in den Jahren 1999–2001 zwischen zwei Gemeindeleitern zu heftigen Querelen, die allerdings keine Abspaltungen zur Folge hatten.²³

*Reverse Mission Churches:
Gemeinden, die sich einer überseeischen
Mutterkirche anschließen (38 von 258 = 15 %)*

Reverse Mission Churches sind unter allen Migrationsgemeinden diejenigen, die am klarsten ihre Herkunftsidentität bewahren. Auch sie entstehen meist als unabhängige, lokale Gemeinden, die sich erst nach einer gewissen Konsolidierungsphase einer überseeischen Denomination anschließen. Allerdings senden vereinzelte pentekostale Kirchen in Übersee gezielt Missionare nach Deutschland, um hier neue Gemeinden zu gründen.²⁴ Gut konsolidierte Gemeinden von Reverse Mission Churches gründen häufig in ähnlicher Manier wie New Mission Megachurches weitere Gemeinden, die dann allerdings nicht der deutschen „Muttergemeinde“, sondern direkt der überseeischen Zentrale unterstehen. Manche Reverse Mission Churches übernehmen Stil und Struktur der Mutterkirche fast ohne Veränderungen, während andere sich in Deutschland stärker kontextualisieren und sich dadurch gegenüber der Mutterkirche deutlich verändern.²⁵

„Chiese Pentecostali del Canada“ (CPIC) ed altre Chiese Italiane sparse nel mondo ...“ www.missione-ccine.org/chisiamo.html, 21.12.04

²³ Quellen: eigene Beobachtungen, mündliche Auskünfte von Vincenzo Sanzo und Piero Favara, Website von CCINE (www.missione-ccine.org).

²⁴ Ein Beispiel dafür ist die nigerianische Redeemed Christian Church of God, vgl. *Währisch-Oblau*, Mission und Migration(skirchen).

²⁵ Beispiel für eine stärker kontextualisierte New Mission Church ist die nigerianische Christ Apostolic Church. In ihren Gottesdiensten wird neben Englisch auch Deutsch gesprochen, das Liedgut ist international, traditionell afrikanische Kleidung selten. Die deutschen Gemeinden laden sogar Frauen als Gastpredigerinnen ein; dies wäre in der CAC in Nigeria undenkbar. Trotzdem wird z. B. durch den Gebrauch von Sonntagsschulmaterialien aus Nigeria und durch regelmäßige Besuche der Mutterkirche die denominationelle Identität immer wieder gestärkt.

Die in Deutschland (und vielleicht sogar weltweit²⁶) am besten etablierte afrikanische Reverse Mission Church ist die ghanaische Church of Pentecost (CoP). Ihre erste Gemeinde in NRW entstand in Dortmund als lokale Gründung (Abspaltung²⁷), nur wenig später entstand eine zweite Gemeinde in Düsseldorf, ebenso durch Abspaltung. Diese beiden Gemeinden haben inzwischen je drei weitere Gemeinden hervorgebracht, mit denen sie jeweils zusammen in einem Distrikt zusammengefasst sind.²⁸ Die Church of Pentecost verfügt in Deutschland über eine nationale Leitungsstruktur mit einem „National Head“, der zugleich Pastor der Hamburger CoP-Gemeinde ist. Diese nationale Struktur untersteht direkt der Kirchenleitung in Ghana. Die deutschen Gemeinden der CoP sind in der Regel twisprachig (mit englischer Übersetzung, wo nötig) und was Liturgie, Liedgut, Gottesdienststil und Gemeindeaufbau angeht, ganz klar von der Mutterkirche in Ghana geprägt. Die meisten Frauen tragen bei Gottesdiensten und Veranstaltungen traditionelle Kleidung und bedecken ihre Köpfe.²⁹

Zum Verhältnis der Gemeinden untereinander

In einem Satz: Im Verhältnis der Gemeinden untereinander herrschen Unkenntnis, charismatische Vernetzungsstrukturen und Konkurrenz.

In den meisten Fällen haben Migrant/innen und ihre Pastor/innen nur sehr wenig Kenntnis von Gemeinden außerhalb ihres eigenen Sprach- und Kulturraums. Dies ändert sich erst langsam in einigen Regionen durch die Arbeit Internationaler Konvente sowie durch das VEM-Programm „Zusammenarbeit zwischen deutsch- und fremdspra-

²⁶ Laut www.thechurchofpentecost.com/statistics.htm, 21.12.04, hatte die CoP im Jahr 2003 1.904 Gemeinden in 45 Ländern auf allen Kontinenten mit insgesamt rund 147.000 Mitgliedern.

²⁷ S. Schaubild 1, Entstehungskuster oben

²⁸ Die Church of Pentecost hat in Deutschland insgesamt acht Distrikte. Mündliche Auskunft bei der National Leaders School, 29.10.04.

²⁹ Dies ist innerhalb der Kirche nicht unumstritten. Einer der Referenten auf der National Leaders School vom 29.–31.10.04 kritisierte die „cloned churches“ der CoP, die wie „Fotokopien der Kirche in Ghana“ aussähen, aber dringend kontextualisiert werden müssten. Dies müsse durch Anpassungen in der Evangelisation, bei der Gemeindegründung und im Gottesdienststil (z. B. durch Gebrauch der deutschen Sprache) geschehen.

chigen Gemeinden“, das mit seinem „Listenprozess“³⁰ die umfangreichste internationale Vernetzung von pentekostal-charismatischen und protestantischen Migrationsgemeinden im deutschen Sprachraum initiiert hat.

Vernetzungen unter pentekostal-charismatischen Migrationsgemeinden entstehen vor allem innerhalb der jeweiligen Sprach- und Kulturgruppe. So existiert in NRW schon seit fast zehn Jahren der „Council of Pentecostal Ministers“, ein anglophon-afrikanischer – allerdings ganz überwiegend ghanaischer – Zusammenschluss von rund 40–50 Pastor/innen aus allen Kirchentypen. Ebenfalls auf eine anglophon-afrikanische Vernetzung geht das „Excel College of Ministry“ in Essen zurück, eine englischsprachige Bibelschule, deren Studierende ein „Certificate of Achievement in Charismatic Studies“ der Indiana Christian University³¹ erwerben können.

Auf frankophon-afrikanischer Seite gibt es seit 2002 das Institut Biblique et Théologique in Bochum, eine Initiative des Ministère pour le Réveil Spirituel, dessen Leiter und „Apostel“ Martin Ndongala eine inoffizielle Führungsrolle unter kongolesischen Christen in Westeuropa einnimmt.³² Ohne diese Schlüsselperson haben sich allerdings im Jahr 2003 rund 12 unabhängige lokale frankophon-afrikanische Ge-

³⁰ Der sogenannte „Listenprozess“ ging 1999 aus dem Anliegen vieler Gemeinden hervor, in Deutschland als kirchliche Körperschaften wahrgenommen zu werden. Gemeinsam mit Migrationsgemeinden erarbeiteten die Evangelischen Kirchen im Rheinland und von Westfalen fünf Kriterien (Anerkennung der ACK-Glaubensbasis, Verpflichtung zu ökumenischer Zusammenarbeit, organisatorische Verfestigung, Bereitschaft der Pastor/innen und Leiter/innen zu Fortbildung, zwei Empfehlungen durch andere Gemeinden), anhand derer Migrationsgemeinden in eine öffentliche Liste aufgenommen werden. Diese „Listengemeinden“ werden von den beiden Evangelischen Kirchen als ökumenische Partnergemeinden anerkannt; die Landeskirchen setzen sich auch gegenüber Regierungsstellen und Behörden für die Belange dieser Gemeinden ein. 2004 umfasste die Liste 125 Gemeinden, davon 69 pentekostal-charismatische. Zum Jahr 2005 haben 10 weitere Gemeinden (davon 9 pentekostal-charismatische) einen Aufnahmeantrag gestellt. Vgl. dazu auch *Währisch-Oblau*, Reverse Mission. Unter www.vemission.org/migrationskirchen lässt sich die jeweils aktuelle Liste abrufen.

³¹ Diese Universität ist in den USA nicht akkreditiert und gehört zu der Lester Sumrall Evangelistic Association, die sich selbst als „konservativ evangelikal“ bezeichnet. Vgl. www.lesea.org/documents/icu/icucatalog_0405.pdf, 21.12.04.

³² www.mirs-online.de/activites.htm; www.ibtb-online.de, 21.12.04. Obwohl das Ministère offiziell zum Bund evangelisch-freikirchlicher Gemeinden gehört, zähle ich es aufgrund seiner Charakteristika zu den pentekostal-charismatischen Gemeinden.

meinden zum Conseil des Eglises en Réveil en Rhénanie-Nord-Westphalie zusammen geschlossen.

Bei koreanischen Kirchen lassen sich informelle Vernetzungsstrukturen über denominationelle Grenzen hinaus beobachten, zu denen pentekostal-charismatische ebenso wie protestantische Gemeinden bzw. Pastoren gehören. Die meisten tamilischen Gemeinden gehören zu Megachurches, die jeweils untereinander überhaupt keinen Kontakt pflegen. Unter den wenigen unabhängigen lokalen Gemeinden gibt es nur lockere Verbindungen. Die sehr unterschiedlichen brasilianischen Gemeinden haben untereinander keine Kontakte.

Neben diesen formalisierteren Vernetzungsstrukturen lassen sich jedoch auch fluide, aktionsorientierte Vernetzungen beobachten. So beteiligten sich an einer eintägigen Evangelisation mit dem prominenten amerikanischen Pfingstprediger Morris Cerullo im Frühjahr 2004 deutsche, franko- und anglophone afrikanische, indische und brasilianische Gemeinden. Koreanische und tamilische Gemeinden halten sich von solchen Projekten in der Regel jedoch fern. Grundsätzlich scheinen internationale, unabhängige Ministries die Vernetzung von Migrationsgemeinden an einzelnen Orten für zeitlich begrenzte Projekte zu fördern.³³ Was diese Projekte jedoch für eine langfristige Vernetzung von Migrationsgemeinden austragen, ist unklar.

Der stärkeren Vernetzung von Migrationsgemeinden steht nämlich entgegen, dass unter den Gemeinden einer Sprach- oder Kulturgruppe oft bittere Konkurrenz und ein intensiver Wettbewerb um Mitglieder herrschen. Die aktive Abwerbung von Mitgliedern und Mitarbeitenden in eine andere Gemeinde lässt sich häufiger beobachten. Vor allem die schnell wachsenden Megachurches werden dabei von den anderen Gemeinden als bedrohlich erlebt.³⁴ Grundsätzlich fürchten kleinere Gemeinden die Übermacht der zahlenmäßig stärkeren in ihrer Nähe, während die größeren Gemeinden Angst vor Abspaltungen haben.

Gemeinden aller Typen zeichnen sich gleichermaßen durch eine hohe Mitgliederfluktuation aus. Ganz offensichtlich ist die Bindung

³³ Dies ließ sich beim Deutschland-Crusade von Benny Hinn 1999 ebenso beobachten wie beim Deutschland-Crusade von Kenneth Copeland 2001.

³⁴ Dies wird z. B. in den Treffen des Council of Pentecostal Ministers deutlich, der von vier Pastoren geleitet wird, die jeweils Gründer einer Megachurch sind. Die Vertreter kleinerer Gemeinden üben an ihnen oft heftige Kritik, erwarten aber zugleich von ihnen Unterstützung.

der Mitglieder an eine bestimmte Kirche nicht stark ausgeprägt. In vielen Fällen lässt sich beobachten, dass Mitglieder auch zwischen unterschiedlichen Kirchentypen hin- und herwandern. Die Faktoren, die diese Wanderungen beeinflussen, sind weitgehend unerforscht. Aufgrund meiner Beobachtungen kann ich aber gewisse Vermutungen anstellen:

Streitigkeiten und Konflikte innerhalb einer Gemeinde sind offensichtlich die stärksten Auslöser für Wanderungsbewegungen. Ebenso lässt sich beobachten, dass Independent Local New Mission Churches schnell schrumpfen oder auseinanderbrechen, wenn der leitende Pastor längere Zeit abwesend ist, z. B. auf einer Missionsreise in einem anderen Land. Soziale Beziehungen zu Mitgliedern anderer Kirchen spielen vermutlich ebenfalls eine Rolle bei der Mitgliederfluktuation. In sonntäglichen Gottesdiensten lässt sich häufiger beobachten, dass Erstbesucher, die sich vorstellen, über Bekannte innerhalb der Gemeinde in den Gottesdienst gekommen sind. Zustimmung zu Stil und Atmosphäre einer bestimmten Gemeinde spielen wahrscheinlich ebenfalls eine Rolle. Ein guter Chor zieht Mitglieder an, ebenso ein herausragender Prediger. Schließlich darf die denominationelle Prägung aus dem Herkunftsland nicht unterschätzt werden: Solange es die „eigene“ Kirche nicht gibt, schließt man sich einer ähnlichen Gemeinde an; entsteht dann jedoch eine Gemeinde der eigenen Prägung im näheren Umfeld neu, wechselt man dorthin.

Grundsätzlich ist über Wanderungsbewegungen der Mitglieder sowie die „charismatischen“ Vernetzungsstrukturen pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden noch sehr wenig bekannt. Es wäre interessant, genauer zu beobachten, wer z. B. bei großen Revivals predigt, oder wie oft und wohin Pastoren solcher Gemeinden reisen. So predigte z. B. der Gründer der Lighthouse Christian Fellowship, der Ghanaer Edmund Sackey-Brown, in den letzten Jahren unter anderem in Korea, Nigeria, Südafrika, Surinam und Paraguay. Umgekehrt laden alle Gemeinden gern Evangelisten und Prediger aus Übersee ein, wobei nur Megachurches die finanziellen Möglichkeiten haben, sehr prominente Prediger und ihre Entourage einzufliegen.³⁵

³⁵ In der New Life Fellowship in Düsseldorf predigten in den vergangenen Jahren unter anderem: Nicholas Duncan-Williams, einer der bekanntesten Megachurch-Gründer aus Ghana; Myles Munroe, Televangelist aus den Bahamas; Matthew

Zur Mitgliedschaft

Über die Mitgliedschaft der New Mission Churches lassen sich keine verallgemeinernden Aussagen treffen. Einzelne Beobachtungen weisen auf Fragen für weitere Forschungen.

Altersstruktur

In den afrikanischen Gemeinden findet sich ganz überwiegend die erste Migrantengeneration. Viele ihrer Mitglieder sind noch unter 40 Jahren alt und erst seit 10–15 Jahren oder noch kürzer in Deutschland. Viele Gemeinden haben eine große Anzahl jüngerer Kinder, aber noch recht wenige Jugendliche. Die Großelterngeneration ist nicht vertreten.

Die koreanischen und tamilischen Gemeinden bestehen in der Regel aus Migrant/innen, die schon länger in Deutschland sind. Viele Koreaner kamen bereits in den sechziger und siebziger Jahren und ein großer Teil der Tamilen in den frühen achtziger Jahren. Die in Deutschland geborene zweite Generation ist zum Teil bereits erwachsen. Die Anzahl der Rentner/innen in diesen Gemeinden ist noch relativ klein, wird aber in den nächsten Jahren deutlich ansteigen.

Nur in den italienischen Gemeinden finden sich vereinzelt schon Kinder, die der dritten Generation zuzurechnen sind. Gleichzeitig gibt es einen höheren Anteil an Rentner/innen.

Inwieweit es den Gemeinden in den nächsten Jahren gelingen wird, die Jugendlichen der zweiten Generation zu halten, ist offen. In vielen Gemeinden wird die Jugendarbeit offensichtlich als problembelastet erlebt.

Soziokulturelle Beobachtungen

Afrikanische Gemeinden haben einen hohen Anteil an marginalisierten Mitgliedern, Menschen, die weder einen festen Aufenthaltstatus noch eine feste Arbeit haben. Dabei lässt sich beobachten, dass kon-

Ashimolowo, nigerianischer Gründer des Kingsway International Centre in London; und Sunday Adelaja, nigerianischer Gründer einer Megachurch in Kiew/Ukraine.

goleische Gemeinden besonders instabil sind, da die meisten Kongolesen in Deutschland nur geduldet sind.³⁶ Gerade im Jahr 2004 wurden zahlreiche Kongolesen abgeschoben oder zur Ausreise veranlasst, was die Mitgliederzahl einzelner Gemeinden um z. T. mehr als 50 % reduzierte. Ghanaer und Nigerianer haben dagegen häufiger einen festen Aufenthaltsstatus und gelegentlich bereits die deutsche Staatsbürgerschaft; allerdings wird vermutet, dass es gerade unter Ghanaern auch eine große Anzahl von Illegalisierten gibt. Menschen mit festem Aufenthaltsstatus, höherer Bildung und guten Arbeitsstellen scheinen sich am ehesten in den Megachurches zu finden. Insgesamt lässt sich feststellen, dass ein großer Teil der Mitglieder afrikanischer Gemeinden ungelernete Arbeiten verrichtet, auch wenn sie im Heimatland eine Berufsausbildung durchlaufen haben.

Mitglieder afrikanischer Gemeinden scheinen wenig Interesse an einer guten Ausbildung ihrer Kinder haben. So klagen kongolesische Pastoren, es sei ungeheuer schwierig, Eltern mit Duldung, deren Kinder in Deutschland nicht der Schulpflicht unterliegen, dazu zu veranlassen, ihre Kinder trotzdem zur Schule zu schicken. Anglophone Pastoren berichten, Eltern seien so beschäftigt damit, selbst Geld zu verdienen, dass sie ihre Kinder nur vor dem Fernseher parkten. Sobald die Kinder das zehnte Schuljahr absolviert hätten, würden sie ermutigt, so schnell wie möglich einen Arbeitsplatz (meist in einer Putzkolonne) zu finden, um ebenfalls Geld zu verdienen. Der Wert einer besseren Ausbildung werde nicht gesehen. Offensichtlich sind es die Pastoren, die dagegen ein Bildungsideal zu vermitteln suchen und darum häufig das Thema Spracherwerb und Schulbildung für die nächste Generation in ihren Predigten ansprechen.

Auffallend ist, dass es zwischen pentekostal-charismatischen afrikanischen Gemeinden und politischen oder kulturellen Organisationen afrikanischer Migrant/innen in Deutschland kaum Kontakte gibt. Versuche, innerhalb des VEM-Programms solche Kontakte herzustellen, scheiterten am mangelnden Interesse der Pastoren.

Mitglieder koreanischer Gemeinden sind in der Regel der Mittelklasse zuzurechnen; sie arbeiten häufig im Gesundheitsbereich, als selbständige Geschäftsleute oder als Musiker. Mitglieder tamilischer

³⁶ Genaue Informationen über die Anzahl der Kongolesen in Deutschland gibt es nicht. Zwischen 1986 und 1990 stellten rund 28.000 Kongolesen Asylanträge in Deutschland, die zum größten Teil abgelehnt wurden.

Gemeinden verrichten häufig trotz in Sri Lanka erworbener Qualifikationen in Deutschland nur ungelernte Arbeiten. Beide Nationalitäten verbindet das hohe Interesse an einer möglichst guten Ausbildung für ihre Kinder. Gleichzeitig bemühen sich tamilische und koreanische Eltern, ihren Kindern möglichst gute Grundlagen in ihrer Herkunftssprache und Herkunftskultur zu vermitteln. So finden sich in asiatischen Gemeinden häufig kulturelle Gruppen wie Chöre, Tanz-, Trommel- oder Theatergruppen.

Auch die Mitglieder asiatischer pentekostal-charismatischer Gemeinden scheinen überwiegend politisch nicht aktiv zu sein. Die auffallende Ausnahme ist der Gründer und Pastor einer tamilischen Megakirche, der sich sowohl exilpolitisch als auch im deutschen Kontext sozialpolitisch engagiert.

Monoethnische und multiethnische/multikulturelle Gemeinden

Quer zu den oben genannten Typen lässt sich eine weitere Typisierung bilden, nämlich in monoethnische/monolinguale sowie multiethnische/multikulturelle Gemeinden, die zum Teil auch multilingual Gottesdienst feiern.³⁷

Alle asiatischen Gemeinden sind monoethnisch und monolingual, ebenso die italienischen Gemeinden. Afrikanische monoethnische Gemeinden sind relativ selten; allerdings gibt es eine Reihe von zwisprachigen Gemeinden, deren Mitglieder der ethnischen Gruppe der Ashanti aus Ghana angehören. Monoethnisch sind auch die Amharisch und Oromo sprechenden Gemeinden. Bei einigen monoethnischen Gemeinden lässt sich allerdings beobachten, dass mit dem Entstehen einer zahlenmäßig starken zweiten Generation der Druck wächst, auch Veranstaltungen in deutscher Sprache anzubieten, die dann durchaus auch deutsche Teilnehmende anziehen.

Die multiethnischen und multikulturellen Gemeinden sind überwiegend afrikanisch geprägt und anglo- oder frankophon, wobei englischsprachige Gemeinden die größte Diversität zeigen. Dabei sind die

³⁷ Am ausgeprägtesten in der Megachurch New Life Fellowship in Düsseldorf, wo der Gottesdienst per Simultananlage und Kopfhörern aus dem Englischen ins Deutsche, Russische, Französische, Twi, und nach Bedarf noch in weitere Sprachen übersetzt wird.

afrikanischen Gemeinden überwiegend innerafrikanisch international: Anglophone Gemeinden haben Mitglieder aus Ghana, Nigeria, Sierra Leone, Kamerun, Liberia und gelegentlich aus Kenia und Südafrika; frankophone Gemeinden setzen sich überwiegend aus Kongolesen³⁸, Angolanern, Ivorianern und Kamerunern zusammen. Die anglophonen Gemeinden haben in der Regel einen kleinen Prozentsatz deutscher Mitglieder, während weiße Gesichter in frankophonen Gemeinden eher selten sind.

Die genaue ethnische Zusammensetzung der hier angeführten 258 Gemeinden ist bisher nicht erforscht. Schätzungsweise sind aber etwa 60 % der Gemeinden multiethnisch.

Zur inneren Struktur der Gemeinden

Die Leitungsstrukturen der Gemeinden wirken auf den ersten Blick autoritär. Alle Gemeinden haben einen Pastor, Evangelisten oder „leitenden Bruder“³⁹, der bei Entscheidungen das letzte Wort hat.⁴⁰ Daneben gibt es meist einen oder mehrere Älteste⁴¹, die den Gemeindeführer beraten, sich im Konfliktfall jedoch unterordnen müssen. Die Pastorenrolle ist sehr deutlich herausgehoben; viele Pastoren treten mit dem Selbstanspruch auf, in höherem Maße als ihre Gemeindeglieder über Geistesgaben zu verfügen. Sie sind „Männer Gottes“, denen besondere geistliche Kräfte zur Verfügung stehen, und deren Gebet eine besondere Wirkmächtigkeit zugeschrieben wird. Vor allem in afrikanischen Gemeinden lässt sich ein deutlich unterwürfiges Verhalten ihnen gegenüber beobachten. Je größer die Gemeinde, desto herausgehobener wirkt der leitende Pastor. Ob und welche theologische Ausbildung ein Pastor erhalten hat, ist dagegen zweitrangig.

Gleichzeitig gibt es zahlreiche weitere Gemeindeämter: Diakone oder Diakoninnen, Sonntagsschullehrende, Musiker/innen und Chorsänger/innen, „Prayer Warriors“, Leitende der Männer- und Frauen-

³⁸ Meist aus der Demokratischen Republik Kongo, selten aus Kongo Brazzaville.

³⁹ Wie schon gesagt, gibt es in diesen Ämtern fast keine Frauen.

⁴⁰ In anglophonen Megachurches nennt sich der leitende Pastor gern „General Overseer“. Einige Kirchen kennen für herausragende Leitungspersönlichkeiten auch den Titel „Apostel“.

⁴¹ Auch hier ganz überwiegend Männer.

gruppen, Jugendleiter/innen, Platzanweiser/innen⁴², Gemeindesekretär/innen, Kassenwart/innen etc.⁴³ Fast alle dieser Ämter kommen auch in jedem Gottesdienst sichtbar zum Einsatz; der Pastor ist lediglich für Predigt und Segensgebete⁴⁴ zuständig. Die zahlreichen Gemeindeämter bieten vielen Personen die Möglichkeit, sich selbständig zu engagieren; in kleinen Gemeinden hat praktisch jedes Mitglied ein Amt inne. Gerade gesellschaftlich marginalisierte Migrant/innen finden deshalb in pentekostal-charismatischen Gemeinden einen Ort, an dem sie gebraucht werden, Verantwortung ausüben dürfen, und *empowerment* erfahren.

Zu dieser „Demokratisierung“ eigentlich autoritärer Gemeinden trägt eine Theologie bei, die voraussetzt, dass alle Mitglieder einen unmittelbaren Zugang zum Heiligen Geist und seinen Gaben haben. So kann prinzipiell jedes Gemeindemitglied eine Berufung zum Predigtamt erfahren, ohne dass es dafür eine besondere Ausbildung braucht. Vermutlich ist es diese Mischung aus autoritären Leitungsstrukturen und egalitärer Basistheologie, die häufig zu heftigen innergemeindlichen Konflikten und in Konsequenz zu Spaltungen führt.

Aktivitäten der Gemeinden

Die programmatischen Aktivitäten der New Mission Churches beschränken sich fast ausschließlich auf spirituelle Angebote und Evangelisation. Das Programm kleiner wie großer Gemeinden umfasst in erster Linie Gottesdienst, Bibelkreise, Gebetsgruppen und Gebetsnächte, sowie Erweckungs- und Evangelisationsveranstaltungen.⁴⁵ Gemeinden mit großer Mitgliederzahl erhöhen in der Regel einfach die Zahl ihrer Veranstaltungen, ohne eine größere Vielfalt zu entwickeln. In Gemeinden mit vielen Jugendlichen gibt es z. T. eigene Ju-

⁴² Sie sind zuständig für den Kontakt mit Erstbesuchern, häufig auch für Sauberkeit und Ordnung des Gottesdienstgebäudes.

⁴³ Ein festes Prophet/innenamt ist mir allerdings bisher in keiner Gemeinde begegnet.

⁴⁴ Z. B. bei Kindersegnungen, oder für diejenigen, die in der Vorwoche Geburtstag hatten. Megachurches bieten z. T. nach dem Gottesdienst die Möglichkeit, sich vom Pastor unter Handauflegung segnen zu lassen.

⁴⁵ Die immer noch gern Crusades oder Croisade genannt werden.

gendgottesdienste, die in manchen Gemeinden sogar in deutscher Sprache gehalten werden.

Musik ist in allen Gemeinden wichtig. Selbst kleine und ärmste Gemeinden investieren zuallererst in eine gute Verstärkeranlage, ein Keyboard und ein Schlagzeug. Größere Gemeinden haben oft mehrere Chöre oder Musikgruppen. Musik wird gern als evangelistisches Vehikel eingesetzt; gerade afrikanische Gemeinden versuchen, über Gospelkonzerte Deutsche für ihre Gemeinden zu gewinnen.

Das Gebet ist für die meisten Mitglieder pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden zentraler Bestandteil ihres geistlichen Lebens. Fast alle afrikanischen und auch lateinamerikanische Gemeinden bieten nicht nur wöchentliche Gebetsgruppen an, sondern veranstalten einmal im Monat ein Nachtgebet, das von 22 bis etwa 5 Uhr dauert. Tamilische Gemeinden treffen sich an einem Samstag pro Monat zum „Fastengebet“, das den größten Teil des Tages in Anspruch nimmt. Pastoren betonen, dass sie täglich mindestens zwei Stunden dem Gebet widmen; viele von ihnen ziehen sich regelmäßig zu mehrtägigen Fasten- und Gebetsretriten zurück.

Evangelisation gehört zum Programm aller Gemeinden. Sie geschieht durch persönliche Kontakte der Gemeindemitglieder, aber auch in speziellen Veranstaltungen oder als Straßenevangelisation. Stil und Formen werden dabei gern bei pfingstlichen Televangelisten abgesehen; kein „Crusade“-Abend geht zu Ende, ohne dass der Evangelist mit Handauflegung für Heilung oder „Durchbrüche“ bei denjenigen betet, die vorher nach einem Altarruf bereits nach vorne gekommen sind, „um ihr Leben Jesus zu übergeben“. Dass Evangelisation durch Migrant/innen in Deutschland der Kontextualisierung bedarf, wird dabei nur selten reflektiert und gelegentlich sogar explizit abgelehnt.

Innerhalb der Gemeinden herrscht ein starker, persönlicher Zusammenhalt. Gegenseitige Hausbesuche sind häufig, vor allem, wenn jemand im Sonntagsgottesdienst gefehlt hat. Größere Gemeinden bieten Zellgruppen an. In Krisensituationen (Krankheit, drohende Abschiebung, Arbeitsplatzverlust) trifft man sich in kleinen Gruppen zum Gebet und gegenseitigen Beistand.

Obwohl viele Migrationsgemeinden einen hohen Anteil an Flüchtlingen und Asylbewerbern haben, geschieht eine Beratung und Unterstützung in Rechts- und Aufenthaltsfragen fast immer nur informell.

Gleiches gilt für Hilfe bei Arbeits- und Wohnungssuche und beim Umgang mit Rassismus. Lediglich vereinzelte Megachurches versuchen, eine etwas strukturiertere Sozialarbeit aufzubauen. Grundsätzlich sind die Pastoren erste Anlaufstelle für alle Probleme. Gemeindeglieder rufen zu jeder Tages- und Nachtzeit an, egal ob es um spirituelle Fragen, um finanzielle Probleme, rechtliche Schwierigkeiten, Krankheiten und Todesfälle oder Familienkonflikte geht.

Biblisch orientierte Fort- und Weiterbildung ist pentekostal-charismatischen Gemeinden besonders wichtig. Sonntagsschulen, Jüngerschulen und Gemeinde-Bibelschulen gibt es fast überall. Das frankophon-afrikanische Institut Biblique et Théologique in Bochum bietet für Pastoren und Älteste ein dreijähriges Studium in Wochenendmodulen, das zu einem Bachelor-Abschluss in Theologie führt. Alternativ belegen viele frankophone Afrikaner/innen Kurse der Emmaus-Fernbibelschule der deutschen Zentralafrikamission.⁴⁶ Das anglophon-afrikanische Excel College of Ministry in Essen sowie die tamilische Maranatha-Bibelschule in Schwerte verleihen Zertifikate einer amerikanischen bzw. einer singaporesischen Bibelschule. Auch die Rhema-Bibelschule der amerikanischen Kenneth Hagin Ministries in Bonn wird gern von anglophonen Pastoren aus Migrationsgemeinden besucht.

Zur theologischen Selbstbeschreibung der Gemeinden⁴⁷

Für die Mitglieder pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden sind die Gemeinden Orte des *empowerment* angesichts ihrer Marginalisierung. In der Gemeinde leben sie ein spirituelles Gegenprogramm zu ihrer soziopolitischen Ausgrenzung.

⁴⁶ Diese (evangelikal und nicht pentekostal) geprägten Kurse wurden von der Emmaus Bible School in Dalkey, Irland entwickelt. Die Zentralafrikamission ist Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen und hat ihren Sitz in Morsbach. (Prospekte sowie Kurshefte der Bibelschule liegen der Autorin vor.)

⁴⁷ Diesem Abschnitt liegen zahlreiche Gespräche mit Pastoren und Ältesten sowie Besuche von Gottesdiensten und Veranstaltungen im Zeitraum von sechseinhalb Jahren zugrunde. Außerdem verfügt die Autorin über eine umfangreiche Sammlung von Flugblättern und Traktaten aus pentekostal-charismatischen Migrationsgemeinden.

Die Botschaft zahlloser Predigten vor allem in afrikanischen Gottesdiensten ist: Gott kann aus dir etwas machen! Erweckungsveranstaltungen stehen unter Themen wie „Neuanfang“, „Raising Champions“, „How to fulfill your dreams“, „Wind of Change“, „Destiny Summit“. In Predigten wird ausgedrückt, dass die Glaubenden nicht nur nach Deutschland gekommen seien, „um hier Klos zu putzen“, sondern dass Gott sie für einen höheren Zweck nach Deutschland gebracht habe. Auch finanzielle Armut ist immer wieder ein Thema: In Predigten wird den Gemeindegliedern ein „finanzieller Durchbruch“ zugesprochen, so dass das Geld, das jetzt noch bei den Ungläubigen sei, in ihre Taschen fließe. Solche Predigten können gelegentlich deutlich motivierend sein,⁴⁸ in anderen Situationen aber auch einfach eskapistisch erscheinen.⁴⁹

Deutlich hörbar sind hier die Einflüsse des amerikanischen Faith Movement.⁵⁰ Völlig unbekannt ist allerdings, inwieweit die amerikanische Theologie einfach übernommen wird, und inwieweit sie umgesetzt, kontextualisiert und verändert wird. Zu diesem Thema wären weitere Forschungen sehr wünschenswert.

Im Blick auf das Aufnahmeland verstehen die Gemeinden sich als Missionsgemeinden, als Gemeinschaft derer, die von Gott mit einem Auftrag nach Deutschland geschickt worden sind. Gepredigt wird nicht eine Diaspora-, sondern eine Landnahmetheologie. Auf einem Flugblatt der Lighthouse Christian Fellowship⁵¹ findet sich unter der

⁴⁸ So z. B. die Convention der Redeemed Christian Church of God in Bonn, 29.10.02, mit einem fünfstündigen Seminar, in dem die Zuhörenden unter anderem dazu ermutigt wurden, Deutsch zu lernen, die deutsche Staatsbürgerschaft zu erwerben, Business Networks aufzubauen und ihre „schwarzen Minderwertigkeitskomplexe“ abzulegen.

⁴⁹ So z. B. in einem Revival des Magnify Deliverance Ministry Düsseldorf am 12.10.04, in dem der Prediger allen denen ein finanzielles Wunder versprach, die nur jeden Tag mehrere Stunden beten. Vgl. dazu auch *Paul Gifford*, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Bloomington, Indiana 1994.

⁵⁰ Die Zeitschrift „Believers Voice of Victory“ der amerikanischen Kenneth Copeland Ministries, die zu den führenden Vertretern des Faith Movement zählen, zirkuliert in zahlreichen anglophon-afrikanischen Gemeinden. Zum Faith Movement vgl. *L. Lovett*, *Positive Confession Theology*, in: S. Burgess, E. M. van der Maas (Hrsg.), *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 2002.

⁵¹ Flugblatt für die „International Believers Convention“ 2001.

Überschrift „It’s time to possess *our possessions*“⁵² ein Bibelvers aus Gen. 26,22: „For now the Lord hath made room for us in a fertile place with water and trees in the desert and we shall be fruitful in this land.“⁵³ Die Implikationen sind klar: Man versteht sich nicht im Exil, nicht als Flüchtling, man sitzt nicht an den Wassern Babylons und weint um die verlorene Heimat, sondern man ist wie die Stämme Israels im Begriff, das gelobte Land, in dem Milch und Honig fließen, in Besitz zu nehmen und hier Positives hervorzubringen. Dies wird regelmäßig durch Predigten und Zeugnisse bestätigt, die gerade angesichts verweigerter Aufenthaltserlaubnisse und Erfahrungen mit rassistischer Ablehnung betonen, dass die Migrant/innen ein göttliches Recht hätten, in Deutschland zu sein.⁵⁴

Im Rahmen eines solchen Sendungsbewusstseins lässt sich nachvollziehen, warum sich die meisten pentekostal-charismatischen Gemeinden – auch die monoethnischen! – nicht aufgrund ihrer geographischen Herkunftsidentität definieren lassen wollen. Sie verstehen sich nicht in erster Linie als afrikanisch oder tamilisch, sondern als generell christlich. Die häufige Verwendung des Begriffs „international“ in den Gemeindepnamen weist darauf hin.

Persönliches *empowerment* und gemeinschaftliche Landnahme-theologie verbinden sich im Evangelisationsverständnis der pentekostal-charismatischen Migrationsgemeinden. Evangelisation ist nicht einfach die Gewinnung Einzelner für die eigene Gemeinde,⁵⁵ sondern in erster Linie *power encounter*, Teilnahme an dem Kampf zwischen der lebenspendenden Macht Gottes und lebensfeindlichen, dämonischen Mächten. Dies ist ein Grund für die wichtige Rolle des Gebets in diesen Gemeinden: *Prayer warriors*, Gebetskämpferinnen⁵⁶, üben „geistliche Kriegführung“⁵⁷, um dämonische Mächte zu vertreiben, die

⁵² Hervorhebung im Original.

⁵³ In Genesis 26 dient dieser Vers als Ätiologie für den Namen Rehoboth. Das Kapitel beschreibt paradigmatisch den Konflikt zwischen Migrantinnen und Einheimischen um knappe Ressourcen (in diesem Fall Wasser). Offensichtlich finden schwarze Migrant/innen in Deutschland sich in dieser Geschichte wieder.

⁵⁴ Nicht zufällig verstehen vor allem anglophon-afrikanische Gemeinden Rassismus als einen „Territorialdämon“, den es aus Deutschland zu exorzieren gilt!

⁵⁵ Obwohl dieser Aspekt natürlich auch eine Rolle spielt!

⁵⁶ Denn meistens sind es tatsächlich Frauen.

⁵⁷ Das Konzept der geistlichen Kriegführung wurde von den amerikanischen Pfingstlern John Wimber und C. Peter Wagner formuliert. Es prägt große Teile der neopentekostalen Bewegungen und fiel vor allem in Afrika und Asien auf einen

der Evangelisation Deutschlands und damit auch einer akzeptierteren Stellung der Migrant/innen im Wege stehen.

Integration verstehen Migrant/innen in pentekostal-charismatischen Gemeinden folgerichtig nicht als Anpassung oder Assimilation in eine unveränderliche Aufnahmegesellschaft, sondern als einen Veränderungsprozess, der die deutsche Gesellschaft und Kirche mit umgreift. Die mitgebrachte Spiritualität der Migrant/innen, ihre mitgebrachten Werte sollen Deutschland wieder auf den richtigen Weg bringen. Predigtthemen, an denen dies regelmäßig expliziert wird, sind Homosexualität und Promiskuität (vor allem bei Jugendlichen) und Rassismus. Der Anspruch, Deutschland auch kulturell zu verändern, wird dabei nicht im Rahmen einer Bewahrung der Herkunftsidentität gesehen,⁵⁸ sondern als die Befolgung universal gültiger biblischer Gebote verstanden.⁵⁹ Die Theologie der Migrationsgemeinden steht also einerseits einer Ghetto-Bildung deutlich entgegen, weil man ja die ganze Aufnahmegesellschaft beeinflussen will; andererseits ist klar, dass ein so dezidierter missionarischer Anspruch in Deutschland auf Widerspruch stoßen muss und damit auch Ausgrenzungstendenzen verstärken mag.

Der gesellschaftspolitische Anspruch bringt aber nicht politische Aktion, sondern Gebet und *deliverance*⁶⁰ hervor, weil er nicht auf einer politischen Analyse beruht, sondern auf einer spirituellen – politische Probleme sind erst dann verstanden, wenn ihre spirituelle Wurzel erkannt ist. Dieser Diskurs ist in westlich-rationalistischen Gesellschaften unakzeptabel.⁶¹ Charismatisch-pentekostale Migrant/innen

fruchtbaren Boden, weil es sich dort gut mit traditionellen Dämonologien verbinden ließ. Die daraus entstandenen Synthesen sind noch wenig untersucht. Vgl. C. Peter Wagner, *Engaging the Enemy*, Ventura, California 1991; John Wimber & Kevin Springer, *Power Evangelism*, Revised Edition, New York 1992; Birgit Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, New Jersey 1999; Ruth Marshall-Fratani, *Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism*, in: *Journal of Religion in Africa* 28, 1998: 278–315.

⁵⁸ Es gibt auch kein Interesse daran, in der jeweils eigenen Nische die eigene Herkunftskultur zu leben.

⁵⁹ Dämonen muss man nicht austreiben, weil Afrikaner daran glauben, sondern weil die Bibel es allen sagt – auch den Deutschen!

⁶⁰ „Befreiung“, im Sinn der Befreiung von dämonischen Mächten und Belastungen.

⁶¹ Vgl. zur Frage von Akzeptabilität bzw. Unakzeptabilität des pentekostalen Diskurses A. Corten, *Pentecostalism in Brazil. Emotion of the Poor and Theological Romanticism*, London 1999.

versuchen allerdings nur selten, einen akzeptableren – also soziopolitischen! – Diskurs zu entwickeln. Stattdessen setzen sie gegen ihre politische Machtlosigkeit spirituelle Macht. Ihre Gemeinde ist der Ort, an dem eine neue, integrierte Gesellschaft beispielhaft sichtbar wird – nur so ist zu erklären, warum der Beitritt eines deutschen Mitglieds in allen Gemeinden so eine wichtige Rolle spielt.⁶²

Pentekostal-charismatische Frömmigkeit bedeutet, dass die Gläubenden ihre Identität höchst dynamisch definieren. Sie sind „Migranten mit einer Mission“ – Herkunft und Ziel sind ineinander verschränkt und aufeinander bezogen. In ihren Gemeinden geht es gerade nicht darum, eine als statisch verstandene „Herkunftsidentität“ zu bewahren, während man sich gesellschaftlich möglichst assimiliert.⁶³ Pentekostal-charismatische Migrant/innen definieren sich als supernational/international, weil ja der Heilige Geist immer schon Grenzen überwunden hat. Gerade deshalb können sie auf Veränderungen in ihrem Zielland hinbeten und hinhoffen. So gesehen kommt der Pentekostalismus gerade in Migrationsgemeinden zu sich selbst.

Zum Verhältnis der Gemeinden zu den deutschen Kirchen

Das Verhältnis pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden zu deutschen Landes- wie Freikirchen ist von Ambivalenz geprägt: Einerseits wollen die Gemeinden dazu gehören und anerkannt sein, andererseits aber nicht vereinnahmt werden. Sie brauchen und erwarten soziale und politische Hilfestellung; gleichzeitig haben sie aber ein starkes spirituelles Überlegenheitsgefühl und Sendungsbewusstsein. Die Gemeinden suchen Kontakt, um ihren Status zu verbessern, und grenzen sich ab, um ihre Identität nicht zu verlieren.

⁶² In anglophon-afrikanischen Gemeinden begegnet immer wieder der Begriff des „Point of contact“: Deutsche Gemeindemitglieder oder Gottesdienstbesucher werden so bezeichnet. Immer wieder wird für sie speziell gebetet, weil sie der Schlüssel zur „Landnahme“ sind. Darin scheint ein magisches Denken anzuklingen, das die materielle Gegenwart der Repräsentation einer bestimmten Wirklichkeit voraussetzt, um sich ihrer ganz bemächtigen zu können.

⁶³ Eine solche Haltung lässt sich z. T. eher in protestantisch geprägten Gemeinden beobachten. Dies hat sicher auch damit zu tun, dass der Protestantismus sich seit Beginn seiner Entstehung stets national/parochial verstanden hat, während die Pfingstbewegung von Anfang an eine internationale war.

Auffallend ist zunächst, dass pentekostal-charismatische Migrationsgemeinden nicht nur Kontakte zu deutschen Pfingstkirchen pflegen. Eine Mehrheit der hier untersuchten Gemeinden feiert ihre Gottesdienste in Räumen evangelisch-landeskirchlicher Gemeinden; nur eine Minderheit ist bei Freikirchen untergekommen. Der Autorin sind außer dem Jesus-Haus in Düsseldorf, das drei Migrationsgemeinden beherbergt, nur etwa ein halbes Dutzend deutsche Pfingstgemeinden bekannt, die Gottesdiensträume für Migrationsgemeinden zur Verfügung stellen.

Die meisten Migrationsgemeinden sind mit einem „Mietverhältnis“ zu einer landeskirchlichen Gemeinde nicht zufrieden, sondern suchen nach weiteren Kontakten. Gegenseitige Gottesdienstbesuche und gelegentliche gemeinsame Gottesdienste und Veranstaltungen sind weit verbreitet. Viele Pastoren von Migrationsgemeinden beklagen jedoch, dass es darüber hinaus nur wenige Kontakte gibt. Sie wünschen sich vor allem gemeinsame Gebete⁶⁴ mit deutschen Pfarrer/innen und gemeinsame evangelistische Veranstaltungen. Vor allem der letztere Wunsch stößt allerdings auch bei pietistisch-evangelistisch geprägten landeskirchlichen Gemeinden auf große Zurückhaltung.

Von den evangelischen Landeskirchen erhoffen sich die Migrationsgemeinden Hilfe beim Aufbau ihrer eigenen Strukturen. Finanzielle Hilfen sind sehr selten, aber hoch willkommen und werden immer wieder angefragt. Durch das VEM-Programm „Zusammenarbeit zwischen deutsch- und fremdsprachigen Gemeinden“ haben in den letzten Jahren Dutzende von Migrationsgemeinden ihren rechtlichen Status als eingetragener Verein mit anerkannter Gemeinnützigkeit auf eine festere Basis stellen können. Kirchliche Hilfe wird auch erwartet, wenn es um Sicherung des Aufenthaltsstatus für Pastoren oder Mitglieder geht. Ebenso wird von den Landeskirchen erhofft, dass sie gegenüber Regierungsstellen für die Rechte von Migrationsgemeinden und ihrer Mitglieder eintreten. Dabei sind die Erwartungen, dass Landeskirchen z. B. Mitglieder vor Abschiebung schützen können, oft stark überhöht und wenig realistisch.

Landeskirchliche Angebote zur Fort- und Weiterbildung werden von pentekostal-charismatischen Migrationsgemeinden gern angenommen. Der VEM-organisierte Fortbildungskurs „Kirche im interkulturellen

⁶⁴ Pastoren aus Migrationsgemeinden sind in einigen der pfingstlich oder evangelikal geprägten „Gebet für die Stadt“-Netzwerke vertreten.

Kontext“ (kikk), ein über ein Jahr verteilter, berufsbegleitender Kurs von zehn Wochenenden, hat auch im vierten Jahr seines Bestehens trotz minimaler Werbung mehr Bewerber/innen als Plätze. Ein ähnlich großes Interesse besteht am Kurs „African Theological Training in Germany“, der von der Missionsakademie in Hamburg verantwortet wird.⁶⁵ Die Zukunft beider Kurse ist allerdings wegen kirchlicher Sparmaßnahmen unsicher; die notwendigen Reduzierungen personeller Ressourcen für diese Kurse werden von den Migrationsgemeinden als so massive Zurückweisung erlebt, dass die Bereitschaft zur weiteren Teilnahme und Zusammenarbeit in Frage steht. Gleichzeitig überlegen auf Grund der großen Nachfrage nach solchen Bildungsangeboten die württembergische und die bayerische Landeskirche, in ihren Regionen entsprechende Kurse neu zu schaffen.

Interessant ist, dass pentekostal-charismatische Gemeinden auf das inzwischen sehr deutlich formulierte Willkommen des Bundes freikirchlicher Pfingstgemeinden (BfP)⁶⁶ meist mit großer Zurückhaltung reagieren. Dies ließ sich im Zusammenhang mit einem „Summit“ des Council of Pentecostal Ministers in Düsseldorf am 27.11.04 beobachten: Bei dieser Veranstaltung hieß BfP-Präses Ingolf Eilßel als Ehren-gast und Hauptredner die versammelten Pastoren und ihre Gemeinden „im Namen des BfP“ in Deutschland willkommen. Er ermutigte die anwesenden Afrikaner/innen dazu, sich in Deutschland zu integrieren, und warb in diesem Zusammenhang sogar für gemischte Ehen. Als Missionsland brauche Deutschland die Missionare aus dem Süden. Gleichzeitig könnten deutsche Organisationen aber auch helfen: „Wenn die Pfingstbewegung eure Heimat ist, dann kommt zu uns in den BfP.“ Pastor Palmer Appiah-Gyan, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Afrikanischer Gemeinden im BfP, unterstrich diese Werbung massiv. Afrikanische Gemeinden hätten vielfache Probleme, die durch die Mitgliedschaft in einer Körperschaft des öffentlichen Rechts

⁶⁵ Vgl. zu beiden: *Evangelisches Missionswerk in Deutschland* (Hrsg.), Gemeinsam lernen in der fremden Heimat. Dokumentation des ATTiG-Kurses, *Weltmission heute* 56, 2004. Das Heft enthält auch einen Aufsatz zum kikk-Kurs.

⁶⁶ So besuchte BfP-Präses Ingolf Eilßel in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Afrikanischer Gemeinden (AAG) im BfP in der zweiten Jahreshälfte 2004 Zusammenschlüsse afrikanischer Pfingstgemeinden in allen deutschen Ballungsräumen, um neue Mitgliedsgemeinden für den BfP zu werben. Die Region NRW des BfP berief 2004 einen Beauftragten für Migrationsgemeinden.

zu beheben seien. Der BfP sei bereit, die Gemeinden zu beraten, zu unterstützen, und ihre Pastoren weiterzubilden.

Diese Einladungen lösten bei den anwesenden Afrikaner/innen jedoch keine spürbare Freude aus, sondern stießen auf deutliches Misstrauen. Bemängelt wurde vor allem, dass der BfP nicht bereit sei, Pastor/innen aus Migrationsgemeinden ohne eine mindestens zweijährige, berufsbegleitende Fortbildung anzuerkennen. Ein afrikanischer Pastor äußerte nach der Veranstaltung den Verdacht, hier gehe es nicht um Integration, sondern um Assimilierung – in den BfP könne man erst, wenn man „deutsch genug“ geworden sei. Ein anderer afrikanischer Pastor fragte pointiert: „The BfP wants us to learn from them. Fine. But is the BfP also ready to learn from the African churches?“

Das spirituelle Sendungsbewusstsein, das pentekostal-charismatische Migrationsgemeinden gegenüber deutschen Kirchen verspüren, umfasst also auch die deutschen Pfingstkirchen. Pastoren aus Migrationsgemeinden betonen bei jeder Gelegenheit, dass sie mehr beteten als die Deutschen und deshalb über mehr spirituelle Kraft verfügten. Sie verstehen nicht, warum deutsche Kirchen für diese Kräfte so wenig offen zu sein scheinen und hoffen, dass sich das auf Dauer ändern wird. Ihre Vorstellung von einer echten Partnerschaft zwischen einheimischen und zugewanderten Gemeinden lässt sich am besten so zusammen fassen: „Wenn ihr uns hilft, überhaupt Kirche zu sein, können wir euch helfen, besser Kirche zu sein.“

Knocking on Heaven's Door

Nicht-westliche pfingstliche Migrationskirchen in den Niederlanden*

Cornelis van der Laan

Einführung

Der Sonntagsgottesdienst beginnt um drei Uhr nachmittags. Der Versammlungsort in Amsterdam Bijlmer ist nicht leicht zu finden, versteckt in einem heruntergekommenen Parkhaus, das kurz vor dem Abriss steht. Ich bin zu spät, aber das scheint niemanden zu stören.

Das House of Fellowship ist eine Migrationskirche. Die Mitglieder kommen zumeist aus Nigeria und Ghana. Die Gottesdienste dauern drei Stunden und werden auf Englisch gehalten. Das Durchschnittsalter der 200 Teilnehmenden ist niedrig. Die Mitglieder sind gut gekleidet, einige tragen traditionelle Kleidung. Die Musik ist laut und lebendig, einige Menschen tanzen.

Nach einer Stunde Singen predigt Pastor Tom Marfo eine weitere Stunde lang. Er liest aus dem Zweiten Buch der Könige, Kapitel 4 die Geschichte von Elischa und der sunnamitischen Frau. In seiner inspirierenden Predigt betont er die Bedeutung der Gastfreundschaft und bezieht sie auf die Situation der Migrantinnen und Migranten in den Niederlanden. Nach der Predigt wird ein Baby Gott geweiht. Die ganze Großfamilie kommt nach vorn. Nach einem Gebet und dem Segen erhalten die Eltern ein Dokument, das der Pastor an einem Tisch sitzend abgezeichnet hat. Dieser Teil des Gottesdienstes ist ziemlich offiziell. Mir wird klar, dass die meisten Mitglieder keinen legalen Status haben, daher ist das Dokument äußerst bedeutsam. Die Kirche ist der Ort, in dem alle Menschen einen Status haben, wo ihre Würde wiederhergestellt wird.

Nach der Zeremonie ist Zeit für Gebet und Singen. Für die Kollekte gehen alle Mitglieder tanzend nach vorne. Schließlich gibt es einige Ansagen. Ich werde als Gast wärmstens willkommen geheißen und nach vorn gebeten, um die Gemeinde zu begrüßen. Anschließend bleiben die Menschen da, um sich bei einem Getränk mit anderen zu treffen. Diese Kirche ist wirklich ein Haus der Gemeinschaft, wo die Menschen Trost und Hoffnung finden.¹

Dieser Aufsatz ist eine Untersuchung der Migrationskirchen in den Niederlanden, im Besonderen der pfingstlichen Kirchen, die ihren

* Aus dem Englischen übersetzt von Hanna Dallmeier

¹ *Cornelis van der Laan*, Besuch beim House of Fellowship, Amsterdam 2004.

Ursprung in Afrika, Asien und Lateinamerika haben. Wir werden unsere Aufmerksamkeit auf ihre Beziehung zur Gesellschaft und den Kirchen in den Niederlanden richten und auf einige der missionswissenschaftlichen Fragestellungen, die hieraus erwachsen. Am Anfang betrachten wir dazu die Zahlen und Struktur der Migration in die Niederlande, danach werden wir die verschiedenen Migrationskirchen untersuchen.

Zahlen und Strukturen der Migration

In Bezug auf die Einwohnerzahl sind die Niederlande der siebtgrößte der 25 Staaten der Europäischen Union. Nur Deutschland, Großbritannien, Italien, Frankreich, Spanien und Polen haben mehr Einwohner. Die Bevölkerungsdichte in der EU beträgt im Durchschnitt 116 Einwohner pro Quadratkilometer. In den Niederlanden ist sie viermal so hoch (479).² Die niederländische Bevölkerung verdreifachte sich innerhalb eines Jahrhunderts. Vor einem Jahrhundert gab es fünf Millionen Niederländer verglichen mit sieben Millionen Belgiern. Im Laufe von hundert Jahren vergrößerte sich die Zahl der Niederländer um 11 Millionen, während die Zahl der Belgier nur um 3 Millionen wuchs.³ Das erklärt, warum man im Sommer eine Massenwanderung niederländischer Autos, Wohnwagen und Zelte Richtung Süden beobachten kann.⁴

Im Jahre 2003 waren unter den 16,2 Millionen Einwohnern der Niederlande 3 Millionen Migrantinnen und Migranten, davon 1,6 Millionen „nicht-westliche“ und 1,4 Millionen „westliche Migranten“.⁵ Das heißt, dass jeder zehnte Einwohner ein „nicht-

² *Centraal Bureau voor de Statistiek* (Hrsg.), *Nederland langs de Europese meetlat*, 2004:8 (erhältlich unter www.cbs.nl)

³ *David Coleman & Joops Garssen*, *The Netherlands: paradigm or exception in Western Europe's demography?*, in: *Demographic Research* 7/12, 2002: 437.

⁴ Ebd.

⁵ *Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS)* www.cbs.nl/nl/publicaties/artikelen/maatschappij/bevolking/b52j03011-017.pdf, 05.05.04. In der Kategorie „nicht-westliche Migranten“ summiert die CBS Menschen aus der Türkei, Afrika, Lateinamerika und Asien. Menschen aus Japan und Indonesien allerdings werden aufgrund ihrer sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Stellung zu den „westlichen Migranten“ gezählt. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um Menschen aus dem früheren Nie-

westlicher Migrant“ und knapp jeder zehnte ein „westlicher Migrant“ ist. Vor allem die Zahl der nicht-westlichen Migrantinnen und Migranten ist steigend. Innerhalb von dreißig Jahren hat sich die Anzahl der Migranten nahezu verdreifacht, die Anzahl der nicht-westlichen Migranten hat sich im selben Zeitraum aber verzehnfacht. Insgesamt wuchs die Bevölkerung in diesen dreißig Jahren um 3 Millionen, davon fällt auf die nicht-westlichen Migranten etwa die Hälfte.⁶ Zwischen 1995 und 2003 verursachten die nicht-westlichen Migranten zwei Drittel des Bevölkerungswachstums. Viele Migranten leben in den größeren Städten. Ein Drittel der Bevölkerung Amsterdams besteht aus Migrantinnen und Migranten.

Das niederländische zentrale Statistikbüro (CBS) zählt alle Menschen, die mindestens ein im Ausland geborenes Elternteil haben, als allochthon, also ausländischer Herkunft. Man kann die niederländische Staatsbürgerschaft haben und trotzdem in dieser Statistik als allochthon geführt werden. In diesem Aufsatz werden die allgemeineren Bezeichnungen „Migrantinnen“ und „Migranten“ verwendet, auch wenn die statistischen Daten über „Allochthone“ benutzt werden. Die CBS unterscheidet auch zwischen westlichen und nicht-westlichen Migranten. Wegen der Annahme, dass die westlichen Migranten den niederländischen Einheimischen (Autochthonen) ähneln, entschied die CBS, Japaner und Indonesier als westliche Migranten zu zählen.

Die größte Gruppe der westlichen Migrantinnen und Migranten bilden Deutsche und Menschen aus dem früheren Niederländisch-Ostindien bzw. Indonesien.

Unter den nicht-westlichen Migranten sind die „klassischen“ oder „alten allochthonen“ Gruppen: Türken, Marokkaner, Surinamer und Antillaner. In jüngerer Zeit zeigen andere Gruppen eine hohe Wachstumsrate. Diese „neuen Allochthonen“ kommen aus Staaten wie Irak, Afghanistan, Iran, China und Somalia. Die nicht-westlichen Migrantinnen und Migranten sind eine junge Altersgruppe: vier von zehn sind jünger als zwanzig Jahre.

Bis zum Zweiten Weltkrieg war die Migration in die Niederlande sehr begrenzt. Die ersten Migrantengruppen nach dem Zweiten Welt-

derländisch-Ostindien und um Bedienstete japanischer Unternehmen sowie deren Familien.

⁶ CBS, ebd.

krieg kamen hauptsächlich aus den früheren niederländischen Kolonien im Osten: Molukker (oder Ambonesen), Niederländer und Chinesen aus Niederländisch-Ostindien und (nach 1962) Papuas.

Während der 1960er Jahre kamen viele Arbeiter aus dem südlichen Europa: Spanier, Italiener und Jugoslawen (Arbeitsmigration). Viele von ihnen kehrten wieder nach Hause zurück.

Arbeiter, die einige Zeit später aus der Türkei und Marokko rekrutiert worden waren, blieben dagegen oft und holten ihre Familienmitglieder nach (Familien vereinigende Migration). Viele der Türken und Marokkaner der zweiten Generation wählen ihre Partner immer noch aus ihrem Herkunftsland (Familien formende Migration).

Menschen aus Surinam und von den Antillen kamen zuerst für eine befristete Zeit zum Studieren, aber immer mehr entschieden sich zu bleiben. Etwa zu der Zeit, als Surinam seine Unabhängigkeit erhielt (1975), richtete ein größerer Strom von Surinamern seinen bleibenden Wohnsitz in den Niederlanden ein.

Bis Anfang der 1970er Jahre war es nicht für nötig gehalten worden, über die multikulturellen Aspekte der Gesellschaft nachzudenken.⁷ Der größte Teil der Migrantinnen und Migranten aus den früheren Kolonien war mit der niederländischen Sprache und Kultur vertraut, während von den „Gastarbeitern“ erwartet wurde, dass sie nur vorübergehend bleiben würden. Dieses geordnete Bild änderte sich in den 1970ern. Zusätzlich zu den schon erwähnten Gruppen kamen viele Flüchtlinge aus Lateinamerika, Asien und Afrika (Asylmigration) und gaben der Diskussion um eine neue multikulturelle Gesellschaft Auftrieb. Viele „Autochthone“ sehen nun die „Allochthonen“ als Gefahr für ihre eigene Position auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt. Das spektakuläre Wachstum der Zahl der Asylsuchenden in den 1990ern, verbunden mit Entwicklungen innerhalb der Europäischen Union (Schengen-Abkommen), hat zu einem immer restriktiveren politischen Kurs der Regierung geführt. Es wird nun zwischen politischen und ökonomischen Flüchtlingen unterschieden. Nur die politischen Flüchtlinge werden als „echte Flüchtlinge“ angesehen. Die Regierung legt großes Gewicht auf die Integration der Migrantinnen und Migranten und schärft fortwährend die Regeln für Migration. Verschiedene Datenbanken mit persönlichen Informationen werden ver-

⁷ *Sjaak van 't Kruis*, Geboren in Sion. De relatie tussen de Samen op Weg-kerken, de migrantenkerken en organisaties van christelijke migranten, Utrecht 2001: 27.

bunden, um das Auffinden sogenannter „Illegaler“ zu ermöglichen. Betrug mit Dokumenten ist zur gravierenden Straftat geworden. Durch diese Politik unterstützt die Regierung in Wahrheit den aufkeimenden Nationalismus und die wachsende Xenophobie.⁸

Migrationskirchen

Das niederländische zentrale Statistikbüro macht keine Aufzeichnungen über den religiösen Hintergrund von Migrantinnen und Migranten. Dennoch ist vor allem der großen Zahl von Muslimen eine starke Aufmerksamkeit gewidmet worden. Von der Tatsache, dass unter den neueren Migrantinnen und Migranten auch viele Christinnen und Christen sind, wurde kaum Notiz genommen. Kathleen Ferrier schätzte 2002 eine Zahl von 800.000 migrierten Christen, die Mehrheit davon waren römisch-katholisch.⁹ Diese Schätzung scheint ziemlich hoch gegriffen zu sein.

Atze van den Broek zeichnete 2003 343 Migrationskirchen auf, von denen 182 afrikanisch waren. Eine große Anzahl dieser Kirchen besteht aus mehreren Gemeinden und Sprengeln. Wenn diese Gemeinden und Sprengel mitgezählt werden, kommt man auf eine Gesamtzahl von 624, darunter 105 katholische Versammlungsorte. Van den Broeks Zahlen beinhalten nicht die niederländisch sprechenden Migrationskirchen wie z. B. die surinamischen, antillischen und indonesischen Kirchen. Er zählte 75 Sprachen, die in den Migrationskirchen gesprochen wurden.

Römisch-katholische Migrantinnen und Migranten stellen eine spezielle Gruppe dar, da sie keine Migrationskirchen gründen. Aus Sicht der einen universellen römisch-katholischen Kirche gehören Migrantinnen und Migranten automatisch zur lokalen Parochie. Die römisch-katholische Kirche zielt auf die Integration aller katholischen Migranten in die niederländische Kirche. In einer Reihe von Städten sind spezielle Gemeinden für Migrantinnen und Migranten gegründet

⁸ J. A. B. Jongeneel, R. Budiman, J. J. Visser, *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland. Een geschiedenis in wording*, Zoetermeer 1996: 38.

⁹ Kathleen Ferrier, *Migrantenkerken. Om vertrouwen en aanvaarding*, Kampen 2002: 30.

worden, was aber als vorübergehende Maßnahme angesehen wird.¹⁰ In den großen Städten gibt es surinamische und antillische Gemeinden. In Rotterdam befindet sich eine große portugiesisch sprechende Cap Verdische Gemeinde (5.000 Mitglieder). Es gibt ethnische Gemeinden (vietnamesische, indonesische, japanische, koreanische, srilankanische, polnische, kroatische und italienische), aber auch nach Sprachen organisierte Versammlungen, wo unterschiedliche ethnische Gruppen sich gemeinsam versammeln (englisch-, französisch-, portugiesisch- und spanischsprachige).¹¹ Oft werden diese Gemeinden von einem ausländischen Priester oder früheren Missionar geleitet, der die jeweilige Sprache spricht. In den 105 katholischen Versammlungsorten, die van den Broek identifiziert hat, werden 27 verschiedene Sprachen gesprochen.¹²

Eine Kategorisierung kann helfen, die verschiedenen Migrationskirchen außerhalb der römisch-katholischen Gemeinden zu identifizieren. Für die deutsche Situation hat Claudia Währisch-Oblau vier verschiedene Typen vorgeschlagen:

1. Etablierte denominationelle Gemeinden (established/denominational congregations)
2. Gemeinden klassischer Missionskirchen (traditional missionary/denominational congregations)
3. Gemeinden die einer überseeischen Mutterkirche angeschlossen sind (reverse missionary/denominational congregations)
4. Unabhängige, nichtdenominationelle Gemeinden (independent missionary/non-denominational congregations)¹³

Zur Beschreibung der niederländischen Situation können die Migrationskirchen am besten in historische und neuere Migrationskirchen aufgeteilt werden.

¹⁰ *Kruis*, Geboren: 29; *Ferrier*, Migrantenkerken: 30–31; *Judith Maaskant*, Afrika en Katholiek in Rotterdam: waar kerk je dan?, Nijmegen 1999.

¹¹ *Jongeneel et al.*, Gemeenschapsvorming: 44–49.

¹² *Atze van den Broek*, An introduction to the historical and new migrant churches in the Netherlands, unveröff. Manuskript für das Symposium „Non-Western Pentecostalism in the Netherlands“, Amsterdam 2003.

¹³ *Claudia Währisch-Oblau*, From Reverse to Common Mission ... We Hope, *International Review of Mission* 89, 2000: 467–483. Der Artikel bezieht sich auf protestantische Migrationskirchen im Rhein-Ruhr-Gebiet.

Historische Migrationskirchen

Die Mehrheit der Mitglieder historischer Migrationskirchen kommt aus Ländern, die eine geschichtliche Beziehung mit den Niederlanden haben, größtenteils aus früheren Kolonien. Dies sind Kirchen aus Indonesien, den Molukken, Surinam und den niederländischen Antillen. Die Mitglieder dieser Kirchen sind mit der niederländischen Sprache und Kultur vertraut. Manche der historischen Migrationskirchen erklären sich solidarisch mit den neueren Migrationskirchen. Die Eglise Wallone (wallonische Kirche) existiert seit mehr als 400 Jahren in den Niederlanden, hat aber ihre Sprache und Kultur als die wallonische Abteilung der niederländischen reformierten Kirche bewahrt. Heute meint sie, dass sie für die französischsprachigen Migrationskirchen von Bedeutung sein könnte.¹⁴

Indonesische und molukkische Kirchen

Von 1946–58 kamen etwa 290.000 Migrantinnen und Migranten aus dem Gebiet des früheren Niederländisch-Ostindien. Sie waren niederländischer, niederländisch-indonesischer, chinesischer, molukkischer und nach 1962 auch papuanischer Herkunft. Außer bei den Molukken verlief die Integration ziemlich reibungslos. Viele waren protestantisch und wurden Mitglieder der niederländischen reformierten Kirche, andere schlossen sich der römisch-katholischen Kirche oder Pfingstkirchen an. Der bereits existierende Verband indonesischer Christen PERKI (Persekutuan Kristen Indonesia di Nederland) entwickelte sich zu einer ökumenischen Gemeinschaft, die das indonesische Erbe pflegt. Obwohl er selbst keine Kirche ist, organisiert er zweisprachige Gottesdienste in fünf Städten. Die indonesische christliche Kirche GKIN (Geredja Kristen Indonesia Nederland) wurde 1985 gegründet. Ursprünglich eine chinesische Kirche, entwickelte sich die GKIN zu einer multiethnischen Gemeinde. Die Kirche gehört zur reformierten Tradition und zählt 600 registrierte Mitglieder. Regelmäßig werden Gottesdienste an acht Orten gehalten.

Die molukkische Gemeinschaft besteht aus 4.000 Soldaten und deren Familien. Ihr Aufenthalt in den Niederlanden sollte befristet sein

¹⁴ Ferrier, Migrantenkerken: 36.

und ihre Integration in die niederländische Gesellschaft wurde nicht gefördert. Anders als die indonesischen Christen schlossen sich die molukkischen Christen (90 % von ihnen waren protestantisch) nicht der niederländischen reformierten Kirche an. Die Molukkische evangelische Kirche GIM (Geredja Indjili Maluku) wurde 1952 gegründet, nachdem der Wunsch, ein Übersee-Zweig der Molukkischen Protestantischen Kirche zu werden, von der Mutterkirche abgewiesen worden war.¹⁵ Erst nach gewalttätigen Aktionen, wie die Entführung eines Zuges durch junge molukkische Radikale in den 1970ern, begannen die niederländischen protestantischen Kirchen einen Dialog mit der GIM. In den 1990ern hat die GIM eine offizielle Beziehung zur Mutterkirche hergestellt. Sie umfasst 65 Gemeinden und 25.000 Mitglieder. Es gibt mindestens 17 andere Gruppen molukkischer Kirchen. Insgesamt haben die molukkischen protestantischen Kirchen 35.000 Mitglieder. Seit 1999 hat es gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen auf Ambon gegeben. Die Molukker gründeten Organisationen für humanitäre Hilfe, in denen muslimische, römisch-katholische und protestantische Gemeinschaften zusammenarbeiten.

Pfingstliche Indonesier

Unter den Migranten aus den Gebieten des früheren Niederländisch-Ostindien waren auch pfingstliche Gläubige. Sie zogen es oft vor, ihre eigenen Gemeinden zu gründen, anstatt sich den schon bestehenden pfingstlichen Versammlungen anzuschließen. Es entstanden fünf nationale Organisationen:

1. Christelijke Gemeenschap De Pinksterbeweging (Christliche Gemeinschaft, die Pfingstbewegung), verbunden mit der Mutterkirche in Indonesien, der Gereja Gerakan Pentekosta.
2. Bethel Pentecostal Temple Fellowship Netherlands, angegliedert an die Mutterkirche Bethel Pentecostal Temple in Seattle (Washington, USA) und in Kontakt mit der Gereja Pentekosta di Indonesia.

¹⁵ Die Molukker in den Niederlanden unterstützten die Süd-Mollukische Republik, während die molukkische protestantische Kirche die Republik Indonesien unterstützte. Die Trennung von der Mutterkirche war eine bittere Erfahrung. *Ferrier, Migrantenkerken*: 55.

3. Bethel Pentecostal Church Netherlands, mit Tochtergemeinden in Ghana, Nigeria, Sambia und den Philippinen.

4. Bethel Fellowship Netherlands.

5. Volle Evangelie Bethel Kerk (Kirche des vollen Evangeliums, Bethel). Dem Beispiel ihrer Mutterkirche in Indonesien (Gereja Bethel Indonesia) folgend, gliederte sie sich der Church of God (Cleveland) an.

Neben diesen fünf nationalen Organisationen, die Gottesdienste in niederländischer Sprache abhalten, wurde eine Reihe von unabhängigen Pfingstkirchen mit zweisprachigen Gottesdiensten gegründet. Ein Beispiel dafür ist die Gereja Kristen Perjanjian Baru Air Hidup (Christliche Kirche des neuen Bundes, lebendiges Wasser), die 1991 von John Tan mit Gemeinden in Zwolle, Amsterdam und Rotterdam gegründet wurde. Insgesamt gibt es etwa 50 indonesische Pfingstgemeinden mit 6.000 Mitgliedern.

Surinamische und Antillische Kirchen

Von den fast 320.000 Surinamern in den Niederlanden (verglichen mit 450.000 in Surinam!) könnte man aufgrund von Statistiken vermuten, dass etwa 80.000 protestantisch und weitere 74.000 römisch-katholisch seien. Die Anzahl der Mitglieder der reformierten oder katholischen Kirche ist aber viel kleiner. Hesdie Zamuël, ein surinamischer Theologe, erklärt: „Dieses Land regt nicht dazu an, zur Kirche zu gehen.“¹⁶ Die Surinamer mögen demnach keine „langweiligen“ Gottesdienste, stattdessen schließen sie sich lieber der singenden „Evangelische Broedergemeente“ (Brüdergemeinde) oder den Pfingstkirchen an. Die Brüdergemeinde war eine sehr kleine Kirche in den Niederlanden, aber die größte protestantische Kirche in Surinam. Mit der Immigration der Surinamer hat diese Kirche ein spektakuläres Wachstum erlebt und zugleich eine Wandlung von einer weißen zu einer hauptsächlich nicht-weißen Kirche. Die meisten der 15.000 registrierten Mitglieder in sieben Gemeinden sind aus Surinam. Diese Kirche war

¹⁶ Hesdie Zamuël, „Dit land stimuleert je niet om naar de kerk te gaan“ *Wereld en Zending* 22/2, 1993: 28.

eine der Initiatorinnen zur Gründung eines Podiums für die Migrationskirchen.

Viele andere Surinamer schlossen sich den bestehenden Pfingstkirchen an oder gründeten neue. Die größte Pfingstkirche der Niederlande, „Maranatha Ministries“ in Amsterdam, setzt sich hauptsächlich aus Surinamern und Antillanern zusammen. Dennoch will ihr Pastor Stanley Hofwijks nicht, dass seine Kirche als Migrationskirche bezeichnet wird.

Neuere Migrationskirchen

Die vielen größtenteils in den letzten zwanzig Jahren gegründeten „neuen“ Migrationskirchen kommen aus aller Welt. Ihr Wachstum ist spektakulär. Die Mitglieder dieser Kirchen sind normalerweise (noch) nicht vertraut mit der niederländischen Sprache und Kultur. Wir folgen hier der Kategorisierung von Ferrier in drei Typen¹⁷, zu denen wir einen vierten Typ hinzufügen, was insgesamt der o. g. Kategorisierung von Währisch-Oblau ähnelt:

Etablierte ökumenische Migrationskirchen

Diese Migrationskirchen gehören zu den etablierten ökumenischen Kirchen. Das sind Kirchen der orthodoxen Tradition, russisch-, serbisch-, griechisch-, syrisch- und äthiopisch-orthodox, armenisch-apostolisch, und Kirchen der protestantischen Tradition, wie die Scots International Church. Ein Teil dieser Gemeinden wurde in Kooperation oder im Einverständnis mit den niederländischen Kirchen gegründet und ist auf eine spezielle Zielgruppe fokussiert, z. B. die norwegische und die finnische Seemannskirche in Rotterdam.

¹⁷ Ferrier, Migrantenkerken: 37–39. Afe Adogame zählt drei Typen von afrikanischen religiösen Gruppen in Europa: 1. Tochtergemeinden von Mutterkirchen mit Sitz in Afrika; 2. Kirchen mit Sitz in Europa, die aber die Intention haben, Tochtergemeinden in Afrika und andernorts zu gründen; 3. interdenominationale Gruppen oder para-kirchliche Organisationen. Afe Adogame, *The Quest for Space in the Global Spiritual Marketplace. African Religions in Europe*, *International Review of Mission* 89, 2000: 400.

Mitglieder dieser Kirchen haben normalerweise einen gesicherten Aufenthaltsstatus. Die Pastoren sind akademisch gebildet, werden von ihren niederländischen Kollegen vollständig akzeptiert und haben keine Probleme, eine Arbeitserlaubnis zu erhalten.

„Reverse mission“ Migrationskirchen

Hierbei handelt es sich um Migrationskirchen, die mit einer Mutterkirche im Herkunftsland verbunden sind. Sie sind Teil einer Mission aus dem Herkunftsland in den Westen und verfügen über ein eigenes internationales Netzwerk. Sie haben normalerweise keine Verbindungen zu den ökumenischen Netzwerken in den Niederlanden und sind dort deshalb wenig bekannt. Afrikanische Beispiele sind die Kimbanguisten, die Church of Pentecost, Resurrection Power and Living Bead Ministries, aber auch einige koreanischen Kirchen im Ergebnis koreanischer Mission, ähnlich wie die japanische Christian Fellowship Kirche. Die Sozialstruktur der Mitglieder dieser Kirchen variiert von Angestellten der Mittelklasse über Arbeiter bis hin zu Asylsuchenden. Die Pastoren sprechen oft kein Niederländisch und haben u. U. Probleme mit der Arbeitserlaubnis.

Unabhängige Migrationskirchen

Diese Kirchen wurden von Migrantinnen und Migranten als unabhängige Kirchen gegründet, normalerweise durch eine charismatische Gestalt. Sie haben nur geringe finanzielle Stabilität. Die Pastoren besitzen in der Regel keine formelle theologische Bildung. Viele haben einen Ruf durch Gott erlebt und manche haben für einige Monate eine Bibelschule besucht. Eine Arbeitserlaubnis zu erhalten, ist für sie schwierig. Beispiele dieser Kirchen sind: Everlasting Salvation Ministries, House of Fellowship International, Acts Revival Church International, True Teachings of Christ's Temple etc.¹⁸ Diese Kirchen haben oft ein eigenes internationales Netzwerk. Wenn sie wachsen, gründen sie Tochtergemeinden in anderen Städten und benachbarten Ländern, manchmal sogar in ihren Herkunftsländern. In dieser Phase

¹⁸ Ebd.: 39–41.

erweitern sie oft ihren Namen um Attribute wie „International“, „Worldwide“ oder „Global“. Von diesem Moment an können sie auch als denominationelle Kirche angesehen werden. Die unabhängigen Migrationskirchen spalten sich häufig, aber das wird nicht immer negativ bewertet. Unter afrikanischen Christen kann eine Spaltung auch als Ausdruck für Kraft und Wachstum gesehen werden.¹⁹ Unabhängige Kirchen variieren stark hinsichtlich ihrer Mitgliedschaft. Viele finden es wichtig, bei der Handelskammer registriert zu sein, was ihnen einen gewissen Status verleiht.

Denominationelle Migrationskirchen

Dabei handelt es sich um unabhängige Migrationskirchen, die sich zu einer eigenen Denomination entwickelt haben, aber auch um Migrationskirchen, die von Anfang an einer Denomination zugehörig waren, die mit der in ihrem Heimatland verwandt ist. Ein gutes Beispiel sind die Assemblies of God. Eine Anzahl von Migrantinnen und Migranten aus Afrika und Lateinamerika gehörten zu dieser Kirche und gründeten in den Niederlanden eine Migrationskirche der Assemblies of God. Sie sind Mitglied der niederländischen Schwesterorganisation und halten oft Kontakt zu den Assemblies of God in ihrem Herkunftsland sowie in den USA. Beispiele sind El Elcuentro Con Dios, Covenant World International Ministries, Glad Tidings Assemblies of God. Die niederländische Verenigde Pinkster- en Evangeliegemeenten (Vereinigte Pfingst- und Evangeliumsgemeinden) nahm die Assemblies of God als Mitglied auf und formte einen speziellen internationalen Bereich, um alle Migrationskirchen zu unterstützen.

Mit Ausnahme der Kirchen des ersten Typs sind wahrscheinlich alle diese Kirchen nicht-westlich, die afrikanischen Kirchen bilden unter ihnen eine wichtige Gruppe. Viele der Kirchen des zweiten Typs und fast alle Kirchen des dritten und vierten Typs sind pfingstliche, charismatische oder spirituelle Kirchen. Sie besitzen einen großen missionarischen Eifer, auch für Evangelisation außerhalb ihrer eigenen Sprache oder Kultur. Obwohl sie versuchen, Missionare für das niederländische Volk zu sein, reagieren die Niederländer nicht auf ihre Bemühungen. Viele ihrer Mitglieder sind Asylsuchende, Flüchtlinge

¹⁹ Ebd.: 39.

ohne legalen Aufenthaltstatus oder sogenannte Wirtschaftsmigranten. Wenn sie Arbeit haben, so sind es die sogenannten Drei-D-Jobs: „dirty“, „difficult“ und „dangerous“.²⁰

Missionarische Aktivitäten der Migrationskirchen

In einem Artikel über Mission der Migrationskirchen Europas betont der Missionswissenschaftler Jan Jongeneel, dass nicht alle Migrationskirchen missionarisch aktiv sind.²¹ Wenigstens zwei Gruppen geben missionarischen Aktivitäten keine Priorität. Erstens die Migrationskirchen, die ihren Ursprung in islamischen Ländern oder Ländern ohne religiöse Freiheit haben. Sie wollen hauptsächlich das kirchliche Leben aus ihrem Mutterland weiterführen. Manchmal haben diese Gläubigen Angst, dass missionarische Aktivitäten in Europa Repressionen gegen Familienangehörige zu Hause zur Folge haben könnten. Sie wissen, dass der Geheimdienst ihres Mutterlandes auch in Europa präsent ist. Die zweite Gruppe besteht aus Christen aus stark säkularisierten, nicht-westlichen Ländern wie Uruguay und Singapur. Genau wie die europäischen etablierten Kirchen akzeptieren sie die Säkularisierung als gegeben. Deshalb entwickeln sie eher eine Strategie des Überlebens als ein missionarisches Programm. Die Mehrzahl der Migrationskirchen ist allerdings missionarisch aktiv. Für einige von ihnen ist die Mission begrenzt auf die eigene Sprach- und Kulturgruppe, während andere bewusst den säkularisierten Westen zu bekehren versuchen. In dieser sogenannten „reverse mission“ nehmen die afrikanischen Christen die führende Position ein.²²

Christliche Migrantinnen und Migranten im Verhältnis zu den niederländischen Kirchen und zur niederländischen Gesellschaft

Anfangs wurde den neueren Migrationskirchen von Seiten der etablierten Kirchen keine Aufmerksamkeit geschenkt. Von christlichen

²⁰ Ebd.: 40.

²¹ J. A. B. Jongeneel, De missie van migrantenkerken in Europa, *Wereld en Zending* 33, 2004: 63–69.

²² Ebd.: 69.

Migrantinnen und Migranten wurde einfach erwartet, dass sie sich den bereits existierenden Kirchen anschließen. Wie bereits erwähnt, ließ die römisch-katholische Kirche in einigen Fällen die Gründung spezieller Gemeinden für Migrantinnen und Migranten zu.²³ Erst in den letzten zehn Jahren wurden die niederländischen Kirchen nach und nach auf die Migrationskirchen aufmerksam. Aufgrund einer Initiative des Hendrik-Kraemer-Instituts wurde die erste Konferenz mit Repräsentanten nicht-westlicher Migrationskirchen im November 1992 in Oegstgeest abgehalten. Dies war die Gründungsveranstaltung für ein Podium nicht einheimischer Kirchen. Außerdem führte sie zur Veröffentlichung einer ausführlichen Untersuchung der Migrationskirchen, die von J. A. B. Jongeneel, R. Budiman und J. J. Visser herausgegeben wurde.²⁴ Im Jahr 2002 erschien eine aktualisierte Studie über Migrationskirchen von Kathleen Ferrier, der damaligen Koordinatorin von SKIN.²⁵

SKIN

Das Podium der nicht einheimischen Kirchen wurde 1997 offiziell in SKIN umbenannt (Samen Kerk in Nederland, gemeinsam Kirche in den Niederlanden). Das englische Wort „skin“ wurde als passend angesehen, da unsere Hautfarbe teilweise immer noch unsere Stellung innerhalb der Gesellschaft festlegt. Der Auftrag von SKIN ist es, für Kooperation zwischen den Migrationskirchen zu sorgen, damit sie auf ihre eigene Art und Weise innerhalb der niederländischen Gesellschaft ganz Kirche sein können. Ganz konkret suchen die Migrationskirchen nach praktischer Hilfe beim Auffinden von Räumlichkeiten für ihre Gottesdienste, Beschaffung der Registrierung und Kennenlernen der Regeln und Gesetze der niederländischen Gesellschaft. SKIN wird durch die Vereinigten Protestantischen Kirchen finanziell unterstützt und ist zum sichtbarsten Repräsentanten der Migrationskirchen und ihrer Organisationen geworden. Die gegenwärtig 54 Mitgliedskirchen und -verbände repräsentieren 65.000 Mitglieder.

²³ *Kruis*, Geboren: 29.

²⁴ *Jongeneel*, Gemeenschapsvorming.

²⁵ *Ferrier*, Migrantenkerken.

Andere Organisationen der neueren Migrationskirchen sind GATE (Gift from Africa to Europe), die mit der Allianz protestantischer Kirchen (Alliance of Evangelical Churches) in Afrika assoziiert ist, und der Council of Pentecostal Churches mit Sitz in Amsterdam.

*Engagement der etablierten Kirchen für die neueren
Migrationskirchen*

Seit 1989 ist der niederländische Pastor der presbyterianischen Kirche von Ghana, Atze van den Broek, Flüchtlingspastor des Kirchenrates von Amsterdam. Er führt eine Liste über Gottesdiensträume, Sprachen und Zahlen der Migrationskirchen. Die „Cura Migratorum“ koordiniert die Migrantengemeinden innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Die Stiftung SOFAK (Stichting Ondersteunendsfonds Allochtone Kerken, Stiftung Unterstützungsfond allochthoner Kirchen) sponsert in kleinem Maße Migrationspastoren und -kirchen. Die Stiftung Gave (Gabe) verbindet Migrantinnen und Migranten kurz nach ihrer Ankunft im Land mit den niederländischen Kirchen. Sjaak van't Kruis wurde vom Nationalen Servicezentrum der Vereinigten Protestantischen Kirche zum Koordinator für die Migrationskirchen ernannt. Das Zentrum für Bildung und Glauben der Vereinigten Protestantischen Kirche, De Schinkel, arbeitet mit Migrationskirchen in Amsterdam zusammen. Sie helfen mit niederländischem Sprachunterricht, beim Auffinden von Räumlichkeiten für Gemeindeversammlungen und sie organisieren Ausflüge zu Migrationskirchen. In Amsterdam gibt es 170 Migrationskirchen, etwa die Hälfte von ihnen in Bijlmer. Die Frage der Räumlichkeiten ist ein großes Problem. Eine Umfrage ergab eine Liste von 130 Migrationskirchen, die auf der Suche nach Räumen sind, und nur 34 zur Verfügung stehende Räume.²⁶ Als Bijlmer vor 40 Jahren entworfen wurde, waren keine Kirchenbauten vorgesehen. Die zwei existierenden Gebäude sind komplett ausgebucht. Parkhäuser erheben hohe Gebühren. Im Mai 2004 ist ein Projekt ins Leben gerufen worden, das 7 Millionen Euro sammeln soll, um drei Gebäude für 45 Migrationskirchen in Bijlmer zu errichten.²⁷

²⁶ Erika Feenstra, Kerken (z)onder dak, *Kerkinformatie*, 2003.

²⁷ Bijlmerkerk: geef ze de ruimte, *Stichting De Bijlmerkerk*, www.bijlmerkerk.nl.

Die niederländische Gesellschaft und neuere Migrationskirchen

In einer Studie über die Beziehungen zwischen den protestantischen Kirchen und den Migrationskirchen behauptet Sjaak van 't Kruis, dass die multikulturelle Gesellschaft nicht existiert. Er sieht die niederländische Gesellschaft als eine multiethnische Gesellschaft, in der verschiedene Gruppen jeweils für sich leben. Van 't Kruis nimmt dabei die Immigrantinnen und Immigranten selbst in den Blick, die, um in dieser Gesellschaft zu überleben, sich nur innerhalb ihrer jeweiligen Gruppen bewegen. Darüber hinaus benennt er als Merkmal der niederländischen Gesellschaft die Tendenz zur Segmentierung. Van 't Kruis schließt daraus, dass „bis heute das Wort ‚multikulturell‘ nur das Vorhandensein verschiedener Kulturen bedeutet, ohne dass es eine Spur von Zusammengehörigkeit gibt“.²⁸ Nach Jos de Beus, Professor für Sozialwissenschaften, bedeutet die so genannte Toleranz der niederländischen Gesellschaft letztlich Indifferenz, was sich in Äußerungen zeigt wie: „Ich akzeptiere jeden Lebensstil, vorausgesetzt er macht mir keinen Ärger“.²⁹ Gerrie ter Haar, Professorin für Sozialwissenschaften, hat einmal konstatiert, dass „Apartheid“ nicht zufällig ein niederländisches Wort ist.³⁰ Kathleen Ferrier, die ehemalige Koordinatorin von SKIN, sieht im Mangel an Interesse für den Anderen/die Andere ein Hauptproblem. Sie bezieht sich hierbei auf die Schattenseite der Säkularisation. Holland ist eins der am meisten säkularisierten Länder Westeuropas. Religion ist aus dem öffentlichen Leben verschwunden. Für Migrantinnen und Migranten hingegen spielt Religion eine wichtige Rolle in ihrem täglichen Leben. Ferrier stellt fest, dass „durch die Nichtbeachtung der sozialen Bedeutung von Religion die Regierung zu kurz greift, Integration behindert, wir nebeneinander her leben und das Misstrauen unter uns wächst.“³¹

Nach Patrick Kalilombe kommen Migrantinnen und Migranten oft mit unrealistischen Erwartungen.³² Afrikanerinnen und Afrikaner nehmen an, dass die ihnen bekannte Gastfreundschaft ein allgemeiner

²⁸ *Kruis*, Geboren: 27.

²⁹ Ebd.

³⁰ *Kathleen Ferrier*, *Religie in ontwikkeling*, Lecture for Cordaid, 16. Januar 2002, www.kathleenferrier.nl/docs/lezing3-religie_in_ontwikkeling.htm

³¹ Ebd.

³² *Patrick Kalilombe*, *De Afrikaanse diaspora in Europa: een persoonlijke beschouwing*, *Wereld en Zending* 21, 1992: 71–79.

Brauch ist. Wenn sie nach Europa kommen, erwarten sie einen freundlichen Empfang und besondere Beachtung, so wie Weiße es bei ihren Besuchen in Afrika erfuhren. Sie lernen schnell, dass sie als Betrüger gesehen werden, gegen die alle Vorsicht gerichtet sind. Der reiche Westen ist eine harte Welt für Außenseiter. Es ist ein Kampf ums Überleben.

Junge Afrikanerinnen und Afrikaner sehen Europa als das Land, wo Milch und Honig fließen. Sie meinen: „Vor Jahren kam der weiße Mann als Wirtschaftsmigrant nach Afrika und anderswohin. Nun sind wir an der Reihe, in sein Land zu gehen.“³³ Sie verkaufen alles was sie haben, um ein Flugticket zu kaufen. Schon bald aber zerbrechen ihre Träume, wenn sie von Immigrationsbeamten an den westlichen Flughäfen verhört werden. Im Gefängnis Alkmaar verbringen viele der so genannten „illegalen“ Einwanderer ihren letzten Tag in den Niederlanden. An der Gefängnismauer steht geschrieben: „Der Boulevard der zerbrochenen Träume“.

Wie sehr Menschen ohne Papiere in Angst und Unsicherheit leben, illustriert das folgende Zitat:

„Wenn wir in die Stadt gehen, haben wir nichts dabei, was unsere Identität preisgeben könnte. Wir sind wandelnde Enzyklopädien von Telefonnummern, Adressen und anderer persönlicher Daten von uns und von anderen geworden. Denn das ist es, wonach die Polizei sucht, wenn sie uns aufgreift.“³⁴

Zur sozialen Funktion von Migrationskirchen

Migrationskirchen haben eine wichtige soziale Funktion. Menschen in Not erwarten kirchliche Hilfe, selbst wenn sie sonst nicht zur Kirche gehen. Täglich ist der Pastor mit den Problemen der Migrantinnen und Migranten konfrontiert: Suizid, mentale Probleme, keine Aufenthaltsberechtigung, keine Arbeitserlaubnis und kein Geld, um sich Essen zu kaufen. Kirchen sind die wichtigsten Orte der Hoffnung. Für Migrantinnen und Migranten ist die Kirche ein Zuhause. Viele Obdachlose

³³ J. Amoako-Aduesi, Droombreuk. Een rapportage over Afrikanen in Amsterdam, *Wereld en Zending* 22, 1993: 13–20. „Arbeit im Boulevard der zerbrochenen Träume“ heißt der Report, den Pater J. Amoako-Aduesi über die Aktivitäten der katholischen Afrikaner-Seelsorge in Amsterdam geschrieben hat.

³⁴ Ebd.: 17.

schlafen hier. Sie ist auch ihr Restaurant, wo die Armen ihr tägliches Brot bekommen. Viele der Mitglieder sind „papierlos“. Pastor Tom Marfo weigert sich, den Begriff „illegal“ zu gebrauchen, denn kein Geschöpf Gottes ist illegal. Dieser Begriff entmenschlicht und stigmatisiert Menschen ohne Papiere als Kriminelle. „Es ist keine Straftat, illegal zu sein.“ Die Kirche hilft vielen Arbeitslosen bei der Arbeitssuche. Manchmal gibt es aufgrund fehlender Papiere nur so genannte „Schwarzarbeit“. Wenn jemand einen Job findet, jubeln die Kirchenmitglieder. „Wir schlagen die Trommeln“, sagt Marfo, auch wenn jemand ein unbenutztes Busticket gefunden hat.³⁵

Die Kirche bietet Computer- und Sprachkurse an, die von einigen öffentlichen Institutionen unterstützt werden. So freut sich die Kirche offensichtlich darüber, dass die Regierung, ohne es zu wissen, Bildung für Menschen ohne Papiere subventioniert!

Im Jahr 1993 kam Tom Marfo aus Ghana in die Niederlande und war schockiert von dem, was er sah:

„Ich sah afrikanische Mädchen in den Straßen, die ihren Körper zum Verkauf anboten. Ich begann nachzuforschen: Sie waren alle Sex-Sklavinnen. Als Eigentum von Kriminellen wurden sie an andere verkauft. Sie wurden schlechter behandelt als Tiere. Sie trauten sich nicht zur Polizei, denn sie hatten keine Papiere. Deshalb organisierte ich eine Kampagne gegen diese moderne Form der Sklaverei.“³⁶

Zwei Jahre später gründete er die Kirche House of Fellowship und initiierte die „Christian Aid & Resources Foundation“, um afrikanische Frauen zu retten, die in die Prostitution gezwungen wurden. Zusammen mit der Kirche unterhält die Stiftung acht Wohnungen in Bijlmer, wo diese Frauen eine Unterkunft erhalten. Im Laufe der letzten Jahre wurden so 350 Frauen gerettet und erhielten Unterstützung, um einen angemessenen Platz in der Gesellschaft zu finden.³⁷ Für seine Verdienste erhielt Marfo 2002 den Marga-Klompje-Preis und den Preis „Held von Amsterdam 2003“, den die Stadt Amsterdam verleiht.

³⁵ Nyke Dijkstra & Wout van Laar, Verslag van een kennismaking met The House of Fellowship, *Amsterdam Zuidoost*, November 2002, www.zendingsraad.nl/verslag%20house%20fellowship.htm.

³⁶ *Reine Wiskerke*, Voorganger in de Bijlmer, *Nederlands Dagblad*, 12.03.04, www.nd.nl/newsite/artikelen/20040312/dinp0720121.xml.

³⁷ *Maarten Vermeulen*, Jonge asielzoekers prooi voor loverboys, *Nederlands Dagblad*, 14.01.04, www.nd.nl/newsite/artikelen/20040114/dinp0140126.xml.

Marfo ist Vorstandsmitglied bei SKIN und war Gründer des Pentecostal Council of Churches (PCC) in Amsterdam Südost, dem ca. 20 Kirchen, überwiegend afrikanischer Herkunft, angehören. Im Jahr 2000 machte der PCC, unterstützt von einigen Rechtsanwälten, auf die ungerechte Politik der Regierung bei der Anerkennung ghanaischer Pässe aufmerksam. In einem internen Rundschreiben hatte die Regierung 1996 über „eine schwarze Liste von fünf Ländern informiert, die bekannt dafür sind, gefälschte Papiere auszustellen. Ganz oben auf der Liste stand Ghana, gefolgt von Nigeria, Indien, Pakistan und der Dominikanischen Republik“.³⁸ Das bedeutet, dass die Identität einer Person nur nach ihrer Überprüfung im Herkunftsland verifiziert werden kann. Diese Maßnahmen wurden als Beleidigung verstanden und als „Angriff auf die Würde und das Selbstvertrauen ghanaischer Menschen“.

Laut Marfo ist ökonomische Gerechtigkeit der einzige Weg, den Zustrom von Einwanderinnen und Einwanderern zu stoppen. Er verweist auf afrikanische Diktatoren, die Milliarden von Dollar gestohlen und auf westliche Konten transferiert haben. Der US-amerikanische Geheimdienst wusste innerhalb von 24 Stunden, wo die Bankkonten der al-Qaeda zu finden sind. „Warum wird nicht alles unternommen, um unser gestohlenen Geld aufzuspüren? Stattdessen müssen wir für 300 Jahre Zinsen zahlen für das Geld, das wir uns vom Westen leihen dürfen.“³⁹

Marfo kämpft gegen den Materialismus, Individualismus und Egoismus der niederländischen Gesellschaft. Er findet es „herzerreißend“ zu sehen, wie die Nation sich abgewendet hat vom Erbe ihrer Vorväter, der Missionare, die das Evangelium in andere Länder brachten. Er kritisiert die Kirchen dafür, dass sie nicht mehr als „moralischer Kompass der Nation“ fungieren.

Im Missionary Quarterly Council (einem Dialog zwischen Missionsorganisationen und Pfingstlern) hat Tom Marfo die Mission der Migrationskirchen in den Niederlanden formuliert:

„Ich glaube, dass der Herr uns hierher geschickt hat, legal und illegal, um Partner mit Euch in der einen Mission Gottes zu sein, um ein-

³⁸ *Rijk van Dijk*, Ghanaian churches in the Netherlands, in: I. van Kessel (Hrsg.), *Merchants, Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*, Amsterdam 2002: 89.

³⁹ *Wiskerke*, Voorganger.

ander in der gemeinsamen Berufung zu unterstützen, Orte der Heilung in der Zerbrochenheit unserer Gesellschaften zu schaffen.“⁴⁰

Schlussfolgerungen

Wie in Deutschland, Belgien, Frankreich und Großbritannien sind Migrationskirchen auch in den Niederlanden präsent, viele von ihnen sind Pfingstkirchen. Insbesondere in den größeren Städten zeigen sie ein erhebliches Wachstum und Vitalität. Viele ihrer Mitglieder leben hier ohne einen gesicherten Aufenthaltsstatus, weil wir gemeinsam beschlossen haben, die Türen der Europäischen Union für Migrantinnen und Migranten außerhalb unserer Grenzen zu verschließen.

Migrantinnen und Migranten kommen oft mit dem Traum von grünen Auen und einem Land, wo Milch und Honig fließen. Während sie in ihren Erwartungen, in unserem Teil der Erde einen materiellen Himmel zu finden, enttäuscht werden, finden sie doch eine Heimat in den Migrationskirchen. Sie sind Orte der Zugehörigkeit und Inseln der Hoffnung inmitten einer stark säkularisierten westlichen Welt. Einer angemessener Unterkunft, Arbeit, medizinischer Versorgung und sozialer Sicherheit beraubt, schreien die „Papierlosen“ in ihrer Not zu Gott. Sie wissen aus Erfahrung, dass es besser ist, auf Gott zu vertrauen als auf die westliche Gesellschaft. So klopfen sie weiter an die Pforte des Himmels.

Migrationskirchen glauben, dass sie der Kirche und der Gesellschaft in den Niederlanden etwas Wertvolles zu geben haben. Diese „Flüchtlingsmissionare“ sind sicher materiell arm, aber sie bringen mit sich ihren „reichen Glauben, den sie durch Erfahrung erworben haben, in ihrer täglichen Abhängigkeit von Gott zum Überleben“.⁴¹ Glücklicherweise entwickeln sich langsam Kontakte zwischen den einheimischen und den zugewanderten Kirchen. Es scheint, dass es hier viel zu lernen und zu geben gibt – von beiden Seiten.

⁴⁰ *Dijkstra*, Verslag.

⁴¹ *Tom Marfo*, *Reverse Mission: The Emerge of the Migrant Churches and their Impact on the Dutch Society*, dem *Missionary Quarterly* vorgelegter Aufsatz, 2002.

Dinge auf Erden um Himmels Willen tun

Aushandlungsprozesse pfingstlicher Identität und die afrikanische religiöse Diaspora in Deutschland*

Afe Adogame

Einleitung

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich Deutschland aus ökonomischen, sozialen und strategischen Gründen zu einem gewissen Maße für Einwanderer geöffnet. Seitdem erfährt dieses Land, als selbsterklärtes „Nichteinwanderungsland“, ohne Zweifel eine zunehmende Transformation und eine systematische Diversifizierung seiner religiösen Landschaft.

Seit den frühen 1960er Jahren rekrutierte Deutschland – ursprünglich als eine zeitlich befristete Maßnahme – bewusst türkische Migranten als Gastarbeiter, um die beachtlichen Defizite in seiner Versorgung mit Arbeitskräften abzdämpfen, die durch verschiedene ökonomische und demographische Faktoren entstanden waren.¹ Diese anfängliche Migranten-Bevölkerung verwandelte sich mit der Zeit, zum Teil durch Familienzusammenführungen, Arbeitskampagnen, Asyl-Anträge und Ketten-Migrationsprozesse verstärkt, in Langzeit- und Dauer-Gemeinschaften.

Heute bilden türkische Staatsbürger die größte Ausländer-Gruppe in Deutschland. Im Jahr 1997 machten sie etwa 29 % der gesamten ausländischen Bevölkerung in Deutschland aus, 1999 waren 2.053.564 türkische Migranten unter der Gesamtzahl von 7.343.591 Ausländern

* Aus dem Englischen übersetzt von Katharina Aue

¹ Die Türkei wurde das dritte Land, das mit Westdeutschland einen Vertrag unterzeichnete, der es der Bundesagentur für Arbeit erlaubte, zeitlich befristet Arbeitskräfte für die deutsche Industrie anzuwerben. Vgl. z. B. *Faruk Sen*, The Historical Situation of Turkish Migrants in Germany, in: *Immigrants and Minorities* 22, 2003: 208–227; *Simon Green*, The Legal Status of Turks in Germany, in: *Immigrants and Minorities* 22, 2003: 228–246.

in Deutschland.² Andere große Gruppen von Ausländern stammen aus der Europäischen Union und den osteuropäischen Staaten, die aus der Sowjetunion hervorgegangen sind.

Afrikanische Immigranten gehören mit einer Bevölkerung von 300.611 zu den Minderheiten unter den Ausländern in Deutschland. Sie machen 4,1 % der Gesamtzahl von Ausländern und 0,4 % der Gesamtbevölkerung in Deutschland aus.³ Die meisten Afrikaner, die heute die afrikanische Einwanderer-Gemeinde bilden, haben nicht von den offiziellen Gastarbeiter-Rekrutierungsverträgen und -strategien mit sich entwickelnden bzw. entwickelten Nationen wie der Türkei profitiert. Die v. a. seit den 1970er und 1980er Jahren zunehmende afrikanische Migration nach Deutschland war weitgehend nicht mit kolonialen Verbindungen oder Paternalismus verknüpft, da Deutschland, anders als Frankreich und Großbritannien, keinen bedeutenden Anteil an kolonialer Aneignung und Enteignung hatte. Deutschland verlor seine wenigen kolonialen Gebiete nach dem Ersten Weltkrieg.

Trotz der allgemeinen Beschränkungen und der strengen Einwanderungsregelungen, die die Einreise von primären Migranten nach Deutschland erschweren, profitierten viele Afrikaner von der florierenden Wirtschaft, besonders in den 1980er Jahren, und schlossen sich den Reihen der sehr gut ausgebildeten und der nicht ausgebildeten Migranten an, die auf der Suche nach „grünere Weiden“ herzogen. Andere kamen auf zeitlich befristeter Basis als Wissenschaftler und Studenten auf der Suche nach höherer Bildung, als Mitarbeiter des diplomatischen Korps, als Händler, oder aufgrund von Familiensammenführungen. Die politischen und ökonomischen Krisen, die einige der aufstrebenden afrikanischen Demokratien charakterisieren, haben darüber hinaus als Antrieb zur Migration gedient und Flüchtlinge oder Asylbewerber aus wirtschaftlichen und politischen Gründen hervorgebracht. Zu dieser komplexen Mischung aus freiwilligen und unfreiwilligen Migranten können die einigermaßen einträglichen ras-

² Ende 1999 gab es laut offiziellen Statistiken 7.344.000 Ausländer in Deutschland, was 9 % der deutschen Bevölkerung von 82.037.011 entsprach. Vgl. Details zum Anteil der Ausländer in Deutschland, s. www.auslaender-statistik.de/bund/herkun_2.htm, 01.01.01. Diese konservativen offiziellen Zahlen repräsentieren die legalen Immigranten, schließen jedoch Hunderttausende von nicht erfassten Migranten aus, die im deutschen Kontext leben.

³ Diese Information stammt aus der Statistik des statistischen Bundesamtes vom Dezember 1999, s. ebd.

senübergreifenden und zu wirtschaftlichen Motivationen neigenden Eheverträge hinzugerechnet werden, die eine neue Entwicklung darstellen. Schließlich gibt es inzwischen auch viele afrikanische Kirchen, v. a. afrikanische unabhängige Kirchen (AUKs) und pfingstlich-charismatische Kirchen, die bewusst Missionare nach Deutschland aussenden, um Europa, das sie in religiöser und spiritueller Hinsicht als den „dunklen Kontinent“ bezeichnen, zu *remissionieren*.

Es sind diese und andere verschiedene, komplexe Schattierungen von Migration, die jetzt allmählich die afrikanische Einwanderergesellschaft in Deutschland beeinflussen. Die größten afrikanischen Gruppen sind Marokkaner (81.450), Tunesier (24.260) und Ghanaer (22.602). Andere Gruppen sind Algerier (17.186), Äthiopier (16.470), Kongolesen aus der DRC (16.090), Nigerianer (15.351), Ägypter (13.811), Togolesen (11.513) und andere kleinere Gruppen aus Somalia, Kenia, Kamerun, Tansania, Liberia usw.⁴ Ein großer Anteil der Ausländer konzentriert sich auf die großen Bundesländer wie Baden-Württemberg, Bayern, Hessen und Nordrhein-Westfalen. In den Bundesländern der früheren DDR machen sie einen sehr kleinen Prozentsatz der Bevölkerung aus. In den alten Bundesländern Westdeutschlands finden sich in großen städtischen Ballungsräumen mehr als doppelt so viele und in den Stadtzentren fast dreimal so viele Ausländer wie in den ländlichen Gebieten.

Dem allmählichen Anwachsen dieser Migrantenbevölkerung entspricht eine explosionsartigen Vermehrung der unterschiedlichen Schattierungen religiöser Gemeinschaften. Diese Entwicklung hat zur demographischen Umformung der afrikanischen Einwanderungsgruppen beigetragen und bildet die Grundlage für eine Neuordnung der religiösen Lebenswelten in Deutschland. Obwohl muslimische Einwanderer aus nordafrikanischen Ländern wie Marokko, Tunesien, Algerien und Ägypten einen großen Teil der afrikanischen Einwanderergruppen ausmachen, überschwemmen ihre religiösen Gemeinschaften die öffentliche Sphäre Deutschlands nicht so sichtbar.⁵ Einwanderer aus Ghana, Nigeria und dem Kongo jedoch haben sich all-

⁴ Dies sind die offiziellen Zahlen, die jedoch nicht die nicht-erfassten Migranten einschließen, die einen bedeutenden Teil dieser Immigrantengruppen bilden.

⁵ Es gibt keine charakteristischen Moscheen oder religiöse Versammlungsstätten, die in erster Linie von nordafrikanischen muslimischen Einwanderern genutzt werden. Die meisten nordafrikanischen Muslime besuchen Moscheen von türkischen, irakischen, iranischen und anderen muslimischen Gruppen und schließen sich ihnen an.

mählich in die deutsche religiöse Landschaft eingefügt; ihre Integration vollzieht sich durch die allmähliche Ausbreitung afrikanischer unabhängiger Kirchen (AUKs), afrikanisch geführter pfingstlicher und charismatischer Kirchen und „Ministries“, missionarischer Kirchen, afrikanische Gruppen und Pastoren in deutschen Kirchen, unabhängiger Evangelisation, überkonfessioneller Gemeinschaften, Hauskreisen und kirchenähnlicher Einrichtungen.⁶ Diese Ausbreitung, die sich vor allem in den 1980er und 1990er Jahren vollzogen hat, folgt zwei Hauptrichtungen: Zum einen werden Kirchen als Tochtergemeinden oder Missionsstationen von Mutterkirchen gegründet, die ihren Hauptsitz in Afrika haben. Zum anderen gibt es die neue Tendenz, dass afrikanische Einwanderer in Deutschland Kirchen gründen, die ihren Hauptsitz in Deutschland haben und sich von dort aus in andere Kontexte, einschließlich Afrika, ausbreiten. Diese neue Spielart von Kirchen, die durch vielfältige konfessionelle Gruppierungen gekennzeichnet ist, beläuft sich inzwischen auf über 350 Kirchen, die hauptsächlich in den Städten Deutschlands zu finden sind.⁷ Diese religiösen Gruppierungen beziehen ihre Klientel sowohl aus der afrikanischen als auch aus der nicht-afrikanischen Bevölkerung, wobei ersterer der signifikant größere Teil zukommt. Die Afrikaner, die diese Gruppen dominieren, stammen hauptsächlich aus Westafrika (Ghana, Nigeria, Liberia, Togo) und Zentralafrika (DRC, Zaire), obwohl auch einige Mitglieder aus süd- und ostafrikanischen Ländern zu erkennen sind.

Dieser Aufsatz befasst sich daher mit den sich wandelnden Konturen der religiösen Demographie in Deutschland, indem er sein Hauptau-

⁶ Für eine Arbeits-Typologie dieser religiösen Gattung in Deutschland vgl. *Afe Adogame*, African Christian Communities in Diaspora, in Ogbu Kalu (Hrsg.), *African Christianity: An African Story*, Pretoria 2005: 494–514. Offizielle Statistiken aus dem Jahre 1999 besagen, dass die Gruppen, aus denen unsere Fallstudien entnommen sind, nämlich ghanaische und nigerianische Staatsangehörige, 7,5 % und 5,1 % der gesamten afrikanischen Bevölkerung in Deutschland bilden.

⁷ Eine rudimentäre Auflistung und Informationssammlung über diese Kirchen hat der Verfasser unter der Schirmherrschaft des Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs (SFB/FK 560) an der Universität von Bayreuth zusammengestellt. S. www.uni-bayreuth.de/sfbs/sfb-fk560/index-teilprojekte.html, vgl. B1 („Afrikanische christliche Bewegungen in Nigeria und Deutschland zwischen lokalem Kontext und globalen Einflüssen“), Datenbank: Afrikanische Kirchen in Deutschland; vgl. auch *Claudia Währisch-Oblau*, Afrikanische Gemeinden, durch Email-Korrespondenz am 15.10.01 erhalten.

genmerk auf die Kirchen afrikanischer Einwanderer, insbesondere auf die pfingstlichen Kirchen innerhalb dieser Gruppe, richtet. Ein zentraler Diskurs, der in der Weltsicht dieser Kirchen vorherrscht, ist „Gesundheit“ und „Reichtum“. Gesundheit umfasst für diese religiösen Gemeinschaften körperliches, geistliches, mentales, materielles, psychologisches und soziales Wohlergehen. Sie schließt auch das Recht auf gewinnbringende Beschäftigung, faire Löhne, eine Aufenthaltserlaubnis und eine nicht-aggressive Umgebung ein, die ein Leben in Würde und Anstand erlauben. Anhand von Fallstudien der Redeemed Christian Church of God (RCCG) und der Christian Church Outreach Mission International (CCOMI), diskutiert dieser Artikel die zeitlichen Stadien, um die sich die Lebensgeschichten der Mitglieder ranken, wie sie z. B. im Modell der Bekehrungserzählung zu erkennen sind. Ihre holistische Auffassung von „Gesundheit“ und „Reichtum“ führt zu einem entsprechenden Verständnis von Armut. Ein schlechter Gesundheitszustand wird als eine durchschlagende Manifestation der Armut angesehen, während Reichtum als etwas verstanden wird, das zu einer anderen Art von Armut führt. Dieser Artikel legt dar, auf welche Arten die Mitglieder gegen die Dämonen und Übel der Armut in einem neuen kulturellen Kontext immunisiert und durch Exorzismen ausgerüstet werden.

RCCG und CCOM: Historische Vorläufer und die Entwicklung in Deutschland

Die RCCG und die CCOM in Deutschland sind ein Beispiel für die beiden grundlegenden Spielarten der afrikanischen religiösen Gemeinschaften in Deutschland. Die CCOM ist ein typisches Beispiel für eine afrikanisch geführte Kirche, die von Einwanderern gegründet wurde und ihren Hauptsitz in Deutschland hat, von wo aus sie sich nach Afrika und in andere Gebiete hin ausbreitet; dagegen hat die RCCG ihren internationalen Hauptsitz in Nigeria, von wo sie expandiert ist und in Deutschland wie auch in anderen Teilen der Welt Gemeinden gegründet hat. Die Entstehungsgeschichten der RCCG und CCOM in Deutschland folgen ähnlichen Grundlinien. Beide Kirchen durchlaufen einen Institutionalisierungsprozess, indem sie von kleinen Gebets-

gruppen zu offiziellen hierarchischen Strukturen und voll entwickelten Kirchen heranwachsen.

Die CCOM nahm ihren Anfang am 10. Juni 1982 durch ein paar Afrikaner (Ghanaer und Nigerianer), die an den Gottesdiensten der Elim-Gemeinde (einer deutschen Pfingstkirche) in Hamburg teilnahmen. Ein Hauptproblem für diese Afrikaner war die Sprachbarriere, da viele Afrikaner in Deutschland die deutsche Sprache weder verstehen noch fließend sprechen. Mit offener Zustimmung der kirchlichen Leitung riefen die Afrikaner daher eine Gruppe innerhalb der Elim-Gemeinde ins Leben, wo Englisch und manchmal Akan (eine ghanaische Sprache) für Anbetung und Lehre benutzt wurden. Diese Gruppe, die sich anfangs „Christian Fellowship“ nannte und Abraham Bediako als Führer hatte, wuchs und verdoppelte ihre anfängliche Mitgliederzahl in den ersten beiden Jahren von 20 auf 40. Im Jahre 1990 war sie auf 200 Mitglieder angewachsen und fast 10 Jahre später, im Jahre 1999, wies die Gruppe eine Mitgliederzahl von 400–500 auf. Da die Zahl der Mitglieder ständig wuchs, stellte der Gottesdienstraum bald ein Problem für die Gruppe dar. Im Jahre 1991 zogen sie aus dem bisherigen Gebäude aus und kauften für 1,5 Millionen DM ein eigenes Lagerhaus in Hamburg-Bergedorf. Dieser sakrale Ort dient jetzt als internationaler Hauptsitz der CCOM. Die CCOM umfasst zur Zeit 11 Tochtergemeinden in verschiedenen deutschen Städten und hat darüber hinaus andere Tochtergemeinden in Afrika, den Niederlanden, den USA und Kanada gegründet. Die bemerkenswerteste Expansion außerhalb Deutschlands hat mit über 35 Tochtergemeinden in Ghana stattgefunden.⁸

Die Keimzelle der RCCG in Deutschland war eine Gebetsgruppe, die sich später zusammentat, um eine voll-ausgewachsene RCCG-Tochtergemeinde zu gründen. Der Unterschied zur CCOM besteht darin, dass die Keimzelle der RCCG nicht zuerst innerhalb einer deutschen Kirche existierte, sondern von Anfang an eine unabhängige Gruppe war, die alte und neue RCCG-Mitglieder umfasste. Die Frau

⁸ In Deutschland ist die CCOM geographisch auf die folgenden Städte verteilt: Hamburg, Hamburg (Akan-Gemeinde), Berlin, Bremen, Kiel, Lübeck, Frankfurt, Oberhausen, Hannover, München und Stuttgart. Die CCOMI-Tochtergemeinden in Afrika liegen in Ghana (über 35 Gemeinden allein in der „Upper Region“), Benin, Togo, Burkina Faso und Nigeria. Diese und andere Tochtergemeinden, die in Den Haag (Niederlande), Virginia (USA) und Kanada gegründet wurden, bringen die Gesamtzahl der CCOM-Gemeinden weltweit auf 51.

des damaligen nigerianischen Botschafters in Deutschland, Osuntokun, lud die Gebetsgruppe dazu ein, ihre Treffen in der offiziellen Residenz des Botschafters in Bonn abzuhalten. Die wöchentlichen Treffen wurden eine Zeit lang mit einer kleinen Gruppe von 10 Familien fortgesetzt. Als sich die Nachricht über dieser Gruppe und ihren Aktivitäten jedoch immer weiter in den afrikanischen Kreisen Bonns verbreitete, zog sie mehr und mehr Afrikaner an, die vor allem aus den diplomatischen Zirkeln stammten. Der Mitgliederzuwachs führte zu einem Platzproblem und brachte die Gruppe dazu, nach einem alternativen Ort für ihre Gottesdienste und Gebetstreffen zu suchen. So wurde 1992 in Bonn die erste RCCG Gemeinde in Deutschland gegründet.⁹ Weitere Gemeinden wurden in Berlin, Hamburg, München und Köln gegründet, wobei die Gemeinde in Bonn als Hauptsitz der Kirche in Deutschland dient.

Das Aushandeln fluider Identitäten

Der Diskurs über Politik der Identität, ihren Umfang, ihre Struktur und die Arten ihrer Konstruktion bleibt strittig. Wird Identität von außen vorgegeben oder handelt es sich um eine konstruierte Erfindung? Wird Identität als ein deskriptiver oder analytischer Terminus gebraucht? Wie hilfreich ist es, von Identität im Singular zu sprechen, ohne das Konzept zu pluralisieren? Besonders im postmodernen Denken und in der postmodernen Epistemologie hat der Diskurs zur Identität als ein hoch umstrittenes Konzept in dem Ausmaß neue Dimensionen angenommen, dass die Frage aufkommt, ob oder in welchem Maße die Aneignung dieses Konzeptes das Objekt wissenschaftlicher Untersuchung und Analyse bereichert oder verdunkelt. Wie auch immer, wir wollen das Konzept der Identität hier nicht weiter problematisieren; wir schlagen jedoch vor, dass es eine in gewisser Weise nützliche analytische Kategorie bleibt, um die komplexe Demographie der

⁹Die Gesamtzahl von RCCG-Gemeinden in Afrika (mit Ausnahme von Nigeria, wo es mindestens 1000 Gemeinden gibt) wird auf 201 geschätzt. Es gibt 100 Gemeinden in Westafrika, 52 Gemeinden in Zentralafrika, 4 in Ostafrika und 45 im südlichen Afrika. Von Afrika abgesehen, gibt es über 137 RCCG Gemeinden in Europa, 41 in Asien, 36 in Nordamerika, sowie andere in Israel, Jamaika, Haiti und anderswo. Vgl. RCCG International Directory, ³2000–01).

afrikanischen religiösen Migrantengesellschaft in Deutschland zu verstehen.

Die Erfindung, Ausbildung und Rekonstruktion von Identität kann sowohl auf gemeinschaftlicher als auch auf individueller Ebene als Selbstzuschreibung verstanden werden. Jedes Individuum, wie z. B. ein Migrant, kann nicht nur eine, sondern mehrere Identitäten für sich in Anspruch nehmen. Wir können daher von dörflichen, städtischen, ethnischen, nationalen, religiösen, pfingstlichen, orthodoxen, evangelikalischen, Geschlechts-, Rassen-, Hautfarben-, Klassen-, Alters-, generationsübergreifenden und sprachlichen Identitäten sprechen. Kurz, die Liste würde endlos werden. In gewisser Weise kann ein Individuum von einer Hauptidentität neben anderen Sub-Identitäten sprechen. Aber auch dies erweist sich als problematisch, wenn es einer weitergehenden Analyse unterzogen wird. Jedes bisschen Identität kann hauptsächlich als Selbst-Repräsentation oder als Repräsentation des „Anderen“ verstanden werden; oder im Hinblick auf die politischen, sozialen, kulturellen und anderen Faktoren, die solche Konstruktionen beleben bzw. zu welchem Zweck sie eingesetzt werden. Es ist auch angemessen, die kontextuellen Faktoren zu prüfen, wie z. B. die Politik der Einschließung und Ausschließung, die solch eine Identitäts-Bildung notwendig machen. Dies legt eine fluide Natur von Identitäten nahe, die sich auflösen, wieder entstehen und in Zeit und Raum neu erfunden werden können. Somit verbleibt uns die widerhallende Frage, ob es eine festgelegte Identität oder irgendwelche festgelegten Identitäten überhaupt gibt. Warum versuchen Menschen, eine Art von Identität zu schaffen, während sie gleichzeitig andere Formen der Identifikation ablehnen? In welchem Sinne kann die Bildung von Identität mit einem Einkauf im Supermarkt verglichen werden, bei dem man Identitäten wie Gegenstände gemäß der eigenen Vorlieben und dem eigenen Bedarf auswählen kann? Wie hilfreich ist es, wenn ein Individuum oder eine Gruppe von Menschen mit einer Repräsentation abgestempelt wird, die zwar manchmal erhellend sein kann, die aber in anderen Zusammenhängen die komplexe Identität des Individuums oder der Gruppe verdunkelt oder mit negativen Vorurteilen belastet?

Hier kommen unmittelbar die grundlegenden, strukturierten Fragen in den Sinn, mit denen afrikanische Einwanderer nach eigenen Angaben in der deutschen Öffentlichkeit konfrontiert werden. Ein afrikani-

scher Immigrant stellt heraus: „Du wirst oft mit den Fragen konfrontiert: ‚Woher kommen Sie? Was machen Sie hier? Wie lange bleiben Sie hier? Wann gehen Sie wieder zurück?‘“ In diesem Schwall von Fragen sind Diskurse über nationale Herkunft und Staatsangehörigkeit enthalten, über öffentliche Aufnahmefähigkeit, Intoleranz, Nostalgie, Exil und Rückkehr, Unterscheidungen von Rasse und Hautfarbe. Ein anderer afrikanischer Immigrant berichtet von einer stärker verletzenden Frage, die ihm von einem ortsansässigen Deutschen gestellt wurde: „Kommen Sie auch aus der Wilhelm-Busch Straße?“ (Die Wilhelm-Busch Straße ist in dieser süddeutschen Stadt, in der mein Informant wohnt und an der Universität als Naturwissenschaftler arbeitet, diejenige Straße, an der das Asylantenheim liegt.) Die Frage wurde anscheinend in völliger Ignoranz und aufgrund der bloßen Vermutung gestellt, dass der Gefragte einer der vielen Asylbewerber oder Flüchtlinge sei, die auf den Straßen dieser Stadt unterwegs sind. Er beklagt:

„Die Arroganz, die dieser Kerl zur Schau stellte, brachte mich völlig aus der Fassung. Ich hatte erwartet, dass er mich mit der üblichen Frage konfrontieren würde, wo ich herkomme und was ich hier mache. Stattdessen schlug er mir buchstäblich die Identität eines Flüchtlings oder Asylbewerbers ins Gesicht. Ich antwortete ihm ärgerlich: ‚Sie Rassist, sehe ich etwa wie einer (ein Asylbewerber oder Flüchtling, A. A.) aus?‘ Nun gut! Ich werfe es ihm nicht so sehr vor; es ist ein Spiegelbild des geistigen Bildes, das die deutsche Öffentlichkeit von Afrikanern hat, die hier in Deutschland leben...“

Während seine letzte Aussage eine Übertreibung sein mag, wirft sie doch ein Licht darauf, wie ein reifizierter Identitäts-Diskurs durch bipolare Konversation verhandelt und szenisch dargestellt wird. Dieser Artikel gibt nicht vor, ein Allheilmittel für die Rätsel zu haben, welche die komplexe Aufstellung der Identitätskonstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion charakterisieren. Diese Rhetorik könnte jedoch als ein weiterführendes Indiz für die Untersuchung dienen, warum, wie und in welchem Ausmaß Einwanderer afrikanischer Herkunft und Abstammung sich damit beschäftigen, einzelne und vielfältige Identitäten in Deutschland zu erhalten, zu konstruieren und (erneut) zu verhandeln. In der Tat, ist die „afrikanische“ Identität selbst nun ein eigene Konstruktion und Selbstidentifikation, eine von der Gastgeber-Gesellschaft auferlegte Last oder eine Kombination aus beidem? Noch spezifischer ausgedrückt: warum und wie verhandeln

die Immigranten eine bestimmte Art von pfingstlicher Identität in der afrikanischen religiösen Diaspora?

Demographische Variablen zeigen an, dass die Afrikaner, die die Mehrheit der Mitgliederschaft afrikanischer Kirchen in Deutschland ausmachen, oft aus unterschiedlichen sozio-ethnischen Hintergründen und verschiedenen religiösen Zugehörigkeiten stammen. In dem neuen religiösen Raum arbeiten sie auf neuen Organisationsebenen, wo Unterschiede in der Lehre und ethnische Bedürfnisse anscheinend nicht mehr als wichtigster Referenzpunkt dienen. Was für die Afrikaner hingegen in diesem Fall wichtig ist, ist ein Ort, an dem sie ähnliche Gefühle teilen können, „ein Ort, um sich zu Hause zu fühlen“ oder „ein Zuhause weit weg von Zuhause“. Auf diese Weise etablieren sie einen Bezugsrahmen für Erhalt, Transformation und Überlieferung ihrer jeweiligen lokalen religiösen Traditionen.¹⁰ Die Vorstellung einer „Heimat“ im Kontext der Diaspora erhält nun einen weitergehenden symbolischen Beiklang, indem sie entweder das ursprüngliche Heimatland in Afrika repräsentiert, das der Migrant zurückgelassen hat und in das er oder sie in unabsehbarer Zukunft nach einem langwierigen Aufenthalt in einer fremden und feindseligen Umgebung zurückzukehren hofft, oder den „neuen“ Wohnort in Deutschland, trotz Fragen örtlicher Unbeständigkeit oder Permanenz. Der neue Raum kann eine neue Heimat repräsentieren, während die Migranten die verwickelten Komplexitäten von Integration und Adaption, Inklusion und Exklusion, Zugehörigkeit und Rückzug, Gleichheit und Differenz, wir und dem Anderen balancieren. In diesem Sinne könnte Kirche als sakraler Ort vor dem Hintergrund ihrer sozialen, bürgerlichen und außer-religiösen Relevanz für ihre Mitglieder, insbesondere für die Immigranten, als „Heimat“ dienen. Sie ist ein Raum für die Sozialisierung von Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern gleichermaßen, ein alternativer sozialer Sicherheitsapparat, ein Ort der Sicherheit und eine Bastion ethnischer, kultureller und religiöser Identität.

Da religiöse und ethnische Identitäten eng verwoben sind, widersetzen sie sich manchmal einer klaren Abgrenzung. Die komplexen kulturellen Unterschiede und historischen Besonderheiten innerhalb des afrikanischen Kontinents stellen heraus, dass die Begriffe der „afrikanischen Identität“ und der „religiösen Identität“ zu stark vereinfachend

¹⁰ Vgl. *Adogame*, *African Christian Communities*: 513.

sind, um einseitig gebraucht zu werden.¹¹ Eine kollektive „afrikanische“ Identität ist mit Sicherheit für die meisten Afrikaner innerhalb ihres Kontinents keine grundlegende Frage. Es ist zweifelhaft, ob die Frage danach, wer man sei, unvermeidlich die Antwort „ein Afrikaner“ provozieren würde, solange man sich auf dem Kontinent befindet. Außerhalb des Kontinents jedoch erhält das Verlangen nach einer kollektiven Repräsentation eine große Bedeutung und Relevanz, so dass mehrere vielfältige Identitäten (Ethnie, Religion, Klasse oder Geschlecht) zu einem komplexen Ganzen, einer afrikanischen Identität, verschmelzen.

Ähnlich wie mit der Frage einer afrikanischen Identität verhält es sich deren Korrelat, der religiösen Identität. Die Mitgliedschaftsstrukturen der RCCG und der CCOM, wie auch die der meisten anderen afrikanischen Kirchen in Deutschland, deuten auf eine Interpretation verschiedener Ebenen religiöser Identität. Die Mitglieder stammen aus sehr unterschiedlichen religiösen Hintergründen und Orientierungen und schließen sich zusammen, um eine neue religiöse Diaspora-Identität zu bilden. Die meisten Mitglieder der einzelnen RCCG Gemeinden waren vor ihrer Migration nach Deutschland keine RCCG-Anhänger. Einige hatten in ihren Heimatländern nicht einmal eine christliche oder pfingstliche religiöse Orientierung und Identifikation, sondern haben diese neue Identität erst in Deutschland angenommen. Ohne den Einfluss der individuellen Wahl und Vorlieben zu unterschätzen, ist als eine Ebene der Interpretation festzuhalten, dass die besonderen religiösen, politischen und soziokulturellen Umstände, sowie klimatische Gegebenheiten im Gastland wesentliche Faktoren sind, welche das Wesen der einzelnen oder kollektiven Identität bestimmen und beeinflussen, die von afrikanischen Migranten geformt und angestrebt wird. Religiöse Identitäten sind nicht notwendigerweise statisch und fixiert, sondern empfänglich für Wandel und Veränderung, die von einer Fülle von Faktoren abhängen. Menschen wechseln oft ihre religiöse Zugehörigkeit oder verhandeln (erneut) ihre religiösen Identitäten in Zeit und Raum.

Unter Bezugnahme auf die spezifischen Fallstudien der RCCG und CCOM können wir drei ineinandergreifende Ebenen afrikanischer Christen in Deutschland annehmen: diejenigen, die Christen wurden, während sie schon in Deutschland wohnten, Mitglieder, die ihre

¹¹ Ebd.

kirchliche Zugehörigkeit austauschen, und diejenigen, die bewusst zwei oder mehrere religiöse Bindungen und Identitäten aufrecht erhalten. In der letzten Kategorie sind z. B. Mitglieder, die auf Treu und Glauben in ihrem heimatlichen Kontext Katholiken bleiben, die aber eine RCCG- oder CCOM-Mitgliedschaft angenommen haben, solange sie kurzzeitig oder auf unbestimmte Zeit in Deutschland wohnen. Ein solches Mitglied sieht keinen Widerspruch darin, diese beiden Traditionen nebeneinander zu setzen, auch wenn sie in verschiedenen soziokulturellen Zusammenhängen auftreten. Diese verschiedenen Ebenen religiöser Aktivität werden weitgehend durch eine Vielzahl von Faktoren veranlasst, die von besonderen spirituellen/visionären Erfahrungen, der Nicht-Erreichbarkeit der Heimatkirche in dem neuen Kontext und der spirituellen Suche nach einem Allheilmittel bis hin zu existentiellen Problemen reichen. Andere Erklärungen umfassen Notlagen, die Unfähigkeit der historischen Gastkirchen, sich auf die Bedürfnisse der Migranten einzustellen, Fremdenfeindlichkeit und andere vorherrschende sozioökonomische, kulturelle und politische Umstände.

Ter Haar lenkt zutreffend die Aufmerksamkeit auf die sich daraus ergebende Politisierung kultureller Identität und Ethnizität, die sie als zwei der am häufigsten falsch gebrauchten Konzepte in der heutigen Erforschung von religiösen Minderheiten beschreibt.¹² Sie argumentiert überzeugend, dass die Diskussion über die für afrikanische Christen in Europa angeblich bestehende Notwendigkeit, ihre „eigene“ Identität als afrikanische Christen zu entwickeln, von den ihnen gegenüberstehenden Europäern geführt wird und mehr europäischen als afrikanischen Interessen dient. Sie verfißt die Ansicht, dass

„das Beharren vieler Nicht-Afrikaner auf der Existenz einer spezifisch afrikanischen Identität, sei es von religiöser Orthodoxie oder intellektuellem Liberalismus inspiriert, in Wirklichkeit eine Fortsetzung des alten kolonialen und frühen missionarischen Diskurses und Handelns bezüglich der empfundenen „Andersartigkeit“ der Afrikaner ist.“

Ter Haars Argument ist hier sehr passend, es darf aber nicht die Tatsache verdecken, dass diese Identität sowohl auferlegt und zugeschrieben als auch zur gleichen Zeit erfunden und selbst konstruiert

¹² *Gerrie ter Haar*, *Imposing Identity: The Case of African Christians in the Netherlands*, *DISKUS* 5, 1999, www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus, 28.04.01.

wurde. Vielleicht geht sie am Schluss ihrer Analyse zu weit, wenn sie meint, dass sich „afrikanische Christen in den Niederlanden in allererster Linie als Christen identifizieren und erst in zweiter als Afrikaner oder afrikanische Christen. Ihrer eigenen Ansicht nach bildet ihre Zugehörigkeit zum Christentum das wichtigste Element ihrer öffentlichen Identität.“¹³ Unsere Gespräche und Erfahrungen mit afrikanischen Christen in Deutschland stellen diese sehr grundlegende Annahme in Frage. Wir sind deshalb in Bezug auf diese Behauptung in zwei Punkten anderer Meinung. Wenn sich afrikanische Christen in erster Linie und zuallererst als Christen und erst in zweiter Linie als Afrikaner oder afrikanische Christen identifizieren, warum sind dann die (europäischen) christlichen Kirchen nicht von Afrikanern bevölkert? Warum verlassen viele Afrikaner die etablierten Kirchen, um sich afrikanisch geführten Gemeinden anzuschließen? Welche Besonderheiten existieren in den afrikanischen Kirchen, die sie zu einem zentralen Anziehungspunkt vor allem für afrikanische Einwanderer in Deutschland machen? Zweitens wirkt die Priorisierung der christlichen gegenüber der afrikanischen Identität verdächtig und scheint eine direkte Antwort auf die Leitfragen zu sein, die die Forscherin stellt. Es ist eine Einbildung, dass sich dieser Diskurs überhaupt unter ihnen entwickelt. In dieser Hinsicht geht es den afrikanischen Einwanderern nicht so sehr darum, was zuerst, und was an zweiter Stelle kommt. Es steht also nicht in Frage, ob sie mehr Afrikaner als Christen sind. Was viel logischer daraus folgt, ist, dass sie gleichzeitig sowohl Afrikaner als auch Christen sind. Es ist sehr wohl zu bezweifeln, ob viele von ihnen Christen wurden, bevor sie sich jemals als Afrikaner oder Schwarze „entdeckten“.

Bekehrungserzählungen und die Pathogene der Armut¹⁴

Die meisten Mitglieder der RCCG und der CCOM konstruieren ihre persönlichen Geschichten entlang der Achse ihrer religiösen „Bekeh-

¹³ Ebd.

¹⁴ Der Ausdruck „Pathogene der Armut“ wurde zuerst von Andrew R. Chesnut benutzt, vgl: *Andrew R. Chesnut*, *Born again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick 1997. Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes findet bei Chesnut viele Ähnlichkeiten und Vergleichspunkte mit Problemen, die in diesem Abschnitt behandelt werden.

rungs“-Erlebnisse. Ihre Lebensgeschichten könnten in drei Zeitabschnitte unterteilt werden: Die Zeit vor der Bekehrung, die Bekehrung selbst und die Zeit nach der Bekehrung. Ein Leben vor der Bekehrung, ohne Gott, Jesus und den Heiligen Geist wird als sündige Welt betrachtet, charakterisiert durch alle Kennzeichen der Armut. Im weitesten Sinne ist Krankheit eine Konsequenz des Lebens in der Welt ohne diese gütigen Wesen. Krankheit, häuslicher Streit, Alkoholismus und Armut plagten das tägliche Leben derer, die Jesus nicht „angenommen“ hatten, oder, nach einem gebräuchlicheren pfingstlichen Ausdruck, die „noch nicht wiedergeboren waren“. Pfingstler stellen die Bekehrung in den Mittelpunkt ihrer persönlichen Geschichten, weil der Anschluss an eine Kirche (wiedergeboren zu werden) die Wiedererlangung der Gesundheit bedeutet. Sich der Kirche anzuschließen bedeutet, sich zugunsten eines Lebens in spirituellem und materiellem Wohlstand von der Welt der Krankheit und Trübsal loszusagen.¹⁵ Dieses Modell des Bekehrungserlebnisses erklärt, wie die Gläubigen ihre körperliche, spirituelle und geistige Gesundheit durch die Bekehrung und die Kirchenmitgliedschaft wiederfinden. Die Geschichte ihres Lebens nach der Bekehrung ist im Wesentlichen die Aufrechterhaltung ihrer Gesundheit durch aktive Teilnahme am kirchlichen Leben. Diese drei Phasen erklären zu weiten Teilen, wie sehr der Kampf gegen die Dämonen der Armut einen wesentlichen Schlüssel für das Verständnis der Beweggründe darstellt, sich diesen Kirchen anzuschließen.

Die vielfältigen Formen der Krankheit sind eine der universalsten Manifestationen der Armut. Das Problem von Gesundheit und Krankheit ist so grundlegend, dass das Streben nach Gesundheit im Wesentlichen der Kampf um das Leben selbst ist. Obwohl körperliche Gebrechen sowohl die gewöhnlichste als auch die stärkste Manifestation von Krankheit sind, beleuchtet eine umfassendere Definition von Gesundheit die Mechanismen des Wachstums der Pfingstbewegung. Eine erweiterte Konzeption von Gesundheit würde körperliches, aber auch spirituelles, soziales, materielles, geistiges, emotionales und psychologisches Wohlergehen mit einschließen. Gute Gesundheit beinhaltet auch das Recht auf gewinnbringende Beschäftigung, gute Löhne, Zugang zu grundlegenden sozialen Annehmlichkeiten und das Recht auf eine nicht-aggressive Umwelt, die ein Leben in Würde und Anstand

¹⁵ Ebd.: 51.

erlaubt. Auch Passageriten tragen wesentlich zum Verständnis dessen bei, was gute Gesundheit konstituiert. Es besteht eine Dichotomie zwischen dem, was gutes und was schlechtes Leben ausmacht. Jemand, der ein gutes Leben lebt, muss eine vollzogene Ehe mit Nachkommen haben. Unfruchtbarkeit, Scheidung, Erziehung durch nur ein Elternteil, Alkoholismus und Rauchen sind die konstitutiven Bestandteile eines schlechten Lebens und der Armut. Aus meinen Feldstudien über die RCCG und CCOM ergibt sich ein spezifisches Muster von „Pathogenen“, das Menschen dafür prädestiniert, die Botschaft dieser Kirchen anzunehmen oder sich ihrem Klientel anzuschließen. Körperliche Krankheit ist eine der stärksten Manifestationen der Armut, und zwar eine, die Individuen am häufigsten in Kontakt mit den Kirchen bringt. Die Allgegenwart von Krankheit in mündlichen und schriftlich dokumentierten Erzählungen der Bekehrung sowie der Zeit danach ist äußerst wichtig. Es gibt eine auffallende Litanei fast aller Krankheiten in den „Zeugnissen“, die in mündlichen und schriftlichen Texten aufgeführt werden.

Als Antwort auf die Frage, wie die Kirche mit dem Problem der Anhäufung von Reichtum auf der Erde und deren Implikationen für die Sicherstellung einer Fahrkarte in den Himmel umgeht, erklärt einer meiner Informanten, ein örtlicher Pastor der CCOM in Deutschland: „Bruder, was tun wir deiner Ansicht nach auf der Erde um Himmels willen?“ Er evoziert biblische Präzedenzfälle und Legitimation: „Ich wünsche, dass es dir in allen Dingen gut gehe und du gesund seist“ (3. Joh 2). Mein Informant nimmt diese Bibelstelle nicht wörtlich, sondern behauptet: „Gott hat für seine Kinder hier auf Erden Reichtum und Wohlergehen bestimmt, so dass sie einen Vorgeschmack dessen bekommen, was sie im Himmel genießen werden.“ Adeboye, der „General Overseer“ der RCCG, fasst diese Behauptung in einer seiner Predigten im Heilig-Geist-Gottesdienst am besten in Worte, wo er unzweideutig erklärt:

„Es gibt keine Größe in der Armut... Armut ist ein Fluch, der von Gott über die ausgesprochen wird, die ungehorsam sind. Aber es gibt verschiedene Arten von Armut. Es gibt finanzielle Armut und dann Armut in Form einer Krankheit. Bei jemandem, der krank ist, ist alles nicht in Ordnung, so dass, wenn du krank bist, es nichts ausmacht, wieviel Geld du hast; du bist auf jeden Fall arm. Gesundheit und Reichtum gehören zusammen. Tatsächlich sagt man, dass Gesundheit Reichtum bedeutet... Wir wollen uns einige Formen der Armut ansehen, weil einige Menschen die Armut verherrlichen. Sie glauben, du musst arm sein, um in den

Himmel zu kommen. Früher glaubte ich das auch, aber ich habe entdeckt: Du kannst der ärmste Mensch auf Erden sein; aber wenn du nicht wiedergeboren bist und nicht heilig lebst, wirst du Gott nicht sehen. Du wirst hier einfach für nichts leiden. Ich habe auch entdeckt, dass du der reichste Mensch auf Erden sein kannst; und wenn du wiedergeboren bist und du heilig lebst, gibt es einen Raum, eine Wohnung, die für dich im Himmel reserviert ist. Ich weiß ja nicht, wie es mit dir steht – ich werde in dieser Welt meine Freude haben. Und dann werde ich hingehen und im Himmel weiter Freude haben. Erstaunt dich das? ...¹⁶

Diese Erzählung kitzelt den Diskurs der RCCG über Reichtum heraus, ihr Verständnis von Gesundheit und Reichtum, und er knüpft säuberlich die Verbindung zwischen Himmel und Erde. Dies fordert zur Überprüfung der oftmals oberflächlichen Konzeptionalisierung des Wohlstandsevangeliums im Kontext afrikanischer Religionen heraus, wie sie von manchen Gelehrten zur afrikanischen Pfingstbewegung vertreten wird.¹⁷ Auf der anderen Seite ist ein Überdenken der scharfen Dichotomie ratsam, die Forschungen zu afrikanischen einheimischen Religionen, AUKs und pfingstlich-charismatischen Kirchen zwischen innerweltlichen und außerweltlichen Orientierungen herstellen. Sie behaupten oft irrtümlicherweise, dass afrikanische Religiosität hauptsächlich von einer Ausrichtung auf diese Welt geprägt sei, bis hin zu einer abgründigen Vernachlässigung außerweltlicher Orientierungen. Die epistemologischen und ritualistischen Dimensionen der afrikanischen Christenheit sind jedoch voll von Gedanken und Praktiken, die irdischen Kosmos und himmlische Sphären in einer konkreter Art und Weise miteinander verbinden.

Der Zusammenfluss von indigenen afrikanischen und pfingstlichen Weltanschauungen

Wir haben anderswo argumentiert, dass der Glaube an nicht wahrnehmbare geistliche Kräfte und die Beharrlichkeit, mit der rituelle Darstellungen stattfinden, grundlegende Kennzeichen sind, die eine Affinität und Kontinuität zwischen afrikanischen pfingstlichen und

¹⁶ Predigttext "Anointing to Flourish" von Pastor E. A. Adeboye (RCCG General Overseer) beim RCCG Holy Ghost Service, RCCG Redemption City, 02.07.04. S. main.rccg.org/holy_ghost_service/2004_hgs/hgs_Jul_04.htm, 08.11.04.

¹⁷ Vgl. z. B. *Paul Gifford*, Prosperity: a New and Foreign Element in African Christianity, *Religion* 20, 1990: 373–388.

indigenen Kosmologien offenbaren.¹⁸ Ich möchte darüber hinaus den Standpunkt vertreten, dass diese Epistemologie im Hinblick auf afrikanische pfingstliche rituelle Empfindsamkeit sinnvoll ist. Es gibt eine erkennbare Unverwüstlichkeit in den Prinzipien, die hinter dem Konzept spiritueller Macht, dem Glauben an die Realität dieser Macht und der rituellen Einstellung gegenüber diesen überaus spürbaren Mächten stehen. Mitglieder glauben daran, dass die physische Welt von einer Vielfalt körperloser Wesen bevölkert ist. Es gibt jedoch einen bemerkenswerten Wandel, sowohl in der Zusammensetzung dieses geistlichen Repertoires, als auch bei den Handlungen und den Strategien, durch welche rituelle Darstellungen authentifiziert werden.

Im Wesentlichen teilen RCCG und CCOM eine ähnliche Mentalität in ihrer Glaubenstradition. Sie verwenden eine einheimische Hermeneutik geistlicher Macht, gießen sie jedoch in neue begriffliche Referenzrahmen. Die Grundlage ihres Glaubenssystems ist die Überlegenheit wohlwollender Mächte: Gott, Jesus Christus und der Heilige Geist. Die wohlwollenden Mächte der einheimischen Weltsicht werden als übel wollende Kräfte in die neue pfingstliche Rhetorik übersetzt. Afrikanische Christen übertragen die traditionelle Mentalität einer geistlichen Kriegsführung gegen bössartige spirituelle Kräfte als eine Möglichkeit, die guten Dinge des Lebens zu erlangen. Diese guten Dinge des Lebens beinhalten Wohlsein, Reichtum, ein gutes Leben als Gegensatz zu einem schlechten Leben, und eine erfüllte Ehe. Nach Ansicht der RCCG und CCOM Mitglieder sichert die treue Befolgung biblischer Anordnungen und kirchlicher Normen Gesundheit, Reichtum, Glück und Erlösung. Das Versäumnis, sie korrekt zu befolgen, hingegen bringen die eigene Gesundheit in Gefahr, indem sie den Menschen gegenüber dem Ermessen der übel wollenden Wesen verwundbar machen. Eine zweite Parallele der Kontinuität besteht in den rituellen Einstellungen. In der einheimischen religiösen Weltsicht werden die wohlwollenden Kräfte (das höchste Wesen, Gottheiten und Ahnen) durch Weissagung und Opfer günstig gestimmt, um boshafte Mächte abzuwehren. Durch ausführliche Rituale bemühen sich die Menschen, die Macht und Gunst der wohlwollenden Kräfte zu erlangen. Diese Tendenz wurde in den pfingstlichen Kirchen fortgesetzt. Das Medium und das Objekt der Rituale hat sich jedoch verändert, da

¹⁸ *Afe Adogame*, Engaging the Rhetoric of Spiritual Warfare: The Public Face of Aladura in Diaspora, in: *Journal of Religion in Africa* 34, 2004: 501–507.

die RCCG und CCOM Mitglieder ihre Bitten an Gott, Jesus Christus und den Heiligen Geist richten. Der abschließende Teil dieses Artikels untersucht daher, wie die RCCG und die CCOM die Rhetorik der geistlichen Kriegsführung gebrauchen und hebt hervor, in welcher Weise die Mitglieder in einem neuen kulturellen Kontext gegen die Dämonen und Krankheiten der Armut geimpft und durch Exorzismen ausgerüstet werden.

Pfingstliche Rhetorik, rituelle Aufführungen und geistliche Kriegsführung

Im Gegensatz zu Weissagung und Opfer führen die Mitglieder der RCCG und der CCOM Befreiungsrituale, Heilungsrituale, Nachtwachen, Gebets- und Fastenrituale und Dankesrituale (Passageriten) durch, um den bösen Mächtschäften Satans entgegenzuwirken. In der neuen christlichen Dispensation wird dieses spirituelle Engagement durch das biblische Zeugnis des Epheserbriefes legitimiert (Eph 6,10–17):

„Zuletzt: Seid stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke. Zieht an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr bestehen könnt gegen die listigen Anschläge des Teufels. Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel. Deshalb ergreift die Waffenrüstung Gottes, damit ihr an dem bösen Tag Widerstand leisten und alles überwinden und das Feld behalten könnt. So steht nun fest, umgürtet an euren Lenden mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, und an den Beinen gestieft, bereit, einzutreten für das Evangelium des Friedens. Vor allen Dingen aber ergreift den Schild des Glaubens, mit dem ihr auslöschen könnt alle feurigen Pfeile des Bösen, und nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.“

Es gibt einige andere biblische Referenztexte, die den Teufel als Feind darstellen und so die Notwendigkeit geistlicher Kriegsführung hervorheben (vgl. 1. Petr. 5,8–9; Joh. 10,10; 2. Kön. 6,18; Jak. 4,7; Jes. 54,17; Ps. 27,1–3 und Lk. 10,19). In einem seiner vielen Bücher, „Arresting the Arrester – Catching the Enemy in His Own Trap“, unterscheidet Enoch Adeboye, der „General Overseer“ der RCCG zehn Methoden der geistlichen Kriegsführung, verschiedene Wege, wie

Gott für die Mitglieder den Feind bekämpft.¹⁹ Für die RCCG kann diese militärartige geistliche Offensive und Strategie nur durch vollkommene Abhängigkeit von Gott im Glauben erreicht werden. Es handelt sich um eine geistliche Kriegsführung, die nur auf spirituelle Weise und nicht mit weltlichen Mittel durchgeführt werden kann. Adeboye bemerkt:

„Warte nicht darauf, bis der Feind dich zuerst schlägt; schlage den Feind als erster. Jedes wahre Kind Gottes muss ein Schrecken für den Teufel und seine Beauftragten sein. Du musst lernen, eine Angriffshaltung einzunehmen. Wenn du die Agenten des Teufels in deinem Leben nicht loswirst, werden sie wahrscheinlich dich loswerden. ... Du musst dem Teufel im Glauben standhaft Widerstand leisten. Geh in die Offensive, sobald du weißt, dass der Teufel in der Nähe ist. Gott sagt, dass unsere Verteidigung sicher ist. Diese Verteidigung ist uneinnehmbar, deshalb sollen wir aggressiv sein ... Die Dämonen erkennen und zittern vor dem Namen Jesu Christi.“²⁰

Glaubensheilung wird zu einer äußerst attraktiven alternativen Quelle der Gesundheit. Die RCCG bietet geistliche Macht, um die Leiden der Armut zu besiegen und zu heilen. Spruchbänder, persönliche Zeugnisse, Predigten, geistliche Lieder und Geistesgaben bezeugen die Zentralität der Macht in ihrem spirituellen Diskurs und ihrer spirituellen Praxis. Diese Suche nach geistlichem Eifer hat zur Personifikation bestimmter Krankheiten als pure Manifestation bzw. Ebenbild Satans, des Teufels oder der Dämonen geführt. Es gibt häufig Bemerkungen über den Geist oder Dämon der Krankheit, der Unfruchtbarkeit, des Todes, des Zweifels, des Ehebruchs, der Armut, der Lüge, der Trunksucht, etc. Adeboye schreibt:

„Jeder hat Feinde. Der Feind kann Krankheit sein, Trauer, Versagen, Armut, Tod, andere Leute, oder was immer gegen dich ist. Der Feind versucht, dir Handschellen anzulegen und dich des fröhlichen Lebens zu berauben, das Gott für alle seine Kinder vorgesehen hat ... Geld ist eine Verteidigung. Es tut mir leid für alle, die sagen, sie wollen nichts über Wohlstand hören. Ich bemitleide jeden, der über nichts anderes als Wohlstand redet. Ich bemitleide jeden, der über alles predigt, außer Wohlstand. Ich werde erfolgreich sein. Die Armut ist eine furchtbare Sache. Du solltest darum beten, dass die Armut ein Fremder für dich ist.“²¹

¹⁹ *Enoch Adeboye*, *Arresting the Arrester – Catching the Enemy in His Own Trap*, Largo, Maryland: 2002: 76–78.

²⁰ Ebd.: 68 ff.

²¹ Ebd.: 65; 93.

In seinem Buch „Turning Point“ erläutert Adeboye die Elastizität der Armut im Diskurs über Unfruchtbarkeit. Er notiert:

„Unfruchtbarkeit ist ein alles einschließendes Wort und es betrifft praktisch jeden Bereich des Lebens. Eine Frau kann unfruchtbar sein; ein geschäftliches Unternehmen kann unfruchtbar werden; ein Pastor oder ein christlicher Mitarbeiter kann geistlich unfruchtbar werden, so dass er unfähig wird, im christlichen Dienst Früchte hervorzubringen. Gott hat immer beabsichtigt, dass die Menschheit in jeder Hinsicht fruchtbar sein soll. Wir brauchen Ihm nur zu gehorchen ... Wie auch immer du Unfruchtbarkeit verstehst, es ist ein ernstes Thema. In jedem Aspekt des Lebens bedeutet die Erfahrung der Unfruchtbarkeit eine schmerzliche Entbehrung. Es ist ein furchtbarer Mangel und eine schmerzhaft Fessel. Die Zutaten des Lebens fehlen.“²²

Das Ausrüstung des Teufels wurde erweitert und umfasst inzwischen einfach alles, was ein Hindernis für das Erlangen von guter Gesundheit und Reichtum darstellt. Dies lässt die vielfältigen Verstehensweisen und Übersetzungen von Armut glaubwürdig erscheinen. Vor diesem Hintergrund können auch die Mechanismen des Wohlstandsevangeliums besser verstanden und interpretiert werden. Es gibt somit einen bemerkenswerten Unterschied zwischen dieser Konzeptualisierung und dem Verständnis des Wohlstandsevangeliums in der amerikanischen und europäischen Pfingstbewegung.

Die RCCG und die CCOM führen durch ausführliche Rituale einen „geistlichen Krieg“ gegen die rätselhaften Kräfte. Sie betonen spirituelle Techniken, wie den Glauben an Christus und seinen Vater, Gebet zu ihm und durch ihn, in seinem Namen und in der Kraft des Heiligen Geistes, als Basis, um alle Notlagen des Lebens zu überwinden und Unmöglichkeiten zu wenden. Die Kirchen beanspruchen für sich geistliche Macht, mit der eine Offensive gegen die „Mächtigen“ und die „Mächte der Finsternis“ geführt wird, die zerstörerische Tendenzen in menschliche Leben und Zukunftsaussichten bringen. Ihre liturgische Tradition ist somit eine höchst ausdrucksstarke Handlung, ausgeprägt durch eine starke Betonung von Ritualen, die zur Lösung individueller und kollektiver existentieller Probleme vollzogen werden. RCCG- und CCOM-Mitglieder bewahren die traditionellen Gründe von Krankheiten und Bösem. Nichts wird dem Zufall überlassen, sei es die Geburt eines Kindes, die Namensgebung, Heirat, Un-

²² *Enoch Adeboye*, *Turning Point: From Bondage to Total Deliverance*. Dallas, Texas 2002: 15–16.

fruchtbarkeit, Prüfungen, Beförderung im Beruf, Arbeitslosigkeit, das Erlangen von Reise-Dokumenten, Visa-Anträge, Fremdenfeindlichkeit, Tod, Träume, Unfälle, Krankheit, Armut, der Verlust von Eigentum, Wohnungslosigkeit etc. Viele dieser Umstände, die als „unnatürlich“ eingestuft werden, werden strategisch behandelt und eine spirituelle Hermeneutik wird zur Verfügung gestellt. Nach Ansicht der RCCG und CCOM können natürliche Probleme durch natürliche und durch geistliche Mittel gelöst werden, doch „geistliche“ Probleme können nur durch „geistliche Mittel“ diagnostiziert und gelöst werden. Solche Krankheiten, die sich einer medizinischen Prognose widersetzen, werden leicht als „geistlicher Angriff“ interpretiert. Unfruchtbarkeit oder vorzeitiger Tod werden normalerweise nicht als natürliche Vorkommnisse behandelt. Eine Person, die eine lange Phase der Arbeitslosigkeit durchmacht, sieht eine tiefere Bedeutung in ihrer schwierigen Situation.

Die RCCG und die CCOM erkennen auch nicht-religiöse Ätiologien von Krankheit an. In manchen Fällen ist der Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Ätiologien von Krankheit etwas unklar. Es gibt häufig eine Überlappung zwischen religiösen oder geistlichen Gründen und denen, die natürlich (körperlich) oder biologisch, bzw. sozial oder menschlich sind. In jedem Fall halten RCCG und CCOM leidenschaftlich daran fest, dass eine geplagte Person geheilt werden muss und die sie belagernden böartigen Mächte zur selben Zeit unschädlich gemacht werden müssen. Rituelle Symbole nehmen einen auffälligen Platz in ihrer Kosmologie und Praxis ein. Eines der Utensilien der rituellen Aufführung ist der Gebrauch von konkreten Objekten wie Salböl oder geweihten Taschentüchern. Die Hermeneutik und Anwendung dieser Symbole reflektiert ein ganzes Spektrum ihrer Epistemologie.

Wie ich anderswo dargelegt habe, haben sich dieses Glaubenssystem und diese Praxis in der Diaspora weitgehend unverändert fortgesetzt.²³ Die Mitglieder der RCCG und der CCOM haben diese rituellen Einstellungen nach Deutschland mitgebracht. Tatsächlich hat das neue Szenario ihre prekäre Situation in verschiedenem Ausmaß verschlimmert. Die Mitglieder sind noch immer mit ähnlichen Launen des Schicksals konfrontiert wie in ihren Herkunftskontexten. Hexen, Zauberer und Hexenmeister bewegen sich ungehindert über geographi-

²³ Vgl. *Adogame*, *Engaging*: 505 f.

sche Grenzen. Wie ein Informant bemerkte: „Hexen brauchen keine Visa, um von Afrika nach Europa zu kommen ...“ Darüber hinaus finden viele Afrikaner ihren Aufenthalt in Deutschland komplizierter als sie ihn sich vorgestellt hatten. Gerade für afrikanische Migranten ist die Lebenslage oft angespannt, was auf die schlechte wirtschaftliche Situation, versagende Sozialsysteme, kulturelle Unterschiede, Fremdenfeindlichkeit auf individueller und institutioneller Ebene, akute Arbeitslosigkeit, polizeiliche Schikanen und Brutalität, zerschlagene Hoffnungen und Frustrationen, Stress, Einsamkeit, große Erwartungen der Familie zu Hause, wachsende unbezahlte Rechnungen und Hypotheken etc. zurückzuführen ist. Unter diesen harten und entsetzlichen Bedingungen finden viele Afrikaner Beistand in der Kirche. Durch ausgefeilte Rituale wird den Mitgliedern ein Gefühl von Identität, Sicherheit und Schutz vermittelt.

Die Kirche bezeugt ihre Macht über die übel wollenden Kräfte, indem sie Metaphern des allgemeinen Sprachgebrauchs in Bezug auf Satan verwendet. Die metaphorische Repositionierung Satans oder des Teufels umfasst den Diskurs über individuellen und institutionellen Rassismus. Der „dämonische Geist des Rassismus“ wird als aus Satan selbst hervorgehend wahrgenommen. Fremdenfeindliche Tendenzen sind das von ihm errichtete Bollwerk, um Hass zwischen den Menschen zu fördern und sie von ihrer Gemeinschaft mit Gott abzulenken.²⁴ Folglich demonstrieren viele Erzählungen eine Kontinuität der religiösen Weltansicht, insbesondere bezüglich des Glaubens an böserartige, nicht wahrnehmbare Wesen und die komplexen „geistlichen Kämpfe“, die durchgeführt werden, um deren Einflüsse abzuwehren.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz hat gezeigt, wie die Ausbreitung von afrikanischen religiösen Gemeinschaften zur Umformung der religiösen Landkarten Deutschlands beigetragen hat. Er belegt anhand der Dialektik der „geistlichen Kriegsführung“, dass ihre Präsenz in einem neuen geokulturellen Kontext nicht zu grundsätzlichen Veränderungen des Glaubenssystems und rituellen Weltansicht geführt hat. Vielmehr zeigt der Artikel, wie das Streben der RCCG- und CCOM-Mitglieder nach

²⁴ Vgl. ebd.

Gesundheit und Reichtum darauf zielt, die „guten Dinge des Lebens“ auf der Erde zu erreichen, gleichzeitig aber auch die Ausrichtung auf den Himmel bedenkt. Die Unverwüstlichkeit der indigenen Kosmologie und die aufrechterhaltene rituelle Einstellung sind möglicherweise ein Grund dafür, weshalb die afrikanischen Kirchen bisher keine großen Erfolge dabei erzielt haben, viele Deutsche in ihre Gemeinden zu ziehen.

„Wartendes Israel und Israel am Ziel“

Leid und Wunder von Pfingstgemeinden
afrikanischer Migranten in Deutschland

Evangelos Karagiannis

Die verstärkte Aufmerksamkeit, die in den letzten Jahren die Ethnologie der Pfingstbewegung schenkt, lässt sich im wesentlichen auf zwei Gründe zurückführen. Zum einen handelt es sich um einen Effekt des kontinuierlichen Wachstums der Pfingstbewegung in der „Dritten Welt“, mit der sich die Ethnologie traditionell beschäftigt. Zum anderen erweist sich die Pfingstbewegung als geeigneter Forschungsgegenstand für die Untersuchung komplexer Fragen zur „Moderne“ und zum „Spannungsfeld zwischen Globalem und Lokalem“, die seit mehreren Jahren im Zentrum des Fachinteresses stehen. Als Sozialwissenschaft, die sich größtenteils der „Welt von Bedeutungen“ widmet, hat die Ethnologie erwartungsgemäß auf die Semantik von Pfingstkirchen fokussiert, und dies wird in der vorliegenden Studie nicht anders sein. Hier möchte ich jedoch das Augenmerk weder auf Aspekte von Modernität noch auf besondere Formen der Aneignung von globalen Prozessen und theologischen Traditionen in dieser Semantik richten, sondern einen Zusammenhang zwischen Semantik und strukturellen Problemlagen von Kirchen als Organisationen aufzeigen. Mein Anliegen besteht darin, Pfingstkirchen als Organisationen zu behandeln, deren Semantik von organisationspezifischen Problemlagen im lokalen Kontext beeinflusst wird. Die Betrachtung von Kirchen als Organisationen würde uns erlauben, „semantische Wenden“ in ihrer Entwicklung, die sogar mit Umdeutungen der Wirklichkeit einhergehen können, zu ermitteln, unabhängig davon, dass ihr theologischer Grundstock unverändert bleibt. Mit anderen Worten, sie würde uns erlauben, eine wichtige Dimension der Dynamik in der Semantik der Kirchen zu erfassen.

Der vorliegende Aufsatz versteht sich, ferner, als empirischer Beitrag zum Verständnis der besonderen Aufbauschwierigkeiten, mit denen von Asylsuchenden gegründete Pfingstgemeinden in Deutsch-

land konfrontiert werden. Die Daten, die dem Aufsatz zugrunde liegen, sind während einer zwölfmonatigen Feldforschung in einer ostdeutschen Stadt erhoben worden, die hier der Anonymität halber Oststadt genannt wird.¹ Oststadt, ein ehemals florierendes Industriezentrum der DDR, befindet sich seit der Wiedervereinigung Deutschlands in einer trostlosen wirtschaftlichen Lage. Die Stadt hat in den letzten fünfzehn Jahren knapp ein Drittel ihrer Bevölkerung eingebüßt, die Arbeitslosenquote gehört immer noch zu den höchsten in der Bundesrepublik, und ein Aufschwung ist immer noch nicht in Sicht. Mit der Ausnahme der Arbeitsmigranten, die schon seit DDR-Zeiten in der Stadt leben, sind die Migranten Oststadts erst in den 1990er Jahren (oder sogar später) als Asylsuchende, Flüchtlinge oder Aussiedler nach Deutschland gekommen.

Einführende Bemerkungen zu den Pfingstgemeinden afrikanischer Migranten in Oststadt

In Oststadt gibt es zwei unabhängige Kirchen, die von afrikanischen Migranten gegründet worden sind, und deren Gottesdienste hauptsächlich von afrikanischen Migranten besucht werden. Die Selektion der Besucherschaft wird in erster Linie von der Sprache der Predigt bestimmt. Die eine Kirche ist englischsprachig, die andere französischsprachig. Der Pastor sowie die überwiegende Mehrheit der Besucher der englischsprachigen Kirche sind Nigerianer. Die Hauptträger und Besucher der französischsprachigen Kirche kommen dagegen vorwiegend aus Kongo-Kinshasa und Angola bzw. aus Staaten von Französisch-Afrika. Die französischsprachige Kirche ist eine kleine Gemeinde. Zum Sonntagsgottesdienst kommen ca. 20–30 Menschen und zu den Freitagsgebeten sogar nicht mehr als 15. Pastor Mpenza, der schon in seinen jungen Jahren eine Ausbildung als Evangelist und Pastor genossen hat und auf eine fünfzehnjährige Missionstätigkeit im Kongo zurückblicken kann, kam 1996 als Asylsuchender nach Deutschland. Vor seiner Ankunft in Oststadt, die drei Jahre später aus Gründen der Familienzusammenführung erfolgen musste, hatte er eine Gemeinde in einer westdeutschen Stadt aufgebaut. Die englischsprachige Gemeinde ist wesentlich größer als die französischsprachige.

¹ Alle Namen im vorliegenden Aufsatz sind Pseudonyme.

Gingen vor zwei Jahren ca. 30 Besucher zu den Sonntagsgottesdiensten, sind es inzwischen über 120. Im Gegensatz zu Pastor Mpenza, ist Pastor Joshua kein ausgebildeter Pastor. Er führt seine Tätigkeit als Pastor und Apostel auf göttliche Berufung zurück. Er übernahm die Leitung der Gemeinde, nachdem sein Vorgänger nach einer scharfen Auseinandersetzung mit Ältesten und anderen Kirchenmitgliedern Oststadt verlassen hatte. Vor der Übernahme der Leitung der Kirche, aber auch für eine Zeit danach, arbeitete er in einer Fabrik in Westdeutschland. Er ist mit einer deutschen Frau verheiratet und besitzt einen deutschen Pass.

Keine der beiden Kirchen definiert sich auf ethnischer oder nationaler Grundlage. Sie weisen sogar jede Zuschreibung dieser Art entschieden von sich zurück. Die Mitglieder beider Gemeinden verstehen sich als echte Christen, als Mitglieder einer kontinuierlich wachsenden globalen Gemeinschaft, die sich über nationale und ethnische Grenzen hinweg konstituiert. Daher ist jeder Mensch, ungeachtet seiner Herkunft, zu ihren Messen willkommen, was sie Neulingen auch sehr deutlich zu zeigen bemüht sind. Dennoch ist die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit kaum zu übersehen. Obwohl beide Kirchen seit mehr als fünf Jahren in Oststadt präsent sind, gehen nicht-afrikanische Besucher über ein paar deutsche Frauen, die in der Regel ein Verhältnis zu einem Kirchenmitglied haben, nicht hinaus. Die Gründe für die geringe Resonanz der Kirchen in der einheimischen Bevölkerung dürften an der Sprache der Predigt, den begrenzten Deutschkenntnissen der Mitglieder beider Gemeinden und nicht zuletzt der Existenz einer deutschsprachigen pfingstlich-charismatischen Gemeinde seit ca. 15 Jahren in Oststadt liegen.

Sofern die nähere Verortung von Kirchen innerhalb der Christenheit von ihrer Leitung bestimmt wird, lassen sich beide Kirchen anhand der formalen Definitionskriterien von Michael Bergunder als Pfingstgemeinden bestimmen.² Die Pastoren bekennen sich ausdrücklich zur Pfingstbewegung und ihrer historischen Tradition, und sind, ferner, mit anderen Pfingstgemeinden in Deutschland und im Ausland vernetzt und dadurch „am pfingstlichen diskursiven Netzwerk“ beteiligt.

² Michael Bergunder, Mission und Pfingstbewegung, in: Christoph Dahling Sander, Andrea Schulze, Dietrich Werner, Henning Wrogemann (Hrsg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003: 200–219, hier: 201–202.

Der Sachverhalt erweist sich jedoch als wesentlich komplexer, zöge man die Mehrheit der Kirchenmitglieder in Betracht. So musste ich feststellen, dass die meisten von ihnen, trotz häufiger Bezugnahme auf den Heiligen Geist, mit dem Begriff *Pfingstler* bzw. *pfingstlich* nichts anfangen können. Ein Mitglied der französischsprachigen Gemeinde, das früher sogar im Chor sang, erhält regelmäßig die Publikationen der Zeugen Jehovas in französischer Sprache zu Hause. Für die Komplexität der Lage bezeichnend ist auch die Tatsache, dass Muslime, die die Gottesdienste regelmäßig besuchen, als „Brüder“ und „Schwestern“, also als Mitglieder der Gemeinde, angesprochen werden. Vermutlich lässt sich dieser Umstand mit dem sehr starken Inklusionsanspruch beider Kirchen erklären, der Etiketten und die damit einhergehenden Grenzziehungen nicht gerade als sinnvoll erscheinen lässt. In der französischsprachigen Gemeinde ist jedenfalls *église de réveil* die übliche Bezeichnung für die nähere Verortung der Kirche innerhalb der Christenheit; in der englischsprachigen dagegen *born-again*.

Beide Kirchen erkennen die Charismata der Glossolalie, Prophetie und Heilung an und heben die Tatsache hervor, dass das Bekenntnis zum Christentum eine sehr ernste Lebensentscheidung ist, die eine Vielzahl von Verpflichtungen mit sich bringt. Ferner ist in beiden Kirchen der Glaube an böse Geister und Hexen weit verbreitet. In keiner der Kirchen herrschen Restriktionen in Sachen Kleidung, Schmuck oder Schminke, obwohl etliche Kirchenmitglieder mit solchen Restriktionen durchaus vertraut sind. Es gehört überhaupt zu den eindrücklichsten Erfahrungen, die ich während meiner Feldforschung gemacht habe, dass in einer von anhaltender wirtschaftlicher Rezession und hoher Arbeitslosigkeit geplagten ostdeutschen Stadt die elegantesten – und manchmal sogar gewagtesten – Kleidungen, die häufigste Nutzung prestigevoller Markennamen (wenn auch von Imitationen), die aufwendigsten und mondänsten Frisuren und der auffälligste Schmuck in Kreisen asylsuchender afrikanischer Pfingstler zu sehen waren. In keiner der beiden Kirchen herrscht Alkohol- oder Rauchverbot. Ich habe nicht einmal eine minimale Kontrolle des sozialen Verhaltens der Kirchenmitglieder seitens der jeweiligen Kirchenleitung feststellen können, obwohl mir von solchen, wohlgemerkt kläglich gescheiterten Bemühungen in der Vergangenheit durchaus berichtet wurde. Beide Kirchen übernehmen im Rahmen

ihrer Möglichkeiten eine Sozialnetzfunktion für ihre Mitglieder, wenn diese in Not geraten. Des Weiteren stellen sie die Politik und Ideologie der „Festung Europa“ in Frage und untermauern ihren Standpunkt dazu theologisch.³

Trotz der vielen, hier nur kurz aufgeführten Gemeinsamkeiten würden geübten wie ungeübten Beobachtern zuerst die Unterschiede zwischen beiden Kirchen auffallen. Tatsächlich, sofern man in Oststadt über diese beiden Kirchen spricht, ist von ihren Unterschieden die Rede. Dieser Diskurs der Differenz wird von Deutschen, die in der Ausländerarbeit involviert sind, nicht zuletzt jedoch von den Mitgliedern beider Gemeinden selber getragen.

Ein besonders auffälliger Unterschied macht sich am Verhältnis der Kirchen zu ihrer städtischen, nicht-pfingstlichen Umwelt bemerkbar. Pastor Mpenza pflegt Kontakte zu Pastoren der evangelischen Kirche in Oststadt und versucht diese für seine Kirche bzw. einzelne Mitglieder der Gemeinde positiv zu nutzen. Dies tut Pastor Joshua nicht, wenn man einmal davon absieht, dass die Sonntagsgottesdienste seiner Gemeinde, als diese noch klein war, in den Räumen eines evangelischen Wohlfahrtsverbandes für Jugendliche stattfanden. Die französischsprachige Gemeinde hat sich den herrschenden politisch korrekten Integrations- und Multikulturalitätsdiskurs von Oststadt angeeignet, und ihre Mitglieder (manchmal auch der Pastor höchstpersönlich) nehmen an vielen Veranstaltungen mit ausländerpolitischer Färbung teil. Ein solches Verhalten ist für Pastor Joshua kaum denkbar. Seine Kirche beschränkt sich ausschließlich auf den Diskurs des pfingstlichen Netzwerks. Während die städtische Verwaltung und freien Verbände Oststadts Pastor Mpenza als einen ihrer Ansprechpartner für Angelegenheiten der Afrikaner der Stadt ansehen, kennen sie Pastor Joshua nicht. Diejenigen wiederum, die die englischsprachige Gemeinde kennen, heben hervor, dass ihre Mitglieder nicht an der „Einen Welt“ interessiert seien. Ein „ökumenischer Gottesdienst“, der jährlich von beiden Kirchen gehalten wird und sich an ein breites, auch nicht-pfingstliches Publikum richtet, ist die einzige Veranstal-

³ Vgl. *Evangelos Karagiannis & Nina Glick Schiller*, „... the land which the LORD, your God giveth you“: Two “African” churches in Oststadt, unveröff. Manuskript (erscheint in Kürze in einem Sammelband mit Beiträgen aus der 3. Internationalen Konferenz zur Christlichen Afrikanischen Diaspora in Berlin/Hirschluch, Sept. 2003).

tung mit ausländerpolitischer Färbung („Integration durch Religion“), an der Pastor Joshua sich beteiligt. Er kann einfach die Einladung nicht ausschlagen, auch wenn viele Mitglieder seiner Kirche keinen Sinn in solchen Veranstaltungen erkennen und davon bewusst fernbleiben.

Das Verhältnis der Kirchen zueinander könnte man als kühl oder distanziert bezeichnen. Es scheint, dass nicht viel Kontakt zwischen ihnen besteht, was sich vielleicht auch dadurch erklären lässt, dass die Pastoren sprachlich nicht miteinander kommunizieren können. Während Pastor Joshua Englisch und Deutsch spricht, beherrscht Pastor Mpenza nur das Französische. Die Sprache als Selektionskriterium scheint antagonistischen Konflikten zuvorzukommen, da sich die Kirchen *de facto* an unterschiedliche Leute richten. Nur dies wird von keiner Seite akzeptiert, auch wenn es für Ruhe zwischen beiden Kirchen sorgt. Da sie sich prinzipiell an alle Einwohner von Oststadt richten, ungeachtet der linguistischen Kompetenz der Individuen, ist ein latenter Antagonismus unvermeidlich. Daher, als ein kongolisesches Ehepaar, das kein Wort Englisch sprach und im Komitee der französischsprachigen Gemeinde stark involviert war, in die englischsprachige Kirche überwechselte, hat Pastor Mpenza die Mitglieder seiner Kirche aufgefordert, die Abtrünnigen wie „Heiden und Zöllner“ zu behandeln, und diese Aufforderung biblisch untermauert (Mt 18,15–17). Bedenkt man, dass Pastor Mpenza die Unterschiede zwischen beiden Gemeinden konsequent herunterspielt, verdeutlicht die Heftigkeit seiner Reaktion die Relevanz der Behandlung von Kirchen als Organisationen mit spezifischen Problemen, die über ihre Theologie hinausgehen.

Trotz der wiederholten Beteuerungen von Pastor Mpenza, dass beide Gemeinden „auf gleiche Weise beten“, fällt in Gesprächen mit einzelnen Kirchenmitgliedern auf, dass sie keine gute Meinung vom Pastor der jeweils anderen Gemeinde haben. Während z. B. ein Mitglied des Komitees der englischsprachigen Gemeinde behauptet, dass Pastor Mpenza nicht an Wunder glaube und Trancezustände und Ohnmachtsanfälle während des Gottesdienstes als teuflisch betrachte, erklärt ein Mitglied der französischsprachigen Gemeinde, dass sie deswegen nicht zum englischsprachigen Gottesdienst geht, weil Pastor Joshua nur über Geld redet, und weil „man so, wie er spricht, nicht sprechen kann“. Ferner ist die Meinung der zwei afrikanischen Sprachgruppen

übereinander nicht unbedingt die beste. Im Einklang mit einer gängigen Vorstellung in Oststadt bringen französischsprachige Afrikaner den Drogenhandel in der Stadt mit englischsprachigen Afrikanern in Verbindung, und meiden oft bewusst den Kontakt mit ihnen. „In der anglophonen Kirche handeln viele Leute mit Drogen, und dann gehen sie zur Kirche, um ihr Heil zu finden“, so ein hochrangiges Mitglied der französischsprachigen Kirche. In Gesprächen mit englischsprachigen Afrikanern kann man gelegentlich deren Geringschätzung für die französischsprachigen feststellen, da diese, wie sie sagen, „sich viel gefallen lassen“.

Leid und Wunder, Trance und Nüchternheit im Gottesdienst der Gemeinden

Die auffälligsten Unterschiede zwischen beiden Pfingstkirchen machen sich jedoch an den inhaltlichen Akzenten der Predigt und dem Stellenwert der Heilung in ihrer Arbeit bemerkbar. Wie der folgenden Collage aus verschiedenen Gottesdiensten der französischsprachigen Gemeinde zu entnehmen ist, ist Ermahnung zur Geduld der Hauptfokus der Predigt von Pastor Mpenza. Die Gläubigen sollten die Geduld nicht verlieren, sondern sich fest an Gott halten, an Joseph ein Beispiel nehmen. „Er ist ohne Familie, ohne Brüder geblieben, seine Brüder haben ihn malträtirt, er ist ins Ausland gegangen, er hat jedoch die Zuversicht an Gott nie verloren. Und als die Zeit gekommen ist, haben alle vor ihm gekniet. Die Leute werden vor euch knien. Das kann ein Jahr oder zehn Jahre dauern, aber es wird Wirklichkeit werden“, so Pastor Mpenza. „Ihr müsst auf Gott insistieren anstatt hin und her zu laufen“, sagte er ein anderes Mal mit Hinweis auf die Geschichte vom Goldenen Kalb. „Gott weiß, was die Menschen wollen, und es kommt die Zeit, in der sie die ewige Segnung bekommen. Man muss einfach still warten. Man braucht keine Fragen zu stellen oder Unterricht zu nehmen. Gott weiß, was Er macht.“ (...) „Obwohl die Nacht lange dauern kann, die Sonne wird wieder kommen. So wie so wird die Sonne scheinen. Manchmal fragt man sich: Wann wird die Sonne scheinen? Am Ende wird sie aber scheinen. Wie lange deine Probleme auch immer dauern mögen, du wirst für sie eine Lösung finden.“ (...) „Man muss die Geduld des Bauers zeigen, der auf die

Frucht der Erde wartet bis der Frühregen und der Spätregen vorbei sind“ (Jak 5,7). (...) „Sara hat gezweifelt, weil sie sehr alt war. Doch Gott kennt kein Alter. Er rechnet nicht, wie die anderen, modern. Sara hätte die Segnung verlieren können. Was für ein Problem du auch immer hast, das wird gelöst. Gott bestimmt die Zeit“ (Gen 18,9–15). (...) „Die ganze Nacht hatten die Jünger nichts gefischt; sie hatten den Mut verloren; sie hatten die Hoffnung verloren; sie waren verzweifelt. Aber ich sage euch, wenn man mit Gott ist, kann sich diese Situation ändern. Am Anfang war nur das Wort. Es gab keine Institution, keine Regierung. Niemand kann das Wort Gottes zerstören. ... Politiker belügen uns. Was haben sie uns alles versprochen; wir haben nichts bekommen; wie viele Personen haben uns etwas versprochen und nichts getan. Sie sagen: Wählen Sie mich, ich verspreche euch, dass ... Die Jünger waren müde; und wenn man müde ist, dann beginnt das Wort Gottes zu wirken“ (Lk 5,4–6). (...) „Wenn die Leute sagen, du hast es schwer, das Wort Gottes wird dir helfen. Man braucht die Zuversicht an das Wort. Dann wirst du Wunder erleben. Tag und Nacht musst du dich daran festhalten. Die Feinde werden dir nichts antun können, wenn der Strom Gottes um dich ist. Gott ist mehr als alles, was wir hier haben“ (Hes. 47,8–10). (...) „Wie Bartimäus müssen wir Mut zeigen. Der Plan des Teufels ist uns zu entmutigen. Manchmal fühlst du dich, dass dir der Mut verlässt. Das ist der Moment, an dem der Teufel seine Arbeit anfängt. Du musst schreien, schreien, etwas wird kommen“ (Mk 10,47–48). (...) „Vertraut keinen profanen Dingen. Eure Zukunft ist Jesus Christus. Ich spreche von Sachen der Zukunft, nicht der Gegenwart. Auf dem Weg nach Kanaan erreichte Israel einen Ort und dort suchten sie nach Wasser. Und sie fanden Wasser, aber das Wasser war bitter. Und dann ein Wunder geschah, und das Wasser wurde süß. Nach dem Leid wird der Sieg kommen. Zunächst muss man Gift und dann etwas Süßes zu sich nehmen“ (Ex 15,22–26). (...) „Vielleicht wisst ihr nicht, dass ihr mächtig seid. Ihr wisst nicht, dass diejenigen, die mit euch sind, viel zahlreicher sind als die Anderen. Die Armee Gottes ist die größte. Es besteht kein Grund, sich Sorgen zu machen. Man wird euch nie bezwingen. Wir sind umstellt. Ich fühle es, aber bleibt ruhig, ihr seid auch von Gottes Armee umgeben“ (2. Kön 6,8–23). (...) „Die Bibel sagt, dass die Demütigung eine Prüfung ist.“ Und schließlich: „Wir werden *Grands Seigneurs* in

diesem Land werden. Warum zweifelt ihr daran, dass ihr Ministerpräsidenten in Deutschland werden könnt? Vertraut in Gott.“

Die Predigt von Pastor Joshua dreht sich dagegen um zwei andere Sachverhalte: Der erste ist das Wunder, meistens in der Form von Heilung; der zweite, die Verpflichtungen der Mitglieder gegenüber der Kirche. Wunder haben eine eminente Stellung in seinen Predigten. „Was ist Gottes Lautsprecher“, fragte er einmal die Besucher der Sonntagsmesse. „Aktion, Wunder, das Wunder ist sein Lautsprecher. ... Wenn ihr mir nicht glaubt, dann glaubt die Stimme des Wundertätigen. Er ist nicht tot, Er ist am Leben, Er ist immer noch im Wundergeschäft.“ Das Verschwinden von Krankheit sei ein Zeichen von Gottes Macht: „Manche Leute glauben, dass Gott ihnen eine Krankheit gegeben hat. Nein! Die Krankheit ist vom Teufel. Deswegen hat Gott Jesus geschickt.“ Jede Predigt von Pastor Joshua enthält Zitate und Kommentare zu Heilungsszenen aus der Bibel, aber auch aktuelle Berichte über Heilungen von Menschen, die lange als unheilbar galten. Die Fokussierung auf Wunder schlug sich schließlich in der Umbenennung des regelmäßigen Freitagsgottesdienstes der Gemeinde zum „Wunder-Gottesdienst“ bzw. *Miracle-Abend* nieder.

Pastor Joshua versäumt jedoch keine Gelegenheit, den Mitgliedern der Gemeinde klarzumachen, dass sie Verpflichtungen gegenüber der Kirche haben. Diese bestehen zunächst in der aktiven finanziellen Unterstützung der Kirche. In der englischsprachigen Gemeinde wird *offering time* als *blessing time* im wortwörtlichen Sinne verstanden. Für das, was die Kongreganten geben, werden sie etwas erhalten. Deswegen sollen sie mit dem Geld in der Hand beten, bevor sie es spenden. Pastor Joshua hebt dabei hervor, dass die Spender mit der „Macht der Vermehrung“ (*power of multiplicity*) rechnen müssen, d. h. sie werden das Vielfache von dem erhalten, was sie für Gott gegeben haben, so wie vielen frommen Personen in der Bibel zuteil wurde. Jede Sonntagspredigt enthält Aufforderungen an die Gläubigen Geld zu spenden, wenn nicht sogar eine ganze Sonntagspredigt dieser Verpflichtung gewidmet wird. Manchmal werden sogar zwei oder drei *offerings* während eines Gottesdienstes organisiert; neben dem üblichen einmal für die Salbung, ein anderes Mal für extra entstandene Kosten usw. Die Form des Spendenrituals macht eine Nicht-Beteiligung unmöglich. Die Besucher bilden eine große Schlange (zunächst jene in der hintersten Reihe, dann jene in der Reihe davor usw.) und

tanzend bewegen sie sich nach vorn. Einer nach dem anderen wirft Geld in eine zu diesem Zweck aufgestellte Schüssel.

Eine weitere Pflicht der Gläubigen ist das Ablegen eines Zeugnisses über jede Erfahrung, die sie mit der Gnade Gottes gemacht haben. „Zeugnis bedeutet Beweis oder Nachweis für etwas“, so Pastor Joshua. Dem Zeugnis wohne Macht inne. „Menschen können den Teufel bewältigen durch die Macht ihres Zeugnisses. Gott will und erwartet von den Gläubigen, dass sie Zeugnis ablegen. Der Mann der von Jesus geheilt wurde, wollte Ihm folgen, aber Jesus sagte ihm, er sollte gehen und seinen Bekannten über seine Heilung berichten.“ Nichts stört Pastor Joshua mehr als die Nichtbereitschaft der Kirchenmitglieder, Zeugnis über ihre Erfahrungen von Heilung abzulegen. Dabei hätte er wiederholt AIDS-Kranke, Tuberkulose-Kranke und viele andere, bei denen die Ärzte machtlos waren, geheilt.

Es wäre jedoch falsch zu behaupten, dass Pastor Mpenza die Inhalte der Predigt von Pastor Joshua nicht teilt. Auch jener fordert die Kirchenmitglieder auf, sich für die Sache der Kirche zu engagieren. Auch er sieht im materiellen Wohlstand eine mögliche Form der Gnade Gottes und die Bindung an der Kirche als den ergiebigsten Weg, um dies zu erreichen: „Wenn man Euch sagt, ihr solltet nicht zur Kirche gehen, weil ihr die Gelegenheit hättet, Millionen zu gewinnen, ihr solltet trotzdem gehen. Wenn ihr zur Kirche geht, ihr könnt Milliarden gewinnen“. Auch Pastor Mpenza berichtet gelegentlich in seinen Predigten von Menschen, die mit Hilfe ihres Glaubens geheilt worden sind, und er rät ebenfalls, nicht den Ärzten, sondern Gott zu vertrauen: „Die Bibel sagt, wie die Krankheit verschwindet. Es ist besser Gott als Freund zu haben, als einen Menschen“. (...) „Die Ärzte geben Medikamente, Gott die Heilung“, so Pastor Mpenza. Zeugnissen über Heilungen und die Erfahrung der Gnade Gottes wird ein fester Platz in der Struktur des französischsprachigen Gottesdienstes eingeräumt, doch dies ist der Fall, gerade weil solche Berichte verhältnismäßig selten sind. In der englischsprachigen Gemeinde sind dagegen Heilungsberichte dermaßen üblich, dass es weder sinnvoll noch möglich wäre, einen besonderen Abschnitt des Gottesdienstes speziell dafür vorzusehen. Obwohl beide Pastoren das Charisma der Heilung anerkennen, es fällt auf, dass Pastor Mpenza im Gegensatz zu seinem englischsprachigen Kollegen äußerst selten heilt. Während eines Jahres hat er nicht einmal von einer Heilung berichtet, in der er involviert war. In der

englischsprachigen Gemeinde ist dagegen die Heilung gängige Praxis und bildet einen essentiellen Bestandteil des Selbstverständnisses der Kirche. Nicht anders sieht es mit Exorzismus (*deliverance*) aus. Teufelsaustreibungen finden in jedem Gottesdienst der englischsprachigen Gemeinde mehrmals statt; in der französischsprachigen Gemeinde fast so selten wie Heilungen. Ferner gehören Ohnmachtsanfälle und Trancezustände zum Bild jedes Gottesdienstes der englischsprachigen Gemeinde, während im Gottesdienst der französischsprachigen Nüchternheit herrscht.

Zieht man die Predigten in beiden Kirchen näher in Betracht, stellt man fest, dass der grundlegende Unterschied zwischen ihnen nicht in der Anerkennung bzw. Negierung des Wunders, sondern in dessen zeitlicher Verortung besteht. Wie Pastor Mpenza formuliert, er spreche über Sachen der Zukunft, nicht der Gegenwart. Seine Aufforderung an die Kirchenmitglieder, Geduld zu zeigen und still zu warten, ordnet die Erfahrung der Gnade Gottes in den Bereich der Zukunft ein. Weil in der Gegenwart keine Wunder festzustellen sind, sollen die Kirchenmitglieder an die Möglichkeit ihres Eintretens *glauben* und sich fest an Gott halten. Erst wenn sie dies tun, *werden* sie Wunder erleben. Pastor Joshua dagegen bezieht sich auf die Gegenwart, wenn er von Wundern spricht. Die Wirklichkeit der Wunder ist für ihn keine Glaubenssache, sondern eine empirisch nachweisbare Tatsache. Seines Erachtens braucht man lediglich im eigenen unmittelbaren Umfeld herumzuschauen, um ihre Evidenz festzustellen.

Die unterschiedliche zeitliche Verortung der Wunder seitens der beiden Pastoren korreliert mit zwei weiteren entscheidenden Aspekten ihrer Predigt. Dadurch, dass Wunder noch nicht eingetreten sind, haben sie in der französischsprachigen Gemeinde keinen Namen, d. h. die konkrete Form, in der sich Wunder ereignen werden, bleibt unklar. Daher sind die einschlägigen Hinweise von Pastor Mpenza in der Regel eher allgemein formuliert. Es fällt jedoch auf, dass er in den seltenen Fällen, in denen er konkret wird, Bilder von Situationen malt, deren Eintreten allgemein als kaum möglich gilt – weniger fromme Beobachter würden von maßlosen Übertreibungen sprechen – und die ausschließlich mit sozialem Status zu tun haben. So sollen die Mitglieder seiner Kirche nicht daran zweifeln, dass sie mit der Hilfe Gottes *Grands Segneurs*, Milliardäre, Ministerpräsidenten in Deutschland und überhaupt Leute werden können, vor denen die anderen knien

werden. Für Pastor Joshua dagegen haben die Wunder einen konkreten Namen, und dieser lautet zuallererst Heilung; die Beseitigung von physischer und geistiger Krankheit; die Befreiung vom Teufel und den bösen Geistern. Wenn die Segnung des materiellen Wohlstandes in seinen Predigten dagegen wesentlich weniger prominent behandelt wird, dann dürfte dies an der Tatsache liegen, dass sie kein Bestandteil der Gegenwartserfahrung seiner Gemeinde ist. Während die Heilungen, über die er regelmäßig berichtet, in Oststadt und durch seine Vermittlung stattgefunden haben sollen, haben sich die wenigen von ihm berichteten Fälle über Menschen, die es durch ihren Glauben zum Wohlstand gebracht haben oder deren schwere Schulden durch ein Wunder getilgt worden sind, immer anderswo ereignet. Solche Wunder werden zwar berichtet, weil sie auch in Oststadt passieren könnten, doch als Möglichkeiten einer Erfahrung in der Zukunft stehen sie den obigen Bildern von Pastor Mpenza nahe. Sie sind mit diesen vergleichbar, weil man an ihr Eintreten glauben muss. Will man sich dagegen über die Präsenz Gottes in Oststadt vergewissern, muss man das Augenmerk auf die zahlreichen und aus der Sicht von Schulmedizinern unerklärlichen Heilungen in der Gemeinde richten.

Damit gelangen wir zu einem zentralen Unterschied zwischen den Predigten beider Pastoren. Gesegnete von Gott sind in der englischsprachigen Gemeinde einzelne Individuen, Menschen, die krank waren und geheilt wurden. In den wenigsten Fällen werden die Namen der Betroffenen bekannt gegeben. Meistens ist von einem „Mann“, einer „Frau“ oder einigen bzw. mehreren „Personen“ die Rede. Offensichtlich sieht sich Pastor Joshua aufgrund der damit verbundenen intimen Informationen (HIV-Infektion, Infertilität usw.) daran gehindert, die Namen der Betroffenen ohne deren Zustimmung preiszugeben, und fordert daher alle auf, Zeugnis von der Gnade, die sie erfahren haben, abzulegen. Doch unabhängig davon, ob namentlich oder anonym, werden die einzelnen Fälle in seiner Kirche erst nachdem die Heilung stattgefunden hat öffentlich thematisiert. Mit anderen Worten, in der englischsprachigen Gemeinde wird auf das Leid Bezug genommen, um dessen faktische Überwindung zu thematisieren. Jede Bezugnahme auf Leid im diesseitigen Leben ist eine Bezugnahme auf

die Vergangenheit.⁴ Die Predigt von Pastor Joshua kennt keine leidenden Individuen, sondern lediglich solche, die früher gelitten hatten und inzwischen gesegnet worden sind. In der französischsprachigen Gemeinde werden wir Zeugen einer diametral entgegengesetzten semantischen Konstellation. Durch die Verortung des Wunders in die Zukunft wird die Gegenwart als Zeit des Leids definiert. Träger des Leids sind jedoch keine Individuen, da Pastor Mpenza in seiner Predigt niemals von individuellen Schicksalen berichtet. Das Subjekt, auf das er sich bezieht, ist die Gemeinde in ihrer Gesamtheit. Dem „gesegneten Individuum“ der englischsprachigen Gemeinde steht also die „leidende Gemeinschaft“ der französischsprachigen Kirche gegenüber. Um diesen fundamentalen Unterschied in der Predigt beider Kirchen zu verstehen, sollten wir die Ebene der Semantik verlassen und uns der Ressourcenausstattung der Kirchen zuwenden.

Zum Verhältnis von Ressourcenausstattung, Definitionssicherheit und Mission

Die englischsprachige Gemeinde hat ihre Konsolidierungsphase hinter sich. Das Wachstum der Kirche in den letzten zwei Jahren (von ca. 30 auf über 120 Mitglieder) brachte eine erhebliche Erhöhung der verfügbaren Ressourcen mit sich. Die Mehrheit der Gemeindemitglieder sind zwar Asylsuchende, doch neben dem Pastor, der durch Heirat die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten hat, hat sich in letzter Zeit ein Kern von Mitgliedern mit sicherem Aufenthaltsstatus in der Gemeinde gebildet. Sicherer Aufenthaltsstatus ist Voraussetzung dafür, dass man sich auf die Angelegenheiten der Kirche konzentriert, vor allem aber für die Zuverlässigkeit der Planung der Kirche wichtig. Ferner hat das Wachstum der Kirche ihre finanziellen Ressourcen erhöht, was sich u. a. an der Höhe des bei Spendenritualen gesammelten Geldes bemerkbar macht. Bei jedem Spendenritual am Sonntagsgottesdienst werden inzwischen ca. 500 Euro gesammelt. Da Spendenrituale jede Woche mehrmals und zu verschiedenen Anlässen stattfinden, ist die Kirche in der Lage, relativ hohe laufende Kosten zu tragen, wie die

⁴ Vgl. *Rijk A. van Dijk*, From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora, in: *Journal of Religion in Africa* 17, 1997: 135–159.

Mietkosten für ihre eigenen Räume und den Lebensunterhalt von Pastor Joshua. Es fällt auf, dass es unter den Gemeindemitgliedern verhältnismäßig finanzkräftige Leute gibt, denn außerordentliche Einzelspenden in Höhe von 500–1.000 Euro sind nicht unüblich. Von Zeit zu Zeit macht Pastor Joshua bekannt, dass die Gemeinde eine bestimmte Summe benötigt, bestimmt eine Zahl von Spendern, die diese Summe tragen sollen, und wartet auf Meldungen. Die Spender lassen sich immer finden und werden nach Bekanntgabe ihrer Bereitschaft, die Summe zu tragen, gesegnet. Bei höheren Summen werden sogar regelmäßige (wöchentliche oder monatliche) hohe Spenden erwartet. Die Tatsache, dass die Kirche sich inzwischen die Durchführung von Projekten zutraut, deren Kostenaufwand sie auf 50.000 Euro einschätzt (Heilungsaktion mit einem weltweit renommierten Heilungsprediger in einer der größten Hallen der Stadt) lässt auf ihre solide finanzielle Grundlage schließen.

Es ist diese rechtliche und finanzielle Sicherheit, die Gott in die Gegenwart der englischsprachigen Gemeinde verortet. Dass eine Kirche, deren Mitglieder in erster Linie Asylsuchende sind, auf eigenen Füßen steht und sich ihren originären Aufgaben widmen kann, ist keine Selbstverständlichkeit. Dies trifft insbesondere auf Deutschland zu, wo die Politik gegenüber Asylsuchenden gerade darin besteht, deren Selbständigkeit zu verhindern. Die Selbständigkeit der Kirche ist ein Erfolg, und Erfolge belegen die Richtigkeit von Entscheidungen, zerstreuen Zweifel, entziehen der Skepsis jegliche Berechtigung. Kurz: Sie erhöhen die Klarheit in der Wahrnehmung der Welt, oder, wenn man will, sie stellen Definitionssicherheit her. Wenn Wunder keine Ereignisse, sondern Beschreibungen von Ereignissen sind, besteht Anlass zur Vermutung, dass die Definitionssicherheit des Beschreibungsakteurs für das Wunder als organisationsspezifische Beschreibung nicht folgenlos bleiben kann. Herrschte früher Unsicherheit darüber, ob man in einem Ereignis die Präsenz Gottes erkannte, gibt es diese nicht mehr.

Ferner stellt die Selbständigkeit der Kirche die Voraussetzung für ihren Übergang von einer Phase der Konsolidierung in eine Phase missionarischer Expansion. Symbolisch macht sich die neue Zeit, die für die englischsprachige Pfingstgemeinde angebrochen ist, an ihrem Umzug in eigene imposante Räume im Dezember 2003 fest. Diese neue Phase macht den großzügigen Einsatz von materiellen und spi-

rituellen Ressourcen der Kirche erforderlich, was im inneren Zusammenhang zwischen Wunder, Zeugnis und Spenden sichtbar wird. Dass die Entscheidung, eigene Räume zu mieten und große missionarische Projekte durchzuführen, mit hohen Kosten verbunden ist, bedarf keiner besonderen Erklärung. Vor dem Hintergrund, dass die Kirche mit Standardeinnahmen zur Deckung ihrer wachsenden Kosten nicht rechnen kann, kommt dem Wunder eine Schlüsselrolle zu. Zum einen wird es an die Spendenbereitschaft gekoppelt: Je größer die Bereitschaft, Opfer für die Sache Gottes zu erbringen, desto größer die Wahrscheinlichkeit, das Wunder zu erleben. Zum anderen ist das Wunder der Heilung nicht nur dazu da, Einzelnen Leid zu ersparen, sondern dient, verstärkt durch das Ablegen eines Zeugnisses, dazu, den Kreis der Kirchenmitglieder zu erweitern und dadurch die Ressourcen der Kirche zu erhöhen. In einer Kirche, die sich in einer Phase dynamischer Expansion befindet, kommt dem Wunder der Heilung eine Bedeutung zu, die es unter anderen Umständen nicht hätte. Es wird zur Hauptressource der Missionierung, oder in den Worten Bergunders, es trägt in hohem Maße zur missionarischen Attraktivität bei.⁵ Damit jedoch das Heilungswunder diese Funktion erfüllt, ist sein *Staging* erforderlich. Es muss zur Schau gestellt werden, in die Öffentlichkeit gesetzt werden. Auch wenn in der englischsprachigen Gemeinde Heilungen (im Gegensatz zu Exorzismen) niemals öffentlich stattfinden, stellen die wiederholten einschlägigen Berichte in den Predigten Pastor Joshuas eine solche Form des *Staging* dar.

„Wir werden heute viele Zeugnisse hören. Letzten Sonntag ist eine Frau mit HIV zu mir gekommen. Gott hatte mir gesagt: ‚Du sollst diese Frau heilen!‘ Und letzten Sonntag kam sie zu mir und was ist passiert? Sie sagte, sie wäre beim Arzt gewesen und er hätte sie untersucht. Der Arzt sagte: ‚Du bist negativ. Ich habe dich untersucht. Es gibt keine Spur von HIV.‘ Warum? Weil Gott sie geheilt hat. Ich habe die Wellen Gottes gesehen. Diese Macht kommt direkt nach Deutschland, direkt auf Oststadt zu. Sehr bald werdet ihr viele Wunder sehen. (...) Im letzten Jahr haben wir 50 belegte Wunder gehabt. Erstes Wunder: 17 Personen wurden sofort geheilt. Ein anderes Mal 11 Personen sofort geheilt. Ein anderes Mal 7 Personen sofort geheilt. Ein anderes Mal 3 Personen sofort geheilt. Ein anderes Mal, letztes Jahr, ich spreche vom letzten Jahr, sind 9 Personen sofort geheilt. Und andere Male zwei Personen oder eine Person. Die Ärzte konnten das nicht machen.“

⁵ Vgl. Bergunder, *Mission*: 206–207.

Alle drei Schwerpunkte der Predigt von Pastor Joshua korrelieren mit dem Ziel der Mission bzw. Kirchenexpansion. „Glaubt ihr, mich hat jemals jemand gefragt: ‚Pastor, was soll ich machen?‘ Nur einer hat das ein Mal gemacht. Jeder möchte etwas erhalten, will gesegnet werden, aber niemand will jemals etwas geben“, beklagte einmal Pastor Joshua immer wieder, und fügte hinzu: „Oststadt hat mehr als 200.000 Einwohner. Wir sind nicht einmal ein Prozent davon.“ Bezeichnenderweise wurde die erste Sonntagspredigt in den neuen Räumen der Kirche, von einem deutsch-ägyptischen Straßenmissionar gehalten, und war der Aufgabe gewidmet, für Gott Leute zu gewinnen, was Pastor Joshua als göttliche Vorsehung interpretierte. Er hätte auch über die gleichen Sachen gesprochen.

Die Vermutung, dass die Schwerpunkte der Predigt in der englischsprachigen Gemeinde mit einer neuen Phase ihrer Entwicklung in Verbindung stehen, wird durch einen Rückblick auf die junge Vergangenheit der Gemeinde erhärtet. Nina Glick Schiller hatte die englischsprachige Pfingstgemeinde von Oststadt unmittelbar vor ihrem Wachstum untersucht.⁶ Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass sie während ihrer insgesamt siebenmonatigen Feldforschung die Gemeinde sowohl unter der Leitung von Pastor Joshua als auch unter der Leitung seines Vorgängers erlebte. Bezug nehmend auf die begrenzten Geldmittel der Kirche (max. \$ 500–\$ 600 monatlich) in jener Zeit bemerkt Glick Schiller, dass der neue Pastor (hier: Pastor Joshua) seinen Beruf in der Fabrik einer westdeutschen Stadt nicht aufgeben wollte, und stattdessen bereit war, alle zwei Wochen lange Fahrten zwischen seinem damaligen Wohnsitz und Oststadt in Kauf zu nehmen. Als Hauptproblem wurde damals in der Gemeinde die rechtliche Unsicherheit angesehen. Daher betete man für deutsche Pässe oder für Eheschließungen mit Deutschen. Laut Glick Schiller bildeten Pässe sogar den zentralen Fokus des Gebets in der englischsprachigen Gemeinde. Heilungen waren bei weitem weniger prominent. Sie weist sogar auf den „paradoxen“ Umstand hin, dass die Kirche einen Namen trug, der den Begriff *healing* enthielt, ohne Heilungen durchzuführen. Trancezustände, ekstatische Gebete oder Handauflegungen, die heute den Gottesdienst der Gemeinde prägen, kamen damals nicht vor. Auch

⁶ Nina Glick Schiller, „There is Power in the Blood“: Globalization, Secular Domains, and Refugee Christianity, Paper prepared for Workshop on Migration and Religion, Brown University, April 12, 2002, unveröff. Manuskript.

Exorzismen fanden im Gottesdienst nicht statt. Zwar waren die Kirchenmitglieder von der Existenz böser Geister und den mit ihnen verbundenen Gefahren überzeugt, sie konzentrierten sich jedoch viel mehr auf die Notwendigkeit und Wirksamkeit des Gebets, als auf den Kampf gegen Geister. Sofern von Wundern die Rede war, beschränkten sich die Hinweise auf Erfahrungen des Pastors und seiner Bekannten. Die Mission als Aufgabe der Gemeinde wurde nicht thematisiert. Eher ging es darum, das Übernatürliche zu manipulieren, um der Irrationalität der deutschen Migrationspolitik zu begegnen, so Glick Schiller.

Interessanterweise ähnelt die obige Beschreibung weniger dem aktuellen Zustand der englischsprachigen und viel mehr jenem der französischsprachigen Gemeinde. Die Mitglieder der letzteren sind zum größten Teil Asylsuchende, deren Antrag entweder noch nicht entschieden (Asylbewerber) oder schon abgelehnt (Geduldete) ist. In der Gemeinde herrscht Unsicherheit. Etliche Mitglieder haben inzwischen Deutschland verlassen, um ihrer geplanten Abschiebung zuvorzukommen. Zwar gelingt es dem Pastor ab und an neue Mitglieder für die Kirche zu gewinnen, aber die Gemeinde wächst nicht. Vor allem wird ihre Arbeit immer wieder von Problemen gehindert, die mit dem rechtlichen Status der Gemeindemitglieder einhergehen, da auch neue Mitglieder in der Regel Asylsuchende sind. Im Gegensatz zur englischsprachigen Gemeinde, die aufgrund ihrer Größe über einen hinreichenden Vorrat von Mitarbeitern verfügt, die sich ungestört den Angelegenheiten ihrer Kirche widmen können, gehört die rechtliche Unsicherheit hier zum Alltag fast aller Gemeindemitglieder, die in der Kirchenarbeit stark involviert sind. Pastor Mpenza (und seine Familie) hat nach acht Jahren Wartezeit und erst nach Demonstrationen, die auf sein Problem in Oststadt aufmerksam machten, eine Aufenthaltsberechtigung erhalten.

Besonders düster sieht die finanzielle Lage der Gemeinde aus. Bei jeder der zwei regelmäßigen Spendenrituale, die wöchentlich im Anschluss an die Freitagsgebete und den Sonntagsgottesdienst stattfinden, spenden ca. zehn Besucher und es werden zehn bis maximal zwanzig Euro gesammelt. Kein Mitglied der Gemeinde hat einen Arbeitsplatz. Die wenigen, die einen sicheren Aufenthaltsstatus genießen, leben von Sozialhilfe (bzw. AIG2), während die übrigen eine Unterstützung gemäß Asylbewerberleistungsgesetz erhalten, d. h. mit

einem Geldbetrag von 150 Euro monatlich auskommen müssen. Einige versuchen, einen Teil ihrer Lebenskosten durch Beziehungen zu Deutschen auf andere zu verlagern, während andere sich um ein Nebeneinkommen mit Konzertauftritten, Frisuren, Kleinhandel mit Afrika usw. bemühen. Sofern ich jedoch feststellen konnte, ist es niemandem aus der Gemeinde gelungen, eine solide Existenzgrundlage aufzubauen, obwohl einige regelmäßig kleine Geldsummen an ihre Heimat schicken. Der Pastor lebt von der kommunalen Sozialhilfe und macht sich verstärkt Gedanken, als Selbständiger tätig zu werden. Zumindest mittelfristig besteht keine Aussicht darauf, dass er einen regelmäßigen Unterhalt von der Kirche bezieht. An eigene Räume kann die Gemeinde nicht einmal denken. Für ihre Gottesdienste, Gebetsabende und Chorproben nutzt sie die Räume von städtischen Jugendzentren, und muss sich streng an die vereinbarten Nutzungszeiten halten. Jede Aufforderung nach hohen Spenden ist hier sinnlos. Die Erfahrung der Gnade Gottes als Anreiz für Geldspenden würde allen Mitgliedern dieser Gemeinde unfair, wenn nicht sogar grotesk, vorkommen.

Obwohl sich die Kirche als Mission versteht und das Wort „Mission“ in ihrem Namen trägt, ist sie nicht in der Lage, die Mission zu ihrer Hauptaufgabe zu erklären. Dazu fehlen ihr die notwendigen Ressourcen, und die Prioritäten der Gemeinde sind anderer Natur. Das größte Evangelisationsprojekt der französischsprachigen Gemeinde war bis jetzt die Organisation eines Konzertes, in dem ihr neugegründeter Gospelchor das Hauptprogramm bestreiten sollte. Da die Gemeinde die Kosten der Veranstaltung (ca. 2.000 Euro) nicht tragen konnte, legte Pastor Mpenza das Konzert – nach entsprechender Empfehlung – auf den Internationalen Tag für Menschenrechte und wandte sich an die Sponsoren der Ausländerarbeit der Stadt mit der Bitte um finanzielle Unterstützung. Die Spendenaktion scheiterte jedoch kläglich und viele Abstriche an der ursprünglichen Planung mussten gemacht werden, damit das Konzert überhaupt stattfinden konnte.

Der Wunsch fast aller Gemeindemitglieder Oststadt zu verlassen, ist jedoch das Hauptproblem der Kirche. Ein Studentenkandidat und enger Mitarbeiter des Pastors überlegt z. B., nach seiner Zulassung an der Universität in Oststadt nach einem Studienplatz in Westdeutschland zu suchen, weil er berechtigterweise hofft, dass er dort bessere Chancen für die Finanzierung seines Studiums hätte. Das haben an-

dere vor ihm gemacht. Doch gerade Intellektuelle mit Deutschkenntnissen sind für die Gemeinde unerlässlich, um einen Durchbruch zu erleben. Jene Gemeindemitglieder, die als Asylsuchende nach Deutschland gekommen sind und inzwischen sicheren Rechtsstatus genießen, werden sogar vom kommunalen Sozialamt unter Druck gesetzt, nach Arbeit in anderen Städten zu suchen. Allein im Sommer 2003 haben vier in der Kirchenarbeit stark involvierte Mitglieder (eine hohe Zahl gemessen an der Größe der Gemeinde) Oststadt verlassen, drei von ihnen mit Aufenthaltsberechtigung. Eine Konsolidierung der Gemeinde ist vor diesem Hintergrund äußerst schwer. Diese Lage kann nicht ohne Konsequenzen für die Beschreibung der Realität (und damit auch für die Beschreibung von Ereignissen als Wunder) seitens der Gemeinde bleiben. Trotz der vorherrschenden Wahrnehmung der Gegenwart als einer Zeit des Leids kann man schwer behaupten, dass in der französischsprachigen Pfingstgemeinde Ereignisse nicht vorkommen, die als Interventionen Gottes ins irdische Geschehen aufgefasst werden könnten. Solche Ereignisse bleiben jedoch fast immer folgenlos für die Konsolidierung der Kirche als Organisation. Am Beispiel der Studenten und Aufenthaltsberechtigten, die nach Westdeutschland ziehen, kann man sogar behaupten, dass die Segnung einzelner Mitglieder mit der Schwächung der Kirche einhergeht. Diese Situation schafft Verwirrung statt Definitionssicherheit. Sie bildet die Grundlage für die Entstehung konkurrierender Beschreibungen von Ereignissen. Sie ruft Uneindeutigkeit hervor, was am folgenden Beispiel deutlich wird.

Es war kurz nach der Gründung der französischsprachigen Gemeinde durch Pastor Mpenza, als ein kongolesischer junger Mann, der im Chor der Gemeinde sang, 4.000.000 DM im Lotto gewann. Eigentlich hätte Pastor Mpenza keine bessere Unterstützung für seine Aufbauarbeit erwarten können, da sich der Lottogewinn eines asylsuchenden Gemeindemitglieds durchaus als Beweis für die Präsenz Gottes in seiner Gemeinde beschreiben lässt. Der glückliche junge Mann hat jedoch aus seinem Glück keine besondere Verpflichtung gegenüber der Kirche abgeleitet. Seine Großzügigkeit beschränkte sich im Wesentlichen darauf, die Kosten für den Kauf von Musikinstrumenten und einem Verstärkungsset zu übernehmen. Nachdem er aufgrund der neuen Gegebenheiten einen sicheren Aufenthaltsstatus erhalten hatte, verließ er Oststadt und zog nach Westdeutschland um.

Diese Entwicklung machte die Definition dieses seltsamen Ereignisses uneindeutig. Während z. B. der Chorleiter immer noch fest davon überzeugt ist, dass es sich um eine Segnung Gottes gehandelt hatte, hegt ein enger Vertrauter des Pastors große Zweifel darüber, und zwar aus mehreren Gründen: Wie kann man von einer Segnung Gottes sprechen, wenn die Bibel die Teilnahme an Glücksspielen verbiete, wenn der „Gesegnete“ nach der „Segnung“ die Kirche verlässt, und wenn er heute ein Leben führt, das sich nicht gerade als christlich beschreiben lässt?

Die Zweideutigkeit des Erfolges in der Gemeinde wird auch am Beispiel einer Frau aus Angola sichtbar, die nach jahrelanger Wartezeit Aufenthaltsberechtigung erhalten hat. Die alleinerziehende Mutter von zwei Mädchen ist eine der bekanntesten Afrikanerinnen der Stadt. Im Rahmen von Integrationsprojekten freier Träger organisiert sie afrikanische Mode-, Frisier- und Schmuckschauen und zeichnet sich verantwortlich für den kulinarischen Part vieler Großveranstaltungen mit ausländerpolitischer Färbung. Sie beherrscht das Deutsche verhältnismäßig gut und ist das einzige Gemeindemitglied, das jemals in Oststadt einen – wenn auch befristeten – Arbeitsplatz gehabt hat. Gemessen an den Erfahrungen, die die übrigen Gemeindemitglieder in Oststadt gemacht haben, gilt sie als erfolgreich. Doch angesichts der herrschenden Undurchschaubarkeit der Verläufe, die in Deutschland zum Erfolg führen, rief die Singularität ihres Falles Ambivalenz hervor. Statt der Vorstellung, dass sie ihre Lage Gott verdankt, verbreitete sich in der Gemeinde das Gerücht, dass sie eine Hexe sei. In kürzester Zeit wendeten sich ihre engsten Freundinnen von ihr ab, woraufhin sie die Gemeinde verließ und zur regelmäßigen Besucherin der deutschsprachigen pfingstlich-charismatischen Kirche wurde. Sie hat zwar den Kontakt zu Pastor Mpenza immer gepflegt, doch, wie Informanten mir berichteten, hat selbst dieser niemals eindeutig Stellung zu den Vorwürfen genommen.

Es ist gerade diese für die französischsprachige Gemeinde bezeichnende und mit ihren Konsolidierungsschwierigkeiten korrelierende Definitionsunsicherheit, die das Wunder in die Zukunft verbannt. Das Unvermögen der Kirche, die Erfolge einzelner Mitglieder zu ihrem Vorteil zu nutzen, korrespondiert mit ihrem Unvermögen, diese semantisch zu bestimmen. Ereignisse, die unter anderen Bedingungen durchaus als Wunder hätten beschrieben werden können, bleiben hier

ambivalent. Im Gegensatz zu seinem englischsprachigen Kollegen, ist Pastor Mpenza nicht in der Lage, seinen Gemeindemitgliedern eine klare Beschreibung der Gegenwart zu liefern. Er kann weder das Wohl auf Gott noch das Leid auf den Teufel eindeutig zurückführen, wie Pastor Joshua es tut. Er ist lediglich darüber sicher, dass „Gott weiß, was er tut“, dass man „nicht Fragen stellen“ oder „Unterricht nehmen“, sondern „fest an Gott halten“ und „still warten“ muss.

Die französischsprachige Gemeinde gleicht dem Israel, das immer noch in der Wüste herumirrt. Es ist das Israel, das das Gelobte Land noch nicht erreicht hat; das Israel, das niemand haben will, aber Gott hierher geführt hat; das bitteres Wasser trinkende Israel; das Israel des Leids und der Prüfung; das wartende Israel. Wie Habakuk beklagt es das Unrecht in der Welt, steht auf seiner Warte und schaut und sieht zu, was Gott antworten wird (Hab 1; 2,1). Und weil Gott noch nicht geantwortet hat, hat es keine andere Wahl, als weiter zu warten. „Restez là! Restez là! Restez là“, fordert Pastor Mpenza aufgeregt und mit lauter Stimme seine Gemeinde auf, wie Habakuk auf der Warte zu bleiben und auf das Wunder zu warten. Es *wird* kommen. Er spricht eben von Sachen der *Zukunft*, nicht der Gegenwart. Die englischsprachige Gemeinde gleicht dagegen dem Israel am Ziel; dem Israel der Siege und Erfolge. Es ist das Israel, das die Einlösung des Versprechens seines Gottes schon erlebt hat; das Israel, das seinen Staat aufgebaut hat und expandiert; das Israel, das nur auf die Stimme der Propheten achten muss, damit es seine *wunderbare Gegenwart*, in der Gottes Gnade zur Alltagserfahrung geworden ist, nicht verspielt. Sofern Leid in dieser Gegenwart existiert, kann dies nicht von Gott, sondern vom Teufel gewollt sein, und der Pastor ist berufen, im Auftrage Gottes alles Teuflische aus der Gemeinde zu vertreiben.

Schluss

Mit der Metapher eines „wartenden Israels“ und eines „Israels am Ziel“ sollen theologische Unterschiede zwischen beiden Pastoren bzw. Unterschiede, die mit bestimmten lokalen Traditionen einhergehen, nicht ausgeschlossen werden. Die Entscheidung, Formalkriterien für die Zuordnung von Kirchen in die Pfingstbewegung heranzuziehen, setzt die Einsicht über die erhebliche Varianz innerhalb dieser Bewe-

gung voraus. Nichts liegt mir daher ferner, als zu behaupten, dass die Predigt der französischsprachigen Gemeinde in Zukunft und im Falle, dass sie Lösungen für ihre Probleme findet, ähnlich klingen wird, wie jene der englischsprachigen Gemeinde heute. Die Intention des vorliegenden Aufsatzes geht in eine ganz andere Richtung und besteht zunächst in einem doppelten Hinweis: Zum einen sind Kirchen keine abstrakten Träger von Ideologien, sondern Organisationen, die mit spezifischen Problemen konfrontiert sind. Zum anderen kommunizieren sie, wie andere Organisationen auch, im Rahmen ihrer Arbeit niemals ihr gesamtes organisationsspezifisches semantisches Repertoire, sondern müssen ununterbrochen Selektionen vornehmen. Theologische Traditionen und ihre lokalen Prägungen stellen demnach für Kirchen semantische Vorräte dar, die dauernd Selektionen unterliegen. Eine Verbindung dieser Hinweise wirft die Frage nach möglichen organisationsspezifischen Umständen auf, die die Selektionen der Kirchen beeinflussen bzw. deren Selektionsspielraum einschränken. Wird diese Frage bei der Analyse der Semantik von Kirchen ausgeblendet, bleibt ein beachtlicher Teil der Empirie unergründet.

Es wäre vielleicht naheliegend, die angebliche nigerianische Tendenz, alles auf Dämonen zurückzuführen,⁷ als Erklärung für die Prominenz der Dämonologie und der Exorzismen in der überwiegend aus Nigerianern bestehenden englischsprachigen Gemeinde heranzuziehen. Was jedoch eine solche Erklärung unberücksichtigt ließe, ist die empirische Feststellung, dass die starke Fokussierung auf Dämonen (und den Teufel) nicht immer für diese Gemeinde bezeichnend war, sondern erst in einer bestimmten Phase ihrer Entwicklung an Prominenz gewann. Die unterschiedliche Interpretation des Leids in beiden Kirchen und das jeweils entsprechende Gegenmittel zu diesem Leid haben einen klaren soziologischen Hintergrund. Es ist der Erfolg der englischsprachigen Gemeinde, der für alles Leid den Teufel verantwortlich macht, und es sind die Schwierigkeiten der französischsprachigen Gemeinde, die ihre prekäre Lage auf einen nicht näher bestimmbar Plan Gottes zurückführen. Schließlich kann man den Teufel leichter loswerden als Gott. Auf den gleichen Hintergrund

⁷ Vgl. Paul Gifford, *The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology*, in: André Corten, Ruth Marshall-Fratani (Hrsg.), *From Babel to Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington 2001: 62–79, hier: 70.

weist das unterschiedliche Verhältnis beider Gemeinden zu ihrer nicht-pflingstlichen Umwelt, ein Unterschied, der mit einem höheren Radikalitätsgrad der einen Gemeinde bzw. mit einem stärker vertretenen Ökumenismus oder Multikulturalismus der anderen wenig zu tun hat. Der Grund ist wesentlich trivialer: Die eine Gemeinde kann es sich nicht leisten, die Semantik ihrer Umwelt zu ignorieren, während die andere dazu in der Lage ist und eigene Bedingungen für den Kontakt mit dieser Umwelt stellt.

Was die Predigt der Pastoren vor allem reflektiert, ist die Ressourcenausstattung ihrer Kirche, deren Konsolidierungsgrad als Organisation, das Spektrum ihrer Möglichkeiten. Der allgegenwärtige Ressourcenmangel der französischsprachigen Gemeinde lässt die Entwicklung einer organisationsspezifischen Agenda, die über die seelische Begleitung der einzelnen Mitglieder in ihrem Alltag hinausgeht, nicht zu. Eine Unterscheidung zwischen den Prioritäten der Kirche und jenen der Kirchenmitglieder ist vor diesem Hintergrund nicht möglich. Die ständige Mahnung an Geduld, das gemeinschaftliche Leid und die Definitionsunsicherheit in dieser Gemeinde sind Figuren dieses Umstandes, der auch für eine bestimmte Phase der Entwicklung der englischsprachigen Gemeinde typisch war, nämlich als dort für Pässe und Eheschließungen mit Deutschen gebetet wurde. Inzwischen aber erlauben es die Ressourcen der englischsprachigen Kirche, ihre Agenda unabhängig von den Prioritäten einzelner Mitglieder zu entwerfen. Im Gegensatz zu früheren Zeiten (und der aktuellen Lage der französischsprachigen Gemeinde) muss heute nicht die Kirche ihre Selektionen nach den Bedürfnissen der Kirchenmitglieder ausrichten, sondern umgekehrt: Die Kirche formuliert die Ziele und die Mitglieder folgen. Diese entscheidende Wende in der Entwicklung der englischsprachigen Gemeinde wurde schließlich von einer semantischen Wende begleitet, deren Hauptmerkmale die zeitliche Verschiebung von Leid (von der Gegenwart in die Vergangenheit) und Erfolg bzw. Wunder (von der Zukunft in die Gegenwart) und nicht zuletzt die klare Bestimmung ihrer Ursache (Leid: Teufel, Erfolg: Gott) darstellen.

Der Vergleich zwischen beiden Kirchen verdeutlicht, dass für die Konsolidierung unabhängiger Gemeinden von Asylsuchenden in Deutschland der Rechtsstatus ausschlaggebend ist. Sicherer Rechtsstatus stellt in Deutschland eine grundlegende Bedingung für jeden Zugang zu Ressourcen dar. Vor dem Hintergrund, dass ein solcher

Rechtsstatus unter Asylsuchenden sehr selten ist, erweist sich die Größe der jeweiligen Kirche als hochrelevanter Faktor für ihre Konsolidierung. Denn mit der Größe einer Gemeinde steigt auch die Wahrscheinlichkeit, dass unter ihren Mitgliedern solche mit sicherem Rechtsstatus vorkommen. Sicherer Status einzelner Mitglieder allein kann aber u. U. auch die Schwächung einer Kirche zur Folge haben. Die rechtlich verankerten Einschränkungen der Bewegungsfreiheit von Asylbewerbern und Geduldeten in der Bundesrepublik haben nicht zuletzt den Effekt, dass diese an ihrem Wohnort und damit am Wirkungsort der Kirche fest gebunden sind. Erst mit dem sicheren Rechtsstatus entfallen diese Einschränkungen, und der Betroffene kann seinen Wohnort frei wählen. Wenn die Attraktivität einer Stadt – wie im Falle von Oststadt – aufgrund der äußerst begrenzten Arbeitschancen, die sie bietet, extrem niedrig ist, sehen viele Asylsuchende ihre Aufenthaltsberechtigung zuallererst als Chance, diese Stadt zu verlassen – ganz zu schweigen von den an sie gerichteten Aufforderungen der kommunalen Behörden, bei der Arbeitssuche von ihrer Bewegungsfreiheit Gebrauch zu machen. Diese Umstände haben dazu geführt, dass die französischsprachige Gemeinde kein Kapital aus dem verfestigten Rechtsstatus einzelner Mitglieder hat schlagen können. Für die Bindung aufenthaltsberechtigter Mitglieder an die Arbeit der Kirche ist daher von entscheidender Bedeutung, dass sie wichtige Bindungen am Wirkungsort der Gemeinde aufgebaut haben (Ehepartner, Geschäfte usw.), und solche Bindungen lassen sich in Oststadt hauptsächlich bei Mitgliedern der englischsprachigen Kirche feststellen. Schließlich müssen aufenthaltsberechtigte Mitglieder mit Bindungen am Wirkungsort der Gemeinde auch in der Lage sein, die Kirche zu unterstützen, damit die Kirche überhaupt in den Genuss von Ressourcen kommt. Erst wenn diese Bedingungen gegeben sind, kann eine Kirche von Asylsuchenden in Deutschland eine eigene Agenda entwerfen. Ist dies nicht der Fall, bleibt ihr nichts anderes übrig, als zu warten, dass dies geschieht.

Pfingstbewegung und Identität im Kontext äthiopischer Migranten in Deutschland

Jörg Haustein

Die pfingstlich-charismatischen Bewegungen in Äthiopien sind kein marginales Phänomen, auch wenn sie bisher kaum Beachtung in der westlichen akademischen Forschung gefunden haben.¹ Sie sind vielmehr Hauptmotor des beachtlichen Wachstums der protestantischen Kirchen in diesem bis vor wenigen Jahrzehnten fast ausschließlich christlich-orthodoxen und islamischen Land. Bereits im letzten äthiopischen Zensus von 1994 wurden 5,4 Millionen Protestanten gezählt, was etwa 10 Prozent der damaligen Bevölkerung entsprach.² Für die

¹ Bisher wurden sie vor allem im Zusammenhang mit Publikationen zu klassischen Missionskirchen erwähnt, z. B. *Hermann Domianus*, Die eigene Stimme klingt am schönsten. Das Phänomen des geistlichen Aufbruchs in Äthiopien, in: H. Uzar (Hrsg.), *Mit wachsender Begeisterung. Evangelische Christen in Äthiopien*, Hermannsburg 2005: 61–72; *Øyvind M. Eide*, Revolution and Religion in Ethiopia. Growth and Persecution of the Mekane Yesus Church, 1974–85, Oxford 2000; *Brian Fargher*, The Origins of the New Churches Movement in Southern Ethiopia, 1927–44, Leiden 1996; *Nathan B. Hege*, Beyond Our Prayers. Anabaptist Church Growth in Ethiopia, 1948–1998. Scottsdale, Pennsylvania 1998; *Johannes Launhardt*, Evangelicals in Addis Ababa (1919–91). With Special Reference to the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus and the Addis Ababa Synod, Münster 2004. Es gibt nur wenige Dissertationen und unveröffentlichte Manuskripte mit einem expliziten Fokus auf die Pfingstbewegung Äthiopiens: *Alemayehu Mekonnen*, Effects of Culture Change on Leadership in the Pentecostal/Charismatic Churches in Addis Ababa, Ethiopia. Pasadena, California 1995; *Tormod Engelsviken*, Molo Wongel. A Documentary Report on the Life and History of the Independent Pentecostal Movement in Ethiopia 1960–75, Oslo 1975; *Haile Wolde Michael*, A Comparative Study of Leadership Development Methods with Reference to the Ethiopian Full Gospel Church, Pasadena, California 1993; *Günter Schröder*, Äthiopien. Religiöse Institutionen. Ein Überblick. Frankfurt/Main 1995. Die im Land zahlreich vorhandenen, meist von Pfingstlern oder Charismatikern verfassten Bücher, Aufsätze, Bachelor- und Masterthesen wurden aufgrund der schweren Zugänglichkeit bisher nicht oder nur in Einzelfällen rezipiert.

² S. *Central Statistical Authority, Federal Democratic Republic of Ethiopia* (Hrsg.), The 1994 Population and Housing Census of Ethiopia. Results at Country Level. Volume I. Statistical Report. Addis Ababa 1998: 129. Die regionale Verteilung reicht von 44,01 % und 34,8 % (Gambella Region und Southern Nations, Nationalities and Peoples' Region) bis 0,08 % und 0,04 % (Amhara Region und Tigray Region), vgl.

Gegenwart ist von ca. 10 Mio. Protestanten auszugehen, das sind etwa 13 Prozent der gegenwärtigen Bevölkerung.³ Diese demographische Verschiebung ist nicht nur durch das Auftreten neuer Pfingstkirchen zu erklären, sondern maßgeblich auch durch das Wachstum der klassischen Missionskirchen. Wie noch zu zeigen sein wird, sind letztere jedoch – bis auf kleinere Ausnahmen – in so starkem Maße von den pfingstlich-charismatischen Bewegungen durchdrungen, dass ihre Entwicklung nur in diesem Zusammenhang adäquat verstanden werden kann. Auch in der äthiopisch-orthodoxen und der kleinen katholischen Kirche sind charismatische Gruppen zu finden, die punktuell mit ihren protestantischen Glaubensgeschwistern zusammenarbeiten. So sieht sich die Forschung zur Pfingstbewegung in Äthiopien einem weitverzweigten Netzwerk von Kirchen, Theologien und Gläubigen gegenüber, dessen Abgrenzung und Identitätsbestimmung immer eine interessengeleitete Konstruktion bleiben wird.⁴

Somit stellt sich erneut die Frage nach der Identität der Pfingstbewegung. Kann überhaupt von einem identifizierbarem und Feldforschungen unmittelbar zugänglichem sozialen, religiösen oder theologischen System „Pfingstbewegung“ ausgegangen werden, oder handelt es sich nicht vielmehr um eine Artikulation kultureller Identität, um einen der „instabilen Identifikationspunkte oder Nahtstellen,

ebd.: 132–134. (Zur ethnischen Verteilung s. *Central Statistical Authority, Federal Democratic Republic of Ethiopia, The 1994 Population and Housing Census of Ethiopia. Results at Country Level. Volume II. Analytical Report. Addis Ababa 1999: 57–59.*) Zeitnähere Regierungsstatistiken gibt es z. Zt. nicht, da der Zensus für 2004 verschoben wurde und die jährlichen „Statistical Abstracts“ keine Zahlen zur Religionszugehörigkeit enthalten.

³ Diese Schätzung beruht auf einem extensiven Zählprojekt des „Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia“, Interview, Addis Ababa, 23.03.05. Die „World Christian Database“ nennt für 2005 12.629.060 (sic!) Protestanten. (www.worldchristiandatabase.com, 28.04.06. Die „World Christian Database“ ist das Nachfolgeprojekt der bekannten Statistiken D. B. Barretts.)

⁴ Schon allein aus diesem Grund scheint es unmöglich, verlässliche Statistiken über den Anteil der Pfingstler und Charismatiker zu erheben, wie dies die „World Christian Database“ mit ihrer Schätzung von 6.322.000 „Renewalists“ (bestehend aus genau 1.709.920 „Pentecostals“, 3.370.916 „Charismatics“ und 1.241.164 „Neocharismatics“) versucht. Nicht nur die offensichtlich auf Schlüsseln beruhende Verteilung, sondern schon ein Blick auf die Liste der zu Äthiopien genannten Denominationen lassen Zweifel an der Reliabilität dieser Schätzungen aufkommen.

die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden“⁵?

Dieser Frage wird im Folgenden am Beispiel der pfingstlich-charismatischen Bewegungen in Äthiopien und unter äthiopischen Einwanderern in Deutschland nachzugehen sein. Dazu sollen zunächst die Geschichte und gegenwärtige Situation der pfingstlich-charismatischen Bewegungen in Äthiopien vorgestellt werden. Ein sich daran anschließender statistischer Überblick wird die demographischen Gegebenheiten äthiopischer Migration nach Deutschland beleuchten, danach werden in einem dritten Teil die historische Entwicklung und aktuelle Problemlagen äthiopischer Pfingstkirchen hierzulande erörtert werden. Die zusammenfassenden Überlegungen werden schließlich einige theoretische Beobachtungen zur „Identität“ der äthiopischen Pfingstbewegung festhalten.

Pfingstlich-charismatische Bewegungen in Äthiopien

Die Geschichte der pfingstlichen Mission in Äthiopien begann mit der Ankunft finnischer und schwedischer Missionare im Jahre 1951 bzw. 1959.⁶ Zu dieser Zeit waren bereits verschiedene andere protestantische Gruppen in Äthiopien etabliert, deren Arbeit in der Zeit der zweiten Regierungsperiode Kaiser Haile Selassies (1941–74) in Gründungen einheimischer Kirchen mündete. Die wichtigsten drei Denominationen waren die aus der Sudan Interior Mission hervorgegangene Ethiopian Kale Heywet Church (KHC, Kirchengründung 1974), die auf lutherische Missionen zurückgehende Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY, Gründung 1959), und die von Mennoniten gegründete Meserete Kristos Church (MKC, Entlassung in die Selbständigkeit 1958–66).⁷ Aufgrund politischer Gegebenheiten kon-

⁵ Stuart Hall, Kulturelle Identität und Diaspora, in: ders., *Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg 1994: 26–43, hier: 30. Der Anwendung der Thesen Halls in diesem Kontext liegt ein weiter Kulturbegriff (i. S. von „cultural studies“) zu Grunde, der auch religiöse Phänomene umfasst.

⁶ Zur Geschichte der finnischen und schwedischen Pfingstmission in Äthiopien s. vor allem *Kyösti Roininen, A Condensed History of the Finnish Mission in Ethiopia*, unveröff. Manuskript; *Gunilla Nyberg Oskarsson, Svensk Pingstmission i Etiopien (1959–1980)*, Huddinge 1997.

⁷ Vgl. *Launhardt, Evangelicals: 142–156*; s. a. *Hege, Beyond: 128–146*; *Wondeye Ali, የኢትዮጵያ ሊሊት ወገንነት፡ የኢትዮጵያ ቃለ ሕይወት ቤተ ክርስቲያን ታሪክ፡ ቅጽ*

zentrierte sich die Arbeit der protestantischen Kirchen hauptsächlich auf den Westen und Süden des Landes.

Die ersten pfingstlichen Missionare, die einen dauerhaften Aufenthalt in Äthiopien erreichen konnten, waren die Finnen Anna-Liisa und Sanfrid Mattson.⁸ Da sie mit Kaiser Haile Selassie während seines Exils (1936–41) in London in Kontakt gekommen waren, konnten sie 1953 eine Genehmigung für die Betreibung einer berufsbildenden Schule in Wolmera (etwa 35 km westlich von Addis Ababa) erwirken. Von wesentlich größerer Bedeutung für die Anfänge der Pfingstbewegung in Äthiopien war jedoch das finnische Work Center im Merkato-Gebiet in Addis Ababa, das 1956 durch die Missionarin Helvi Halme begonnen wurde. Die dort in einem einfachen Versammlungsraum stattfindenden Bibelstunden zogen etliche Äthiopier an, darunter auch einige der späteren Pioniere der äthiopischen Pfingstbewegung.

Von den verschiedenen Initiativen schwedischer Missionare war die Arbeit der 1960 gegründeten Philadelphia Church Mission (PCM) in Awasa die folgenreichste für die Anfänge der Pfingstbewegung.⁹ Die dort 1962 begonnenen jährlichen Sommer-Bibelkonferenzen waren ein wichtiger Treffpunkt für die frühe äthiopische Pfingstbewegung und trugen maßgeblich zur Verbreitung pfingstlicher Ideen bei. Auf einer dieser Konferenzen war 1963 ein kenianischer Evangelist namens Omaha Chacha eingeladen, der in pfingstlichen Selbstdarstel-

ሁለት፡፡ ከ1934–1966 (Erwachen um Mitternacht. Die Geschichte der Kale Heywet Church in Äthiopien. Band 2. 1942–1973), Addis Ababa 2000: 322 f.

⁸ Mattsons eigene Missionorganisation „Scripture Publishers to Every Creature“ (SPEC) übernahm große Teile der Koordination der verschiedenen unabhängigen Missionsbemühungen der kongregationalistischen Finnen. Der 1927 gegründeten „Finnish Free Foreign Mission“ (FFFM) kam lediglich eine unterstützende Rolle zu. Vor allem auf Grund finnischer Regierungsgelder für Entwicklungsarbeit wuchs der Einfluss der FFFM seit den 1990er Jahren und viele Projekte der SPEC wurden übernommen. Interview, Iisalmi, Finnland, 02.08.04; vgl. auch *Eva Hilpinen* (Hrsg.), *Lähetystyön monet kasvot. Suomen vapaa ulkolähetys 70 vuotta. = Manifest missions. Finnish Free Foreign Mission 70 years.* Vantaa 1997: 7–15; *Roininen*, *History*: 20 f. Im Jahre 2001 wurde FFFM in „Fida International“ umbenannt.

⁹ Vgl. *Nyberg Oskarsson*, *Pfingstmission*: 35–43. Aufgrund von Meinungsverschiedenheiten entstanden innerhalb kürzester Zeit drei Missionsgesellschaften schwedischer Missionare: die Swedish Industrial Mission in Ethiopia (SWIM, 1959), die Philadelphia Church Mission (PCM, 1960) und die Full Gospel Mission (FGM, 1962). Erst 1974 wurden die Missionsinitiativen endgültig zusammengefasst.

lungen als Initialzündler der Pfingstbewegung beschrieben wird.¹⁰ Seine dynamische und einfache Propagierung der Geisttaufe unterschied sich offensichtlich vom Stil der Europäer und sorgte einerseits für eine vermehrte Erfahrung dieses zentralen pfingstlichen Erlebnisses, andererseits aber auch für Konfrontationen, besonders als er auf Betreiben von Studenten auch von der finnischen Mission in Addis Ababa eingeladen wurde und in der dortigen Kapelle predigte.¹¹

Die Anfänge der Pfingstbewegung Äthiopiens können jedoch nicht geradlinig von missionarischen Bemühungen abgeleitet werden, sondern sind als komplexes Netzwerk verschiedener, miteinander verbundener einheimischer Initiativen zu rekonstruieren, die in den Jahren 1964–65 ihren Anfang nahmen. Das sind vor allem ein von Prophetie und Zungenrede begleitetes Gebetstreffen von Oberschülern in Nazareth, eine Erweckungsbewegung am Teacher Training Institute in Harar, die Absonderung einer kleinen Gruppe von Äthiopiern von der finnischen Mission und ein populäres Gebetstreffen von Universitätsstudenten in Addis Ababa.¹² Diese Pluralität der Anfänge eröffnet ein breites Repertoire für die fortdauernden Aushandlungsprozesse zur Geschichte der äthiopischen Pfingstbewegung, worin durch Betonung und Hervorhebung einer oder mehrerer der missionarischen bzw. ein-

¹⁰ Ein pfingstlicher Autor bezeichnete ihn z. B. als „kenianisches Streichholz“, s. *Bekkele Woldekidan*, ሪቫይቫል ኢትዮጵያ እና የመጨረሻው መጨረሻ (Erweckung in Äthiopien und das letzte Ende), Addis Ababa 2002: 78. Einige wichtige Zeitzeugen datieren Chachas Besuch zwei Jahre später, was Bekkele in diesem Zusammenhang ausführlich diskutiert (ebd.: 80–84; 90 f.; vgl. mehrere Interviews, Awasa, 14.02.05). Aufgrund eindeutiger Aussagen verschiedener schwedischer Archivalien wird hier der frühen Datierung der Vorrang gegeben.

¹¹ Vgl. *Engelsviken*, Report: 30. Chacha wird von Zeitzeugen als ungebildeter und engagierter Evangelist beschrieben (Interview, Addis Ababa, 30.03.05), der den Empfang der Zungenrede in einfachen praktischen Schritten erläuterte. Auch in Awasa sorgte seine Theologie zu Geisttaufe und Zungenrede insbesondere unter Studenten aus klassischen Missionskirchen für Irritationen. (Interview 14.02.05, Awasa, vgl. *Harald Johansson*, Pingsteld över Etiopien [Pfingstfeuer über Äthiopien], in: *Evangelii Härold* 48, 1963: 4.)

¹² Vgl. *Bekkele*, Erweckung: 74–78; 84–92; zu den Ereignissen in Addis Ababa s. *Engelsviken*, Report: 29–42; zu Nazareth *Hege*, Beyond: 147–160. Ausl. Literatur hatte ebenso einen großen Einfluss auf die frühe Pfingstbewegung, neben diversen Traktaten sind v. a. die Zeitschriften „The Full Gospel Business Mens' Voice“, „Herald of His Coming“ und „Voice of Healing“ (Gordon Lindsay) zu nennen, auch Schriften von T. L. Osborn, Oral Roberts, Morris Cerullo, Demos Shakarian und A. A. Allen.

heimischen Initiativen denominationelle Identitäten gewonnen und geschärft werden.

Die äthiopische Pfingstbewegung war von Anfang an vor allem eine Bewegung von Studenten und jungen Intellektuellen, deren Dynamik mit der politischen und sozialen Unruhe der späten Kaiserzeit korrespondierte.¹³ Die erhöhte Mobilität der jungen Akademiker trug maßgeblich zur Ausbreitung der Pfingstbewegung bei: sie trafen sich auf Konferenzen in Awasa und Addis Ababa, besuchten gegenseitig ihre Versammlungen in Harar, Addis Ababa, Nazareth, Bahir Dar etc. und verbreiteten ihren Glauben auf Heimatbesuchen oder während des obligatorischen einjährigen Lehrdienstes.¹⁴

Der von Studenten in Addis Ababa initiierten Versammlung gelang es, einen Großteil der frühen Anfänge zu bündeln, nicht zuletzt durch die Einberufung jährlicher Konferenzen ab 1966. Diese von einem Autor „Nationaler Pfingstkongress“¹⁵ genannten Konferenzen fanden gewöhnlich kurz vor oder nach den Awasa-Konferenzen der schwedischen Mission statt und verweisen auf den nationalen Emanzipationsdrang der Äthiopier. Die finnische Mission verlor gleich zweimal (vor 1967 und 1975) substantielle Teile ihrer äthiopischen Mitglieder, als diesen nicht das erwünschte Maß an Mitbestimmung und Leiterschaft zugestanden wurde.¹⁶ Die schwedischen Missionare, insbesondere Karl Ramstrand, unterstützten die Selbstständigkeitsbestrebungen der Äthiopier in vielfacher Hinsicht, doch auch hier kam es 1969 unter Ramstrands Nachfolgern zum Bruch, als einige Missionare eine stärke-

¹³ Die intellektuellen Debatten um die Zukunft des Landes schlugen sich teilweise in heftigen Auseinandersetzungen zwischen kommunistischen und pfingstlichen Studenten der Addis Ababa University nieder: Kommunisten störten pfingstliche Treffs und die eigentlich apolitischen Pfingstler mobilisierten ihre Anhängerschar, bei der Wahl von Studentenvertretern zur Verhinderung kommunistischer Kandidaten. (Interview, Addis Ababa, 02.02.05)

¹⁴ Alle Studenten mussten ab 1964 den einjährigen sog. „National Service“ ableisten, indem sie auf Oberschulen im ganzen Land unterrichteten, um den Lehrermangel auszugleichen. Vgl. *Bekkele*, Erweckung: 95.

¹⁵ Ebd.: 97.

¹⁶ Interview, Iisalmi, Finnland, 02.08.04. Die erste äthiopische Abspaltung von der von Frauen geleiteten Mission war mit der Instrumentalisierung biblischer und kultureller Vorbehalte gegen weibliche Leiterschaft ausgerechnet von einer (im westlichen Sinne) anti-emanzipatorischen Argumentation begleitet. (Vgl. *Engelsviken*, Report: 29–33)

kere Kontrolle über die Bewegung zu gewinnen versuchten.¹⁷ Für einige Zeit danach ließen die Äthiopier keine ausländischen Missionare mehr als Redner in ihren Versammlungen zu.

In den Jahren bis zur Revolution 1974 sah sich die äthiopische Pfingstbewegung vor allem theologischen Lehrstreitigkeiten und politischen Repressionen ausgesetzt. Bereits 1969 schloss sich der erfolgreiche Evangelist Teklemariam Gezahegne den Jesus-Only-Missionaren der United Pentecostal Church an und gründete in der Folgezeit die Apostolic Church of Ethiopia.¹⁸ Eine weitere Spaltung vollzog sich 1974 über der von Derek Prince und anderen vertretenen Lehre, dass auch Christen von Dämonen besessen sein können und somit exorzistischer Behandlungen bedürfen.¹⁹ Zu diesen internen Streitigkeiten kamen politische Schwierigkeiten. In ihrem Wunsch nach organisatorischer Konsolidierung hatte ein großer Teil der Studentenbewegung 1967 einen Antrag auf offizielle Registrierung als Religionsgemeinschaft unter dem Namen Ethiopian Full Gospel Believers' Association gestellt.²⁰ Als erster Antrag eines von Äthiopiern gegründeten religiösen Vereins schuf er einen schwierigen Präzedenzfall und wurde nach langer Bearbeitungszeit schließlich abgelehnt.²¹ Damit waren auch die

¹⁷ Ramstrand instruierte die jungen äthiopischen Leiter bzgl. der „Drei-Selbst-Prinzipien“ zum Aufbau einer einheimischen Kirche. Außerdem wurden Versammlungsräume zur Verfügung gestellt und zwei der äth. Leiter nach Schweden eingeladen. Doch schon während der ersten Ältestenwahl dieser „nationalen Versammlung“ entstand ein Disput, ob die Ordination der Ältesten durch eine etablierte Pfingstkirche (d. h. die schwed. Missionare) zur Kirchengründung notwendig wäre. (Interview, Addis Ababa, 30.03.05) Die Ereignisse und Motive des Bruchs von 1969 sind in der archivierten Korrespondenz Ramstrands gut belegt.

¹⁸ Die Apostolic Church of Ethiopia hat nach eigenen Angaben heute 2 Mio. Mitglieder und etwas mehr als 5.000 Kirchen. (Interview, Addis Ababa, 27.01.05). Diese Schätzung liegt sicherlich bei weitem zu hoch, dennoch handelt es sich um eine besonders im Süden des Landes äußerst starke Kirche, die aufgrund ihrer Ablehnung der Trinität jedoch außerhalb aller kirchlichen Netzwerke steht. Über christologischen Fragestellungen kam es 2003 zum Bruch mit der United Pentecostal Church.

¹⁹ Aus dieser Abspaltung ging die Ethiopian Gospel Deliverance Church hervor. Im Jahr 2000 wurden die doktrinalen Differenzen mit einer theologischen Kompromissformel überbrückt und die Kirche in das Evangelical Churches' Fellowship of Ethiopia aufgenommen. (Interview, Addis Ababa, 17.01.05)

²⁰ Diese mittlerweile etablierte Kirche (Ethiopian Full Gospel Believers' Church) wird oft auch unter ihrem amharischen Namen Mulu Wongel aufgeführt. Die einzige Möglichkeit für Registration bestand als Verein (association).

²¹ Die Gesetzeslage sah eine Untersuchung von nicht mehr als 60 Tagen vor. Ablehnungen durften nur erfolgen, falls der Antrag nicht ordnungsgemäß ausgefüllt war, Falschinformationen enthielt, der Verein illegale oder unmoralische Ziele verfolgte

Treffen offiziell verboten und wurden im Untergrund fortgeführt. Nach kurzer Zeit gab es jedoch wieder öffentliche Zusammenkünfte, da das Versammlungsverbot nicht durchgesetzt wurde. Ab 1972 erhöhte sich der Druck auf die pfingstlichen Versammlungen erneut.²² Es kam zu Kirchenschließungen, Massenverhaftungen, Misshandlungen in Gefängnissen, Verschleppung von Verfahren und öffentlichen Verleumdungen. Erst in den Umbrüchen der Revolution im Jahre 1974, die anfangs noch Religionsfreiheit propagierte, ließen die Verfolgungen nach.

In dieser Zeit nach dem Sturz Haile Selassies entließen die beiden europäischen pfingstlichen Missionen ihre Kirchen in die Selbständigkeit. Im Jahre 1977 bat der ein Jahr zuvor eingesetzte äthiopische Pastor der finnischen Missionsstation in Addis Ababa um die Entlassung in die finanzielle Unabhängigkeit und informierte die Missionare über den Beschluss der Ältesten, die Kirche fortan Sefere Guenet Church zu nennen.²³ Ein Jahr später führte die Swedish Philadelphia Church Mission die Unabhängigkeit ihrer Kirchen als Heywet Berhan Church herbei.

Mit der Konsolidierung der sog. Derg-Regierung (ab ca. 1978) waren die verschiedenen Kirchen im Zuge der sozialistischen Ideologie wieder von harten Repressalien betroffen.²⁴ Die Versammlungsorte der Pfingstler wurden geschlossen, die Gemeinden enteignet, zahlreiche Leiter wurden ohne Gerichtsurteile zum Teil jahrelang in Gefängnissen festgehalten, es gab Folterungen und schwere Misshandlungen. Viele der führenden Gestalten der Pfingstbewegung emigrierten in dieser Zeit, zumeist in die USA. Die Gemeinden organisierten sich in kleinen und geheimen Zellstrukturen, wobei die denominationellen Strukturen weitgehend erhalten blieben. Solange die übrigen protes-

oder dessen Ziele gegen nationale Interessen oder die Einheit des Landes verstießen. (S. *Tsahafe Tazaz Aklilu Habte Wold*, Legal Notice No. 321 of 1966. Regulations Issued Pursuant to the Control of Associations Provision of the Civil Code of 1960, in: *Negarit Gazeta* 26/1, 1966: 1–10, hier: 3). Zum Antrag und den religiösen Unruhen, die als Begründung für seine Ablehnung herangezogen wurden vgl. *Engelsviken*, Report: 50–65; *Haile*, Study: 186–192.

²² *Engelsviken*, Report: 143–151 sieht hier vor allem die orthodoxe Kirche im Hintergrund.

²³ Wenig später wurde dieser Name, der aus der Lokalität der Kirche im Stadtbezirk Gennet (Paradies) hervorging auf alle Kirchen der Mission übertragen, nun als Ethiopian Guenet Church.

²⁴ Zur Religionspolitik des Derg s. v. a. *Eide*, Revolution: 162–174.

tantischen Kirchen noch Gottesdienste durchführen konnten, nahmen an ihnen auch viele Pfingstler teil. Allerdings wurden die Verfolgungen, Verbote und sogar der verächtliche Name „Pente“ auch auf sie übertragen: Es kam auch hier zu zahlreichen Kirchenschließungen, Enteignungen, Verhaftungen bis hin zur Ermordung des Generalsekretär der EECMY, Gudina Tumsa im Jahre 1979.²⁵

Nach der Vertreibung der sozialistischen Militärdiktatur im Jahre 1991 wurde sichtbar, dass die Pfingstkirchen auch während ihrer Zeit im Untergrund beträchtlich gewachsen waren. In den Jahren der Bundesrepublik Äthiopien, die sich zur Religionsfreiheit bekennt, hat sich eine komplexe religiöse Landschaft entwickelt. Im zuständigen Büro des äthiopischen Justizministeriums waren 2004 etwa 280 religiöse Organisationen registriert, von denen ein Großteil dem christlichen und insbesondere dem pfingstlich-charismatischen Spektrum zuzurechnen sein dürfte.²⁶ Die beiden größten Kirchen pfingstlichen Ursprungs sind die Ethiopian Full Gospel Believers' Church und die Ethiopian Heywet Berhan Church mit, nach eigenen Angaben, jeweils etwa 500.000 Mitgliedern. Allerdings ist mit den klassischen Pfingstkirchen das pfingstlich-charismatische Netzwerk nicht annähernd erfasst. In fast allen protestantischen Kirchen lassen sich Phänomene wie Zungenrede, Prophetie, Exorzismen, Heilungsgebete usw. beobachten.²⁷ Die theologischen Debatten über Geisttaufe, Glossolie und Anwendung der Geistesgaben durchziehen die Abschlussarbeiten aller Bibelschulen. In den Glaubensbekenntnissen und Gottesdienstordnungen klassischer Missionskirchen, wie der von Mennoniten gegründeten MKC und der auf die baptistische und ursprünglich stark dispensationalistische Sudan Interior Mission (SIM) zurückgehenden

²⁵ Die politische Situation der Gemeinden war erheblichen lokalen und zeitlichen Fluktuationen ausgesetzt. In einigen ländlichen Gegenden (insbes. im Süden) konnte zeitweise unbehelligt gearbeitet werden, auch gegen Ende der Militärdiktatur waren mehr Freiräume möglich da die Ressourcen des Derg durch die militärische Opposition im Norden gebunden waren.

²⁶ Liste des äthiopischen Justizministeriums, erhalten am 22.03.04.

²⁷ Im Hinblick auf Häufigkeit und Intensität dieser Phänomene gibt es starke intradenominationalen Schwankungen. In der EECMY gibt es z. B. Kirchen, die charismatische Gebetsformen nur außerhalb des Sonntagsgottesdienstes oder in bestimmten Gruppen (z. B. Chören oder Jugendgruppen) zulassen, aber auch solche, die lauter und intensiver in Zungen beten als die am selben Ort ansässigen klass. Pfingstkirchen (z. B. in Bahir Dar). Zur charismatischen Bewegung in der EECMY vgl. Domianus, Stimme.

KHC, finden sich Abschnitte zur Geisttaufe bzw. zum Gebrauch der Charismen im Gottesdienst.²⁸

Die mannigfaltigen Verbindungen dieser Kirchen untereinander, die in gemeinsamen Konferenzen und Seminaren, Austausch von Pastoren und Chören, theologischen Diskussionen, persönlichen Verbindungen, Mitgliedschaftstransfer usw. ihren Ausdruck finden, legen nahe, dass der Versuch einer klaren Abgrenzung der Pfingstbewegung (etwa im Sinne klassischer Definitionen und Typologien) künstliche Grenzen ohne sinnvolle empirische Entsprechung schaffen würde.²⁹ Es gibt nicht einmal ein organisatorisches Korrelat das einer solchen Begrenzung entspräche. Der einzig bedeutsame interdenominationalen Zusammenschluss Äthiopiens ist das Ethiopian *Evangelical Churches Fellowship* (ECFE).³⁰ Auch in der orthodoxen und der katholischen Kirche gibt es charismatische Gruppen, aus denen vereinzelt neue Gemeinden hervorgegangen sind.³¹

Somit bietet sich der akademischen Forschung zur Pfingstbewegung in Äthiopien ein komplexes Bild. Ausgehend von Institutionen, die sich selbst als „Pfingstkirchen“ bezeichnen, führt die Feldforschung in

²⁸ *Meserete Kristos Church* (Hrsg.), መግቢያ ስምንት (Grundlagen des Glaubens), Addis Ababa 1995: 6; *Ethiopian Kale Heywet Church* (Hrsg.), የእምነት አቋም (Glaubensposition), Addis Ababa 2004: 26–32. Zur theologischen Position der SIM in Äthiopien und deren Veränderung vgl. *Paul Baliski*, Case Studies from the Bible and from History of Non-Biblical Charismatic Practices Which Have Been Divisive in the Body of Christ, in: Ethiopian Graduate School of Theology (Hrsg.) *The Biblical Use of the Gifts of the Holy Spirit. Seminar Convened at Ethiopia Graduate School of Theology, Addis Ababa, 30 October 2004*, Addis Ababa 2004: 14–19, hier: 14 f.

²⁹ Dies bedeutet freilich nicht, dass es sich hierbei um ein harmonisches, monolithisches Gebilde handelt. Insbesondere das sog. „Sheep Stealing“ sorgt immer wieder für Unruhe, auch werden theologische Differenzen markiert und diskutiert. Doch auch dies sind ja Formen der kirchlichen Interaktion.

³⁰ Entgegen *Launhardt*, *Evangelicals*: 160 ist das „Ethiopian Pentecostal Churches Fellowship“ (EPCF) nur (noch) eine lose und wenig aktive Gemeinschaft kleinerer und weitgehend unbedeutender Pfingstkirchen. Die meisten der großen neuen Pfingstkirchen, darunter auch etliche der Gründer des EPCF sind in den letzten Jahren ebenfalls dem ECFE beigetreten.

³¹ Ein prominenter Fall der jüngsten Vergangenheit ist die „Emmanuel United Church“, die 2003 dem ECFE beiträt. Das Konfliktpotential zwischen Pfingstlern und Orthodoxen ist beachtlich (vgl. z. B. *Tsega Endalew*, Protestant Mission Activities and Persecutions in Bahār Dar, 1968–1994. A Chronicle, in: V. Böll, A. Martínez d'Alòs-Moner, E. Sokolinskaia (Hrsg.) *Ethiopia and the Missions. Historical and Anthropological Insights*, Münster 2005: 209–220), so dass sich die meisten der in der Kirche verbleibenden Gruppen geheim organisieren.

ein dynamisches Netzwerk persönlicher Beziehungen, organisatorischer Verknüpfungen, theologischer Debatten und liturgischer Formen, das diese Kirchen überschreitet und aufgrund seiner strukturellen Offenheit und theologischen Vielseitigkeit sich einer sinnvollen Abgrenzung oder Definition entzieht. Die „äthiopische Pfingstbewegung“ erweist sich spätestens hier als ein Konstrukt christlicher Identitätsbestimmung, das sowohl unter den Kirchen Äthiopiens als auch in der Forschungsinteraktion selbst immer wieder neu verhandelt wird. Die akademische Forschung wird sich daher vor allem auf diese Aushandlungsprozesse zu konzentrieren haben, die in den Debatten zur Geschichte der Pfingstbewegung, Prophetie, Besessenheit, Zungenrede, Geisttaufe uvm. zu beobachten sind und selbst ständigen Verschiebungen unterliegen.

Äthiopische Immigranten in Deutschland

Ende 2004 lebten nach offiziellen Statistiken 11.390 äthiopische Staatsangehörige in Deutschland, das waren etwa 4 Prozent der hier wohnhaften afrikanischen Staatsbürger.³² Von 1981 bis 2004 wurde 7.684 Äthiopiern die deutsche Staatsbürgerschaft zuerkannt,³³ so dass Ende 2004 die Gesamtzahl von (registrierten) Menschen äthiopischer Abstammung in Deutschland etwas mehr als 19.000 betrug, etwa 55 Prozent von ihnen waren männlichen Geschlechts. Zum Vergleich seien kurz Kennzahlen der äthiopischen Einwanderung in die Vereinigten Staaten genannt: der „Census 2000“ wies fast 70.000 in Äthiopien geborene Immigranten auf, insgesamt gaben rund 87.000 Menschen eine äthiopische Abstammung an.³⁴

³² *Statistisches Bundesamt*, GENESIS-Online – Das statistische Informationssystem. (www.destatis.de/genesis, 28.04.06). Die afrikanischen Länder mit dem größten Anteil an Einwanderern in Deutschland waren Marokko (73.027), Tunesien (22.429) und Ghana (20.636).

³³ *Statistisches Bundesamt*, Eingebürgerte frühere äthiopische Staatsangehörige 1981–2004, Wiesbaden 2005 (unveröff. Tabellendokument).

³⁴ *US Census Bureau*, American FactFinder (factfinder.census.gov, 28.04.06). Gerade in den USA ist jedoch eine weitaus höhere Zahl an äthiopischen Staatsbürgern aufgrund illegaler Immigration zu vermuten. Die Schätzung eines ehemaligen äthiop. Pastors in Washington, DC vermuteten allein für diese Region 200–250.000 Immigranten. (Interview, Addis Ababa, 04.03.04)

Ein Blick auf die seit 1978 vorliegenden Zeitreihen zeigt, dass sich politische Veränderungen in Äthiopien mit einiger Verzögerung auch auf die Einwanderung in Deutschland niederschlugen, wenngleich in geringer quantitativer Ausprägung. Anfang der 1980er Jahre, also nach Beginn der brutalen Konsolidierung der Revolution, stieg die Zahl der in Deutschland lebenden Äthiopier um etwa 10.000 und erreichte einen vorläufigen Höhepunkt im Jahre 1986, zirka zwei Jahre nach der großen Hungersnot und in der Zeit der inhumanen Umsiedlungskampagnen und Verdorfungsaktionen in Äthiopien. Etwa drei Jahre vor dem Ende des Derg-Regimes begann die Gesamtzahl der hier lebenden äthiopischen Staatsangehörigen erneut zu wachsen und erreichte ihren bisherigen Höhepunkt im Jahr 1993 mit etwa 21.000.³⁵ Zwischen 1993 und 2004 ist die Zahl der in Deutschland lebenden Staatsbürger Äthiopiens also um fast die Hälfte zurückgegangen.³⁶ Etwa 50 Prozent dieses Rückgangs ist durch die Einbürgerungen im gleichen Zeitraum zu erklären.³⁷ Ein weiterer Teil dürfte auf die Unabhängigkeit Eritreas seit 1993 zurückzuführen sein, da seitdem eritreische Staatsbürger im Ausländerzentralregister getrennt geführt werden. Die daraus resultierende Veränderung in der Staatsbürgerschaft bereits aufenthaltsberechtigter Personen hat sich jedoch erst im Laufe der Folgejahre in den Statistiken niedergeschlagen, so dass nicht klar erkennbar ist, wieviele der früheren äthiopischen Staatsangehörigen nun einen eritreischen Pass besitzen.³⁸

Etwa 70 Prozent der Immigranten leben in Hessen, Bayern und Baden-Württemberg, den mit Abstand größten Anteil daran hat Hessen. Bei Hinzunahme von Nordrhein-Westfalen und Berlin sind fast 90 Prozent der Wohnorte äthiopischer Immigranten durch diese fünf Bundesländern erfasst.³⁹

³⁵ *Statistisches Bundesamt*, Äthiopische Staatsbürger von 1978 bis 2005, Wiesbaden 2006 (unveröff. Tabellendokument).

³⁶ Dieser Trend setzte sich auch 2005 fort: am 31.12.05 lebten nur noch 10.964 äthiopische Staatsangehörige in Deutschland. Ebd.

³⁷ 4.888 Einbürgerungen, *Statistisches Bundesamt*, Eingebürgerte frühere äthiopische Staatsangehörige.

³⁸ Während die Zahl der eritreischen Staatsbürger 1993 noch 36 betrug, stieg sie innerhalb der folgenden drei Jahre sprunghaft auf 2.324. *Statistisches Bundesamt*, Eritreische Staatsbürger von 1993 bis 2005, Wiesbaden 2006 (unveröff. Tabellendokument).

³⁹ *Statistisches Bundesamt*, GENESIS-Online.

Anhand der statistischen Daten können einige für die äthiopischen Pfingstgemeinden in Deutschland relevante Beobachtungen festgehalten werden. Erstens handelt es sich bei äthiopischen Einwanderern hierzulande im Vergleich zu anderen Herkunftskontexten und Zielländern um eine relativ kleine Gruppe. Zweitens schlagen sich die politischen Veränderungen Äthiopiens zwar auf geringem quantitativen Niveau, aber doch deutlich wahrnehmbar in der Statistik nieder, was die Situation äthiopischer Einwanderer eng mit der Geschichte ihres Herkunftslandes verbindet. Seit etwa zehn Jahren geht die Zahl der hier lebenden äthiopischen Staatsbürger signifikant zurück, was zum Teil durch Einbürgerungen aufgefangen wird und drittens auf eine Konsolidierung der Immigration und der mit ihr verbundenen Lebenslagen verweist. Viertens und letztens zeigt sich außerdem noch eine klare Tendenz in der regionalen Verteilung der Äthiopier zugunsten der wirtschaftlich stärkeren Regionen.

Äthiopische Pfingstgemeinden in Deutschland⁴⁰

Die ersten äthiopischen Pfingstgemeinden in Deutschland wurden etwa in der Zeit des vorläufigen Höhepunkts der Einwanderung gegründet. In Berlin begann 1988 eine Gruppe von äthiopischen Christen ein regelmäßiges Treffen in der Kirche am Südsterne, einem neogotischen Kirchenbau, der seit 1982 durch das Christliche Zentrum Berlin genutzt wird.⁴¹ Diese Versammlung entwickelte sich in der Folgezeit zur Berlin Bethlehem Church und trug vor allem durch die

⁴⁰ Der Verfasser steht bereits seit mehr als einem Jahrzehnt in Kontakt mit äthiopischen Pfingstlern, jedoch konzentrieren sich seine Forschungen vor allem auf den äthiopischen Kontext. Die hier vorgestellten Informationen beruhen auf persönlichen Begegnungen und besuchten Veranstaltungen, aber nur wenigen aufgezeichneten Interviews und formalen Beobachtungsnotizen. Sie sind daher von eingeschränkter Repräsentativität.

⁴¹ *Alemayehu Mulugeta*, Form of Pastoral Leadership under Teamwork in Ethiopian Churches, Ordination Paper, Schorndorf 2004: 4. Das christliche Zentrum Berlin ist eine pfingstliche Kirche (seit 1997 im BFP), die vor allem in den siebziger Jahren aufgrund der von ihrem damaligen Pastor Volkhart Spitzer initiierten Berliner „Jesus People“ Bewegung mediale Aufmerksamkeit erfuhr. (Vgl. kirche-am-suedsterne.de/GeschichteCZB.html, 29.04.06)

Veranstaltung landesweiter pfingstlicher Konferenzen für Äthiopier zur Vernetzung der Christen bei.⁴²

Am Karfreitag 1990 begann auf Initiative einer Familie hin in Frankfurt am Main ein kleines Treffen äthiopischer evangelischer Christen, an dem auch drei orthodoxe Christen beteiligt waren, die über lange Zeit in dieser Gemeinschaft blieben.⁴³ Innerhalb von drei Jahren war dieses Treffen zu einer Größe gewachsen, die 1993 eine Gemeindegründung nahe legte, zumal auch die Frage nach Kasualien, insbesondere der kirchlichen Trauung aufkam. Im Mai 1991 gründeten vier äthiopische Mitglieder der International Church in Schorndorf bei Stuttgart eine äthiopische Gemeinschaft, aus der sich wenige Jahre später eine eigenständige Kirche mit lokalen Ablegern in Heilbronn und Karlsruhe entwickelte.⁴⁴ Auch in Nürnberg entstand im selben Jahr ein Bibelkreis, in München begann ein äthiopischer Kreis Ende 1992 auf Initiative zweier Asylbewerber. Beides sind heute eigenständige Kirchen.

Im Jahre 2004 gab es in neun Städten Deutschlands äthiopische Pfingstgemeinden: Berlin, Bochum, Frankfurt, Hamburg, Köln, München, Nürnberg, Ravensburg und Stuttgart. Darüber hinaus existierten verschiedene kleinere Gemeinschaften, wie die o. g. Ableger der Stuttgarter Gemeinde in Karlsruhe und Heilbronn oder ein kleiner Kreis von Äthiopiern in Mannheim. Einige, der in den neunziger Jahren gegründeten Gemeinschaften haben aufgrund des Wegzugs ihrer Mitglieder keinen Bestand gehabt, so gab es zum Beispiel bis Ende der neunziger Jahre eine kleine Gemeinschaft in Leipzig.⁴⁵

Die Kirchen sind in mehrere organisatorische Strukturen eingebunden. Bereits 1992 wurde von den Leitern der damals bestehenden Gemeinden und Gemeinschaften ein Dachverband gegründet, die Ethiopian Evangelical Christians Fellowship of Germany. Dieser Verein umfasst die äthiopischen Pfingstkirchen in Deutschland, die zusammen etwa 800 Mitglieder haben. Er ist außerdem Partnerverein des Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia. Darüber hinaus gibt es auch einen Verband der äthiopischen Pfingstkirchen in Europa, zu

⁴² Im Jahre 2004 hatte die Gemeinde 85 Mitglieder, *Alemayehu*, Form: 4.

⁴³ Interview, Frankfurt/Main, 14.05.04.

⁴⁴ *Alemayehu*, Form: 5.

⁴⁵ Vgl. *Ethiopian Evangelical Churches and Fellowships Fellowship in Europe* (Hrsg.), ለግዛድ (Zungen), Nr. 1 (February 1998): 15.

dem neben den deutschen Kirchen auch Gemeinden in Belgien, Finnland, Großbritannien, Griechenland, Italien, Niederlande und Schweden gehören.⁴⁶ Die Gemeinden in Berlin, Frankfurt, München, Nürnberg und Stuttgart gehören außerdem zum Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, über den sie die Körperschaft des öffentlichen Rechts erhalten. Die erste äthiopische Mitgliedsgemeinde war die Frankfurter Äthiopische Evangelische Gemeinde⁴⁷, die diesen Schritt bereits im Zusammenspiel mit ihrer rechtlichen Gründung als Gemeinde vollzog. Der Kontakt zum BFP kam über persönliche Beziehungen zur Freien Christengemeinde in Frankfurt zustande, die auch den Aufnahmeprozess unterstützten. Die Mitgliedschaft der Frankfurter Gemeinde entwickelte Beispielwirkung für andere äthiopische Pfingstler und auch einige eritreische Gemeinden. Zusätzlich sind manche Gemeinden bestimmten äthiopischen Denominationen angeschlossen, wogegen wiederum andere ihre unabhängige Natur betonen.

Neben diesen organisatorischen Verbindungen werden die äthiopischen Pfingstgemeinden über die Ländergrenzen hinaus durch viele andere Formen der Zusammenarbeit vernetzt. Die in Deutschland regelmäßig stattfindenden Konferenzen erreichen auch Äthiopier aus anderen europäischen Staaten und es werden Prediger aus den USA oder aus Äthiopien eingeladen. Einige evangelistische „Ministries“ in Äthiopien finanzieren ihre dortige Arbeit fast ausschließlich über Auslandsreisen zu den äthiopischen Pfingstgemeinden in Europa oder Nordamerika.⁴⁸ Im Ausland ansässige Pastoren führen jedoch auch Veranstaltungen in Äthiopien durch. So wird zum Beispiel eine jährliche Stadionversammlung in Addis Ababa durch einen in Amerika ansässigen Pastor veranstaltet, der zur Finanzierung dieses Ereignisses überwiegend auf äthiopische Quellen zurückgreift.⁴⁹ Die in Deutschland ansässigen äthiopischen Pfingstgemeinden unterstützen missiona-

⁴⁶ Vgl. ebd.: 16.

⁴⁷ Der Namensbestandteil „Evangelisch“, der vor dem äthiopischen Hintergrund (Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia) verständlich ist, sorgte hierbei für Klärungsbedarf bzgl. der pfingstlichen Identität. Die Äthiopier bezeugten ihre doktrinale Übereinstimmung mit dem BFP, hielten aber an der Bezeichnung „Evangelisch“ fest, da dies eine einladendere Wirkung auf ihre Landsleute habe.

⁴⁸ Interview, Addis Ababa, 16.03.04.

⁴⁹ Der weitgehende Verzicht auf ausländische Finanzquellen wird mit dem Anliegen begründet, den äthiopischen Gemeinden die Augen für eigene Ressourcen zu öffnen. Interview, Addis Ababa, 30.03.04.

rische Projekte und Kirchengründungen in Äthiopien, sowohl finanziell als auch durch die Entsendung von Evangelisten. Über diese persönlichen und organisatorischen Kontakte hinaus sind die äthiopischen Pfingstgemeinden durch amharische Bücher und audiovisuelle Medien verbunden, die an den Büchertischen verkauft oder privat von Besuchsreisen in Äthiopien mitgebracht werden und einem intensiven Tausch unterliegen. Diese Möglichkeiten der Vernetzung sollten in Intensität und Dynamik jedoch nicht überbewertet werden. So lädt die Frankfurter Gemeinde beispielsweise nur etwa alle zwei Jahre einen Evangelisten aus Äthiopien ein.⁵⁰ Das internationale Netzwerk konstituiert weniger ständige Zusammenarbeit, als dass es Ideen transportiert, und bei Bedarf aktivierbare Kontakte zur Verfügung stellt, die dann etwa für Konferenzen aber auch zur Konfliktbewältigung in Anspruch genommen werden.

Der Anteil der erst in Deutschland zu ihrem Glauben gekommenen Mitglieder wird von einigen Pastoren recht hoch eingeschätzt.⁵¹ Die meisten der so hinzugekommenen Personen haben einen orthodoxen Hintergrund; darüber hinaus wird es insbesondere unter den äthiopischen Staatsbürgern, die zunächst während der Derg-Zeit in die Ostblockstaaten gekommen waren, etliche Atheisten gegeben haben. Auch Konversionen von Muslimen werden vereinzelt berichtet.

Im Zuge der Unabhängigkeit Eritreas im Jahre 1993 bildeten sich etliche eritreische Gemeinden in Deutschland, die mittlerweile auch national organisiert sind. Sie gingen meist in Form von tigrinyasprachigen Bibel- oder Gebetskreisen aus den äthiopischen Gemeinden hervor, was dort zwar nicht besonders begrüßt wurde, aber auch nicht für nennenswerte Konflikte sorgte. Die Trennung der äthiopischen und eritreischen Gemeinden ist außerdem recht unscharf. Viele Eritreer besuchen zusätzlich die äthiopischen Gottesdienste oder verbleiben aufgrund sozialer oder familiärer Kontakte in den äthiopischen Gemeinden.⁵² Das im Gefolge des ethnoregionalen Föderalismus Äthi-

⁵⁰ Interview, Frankfurt/Main, 14.05.04.

⁵¹ Frankfurt: 90 %, ebd.; Stuttgart: 90–95 %, Interview, Stuttgart, 16.05.04; für alle äthiopischen Gemeinden Deutschlands findet sich die Schätzung von 75 %, *Alemayehu*, Form: 5.

⁵² Die Frau des Pastors einer Gemeinde ist z. B. ebenfalls Eritreerin. Außerdem bietet diese Kirche neben Amharisch- und Deutschunterricht auch Tigrinyakurse an.

opiens⁵³ zunehmende ethnische Bewusstsein wird von den meisten Pfingstlern kritisch beurteilt. Dennoch haben sich in Deutschland an einigen Orten Oromo-Gruppen⁵⁴ von den äthiopischen Kirchen abge-sondert.

Diese und andere Herausforderungen stellen hohe Ansprüche an die meist nicht theologisch gebildeten Leiter der Gemeinden, die sie neben ihren beruflichen Aufgaben nicht immer zur eigenen Zufriedenheit bewältigen können. Doch der Wunsch nach einem vollzeitlichen Pastor scheitert oft nicht allein an finanziellen Möglichkeiten, sondern auch am Fehlen geeigneter Kandidaten. Eine Gemeinde ließ sich sogar über das Evangelical Churches Fellowship of Ethiopia einen äthiopischen Pastor vermitteln, der bisher in Uganda gearbeitet hatte. Dieser Konstellation war allerdings kein dauerhafter Erfolg beschieden, so dass die Kirche sich darauf wieder nach einem in Deutschland oder Europa lebenden Kandidaten umsah.

In finanzieller Hinsicht lassen vor allem die größeren äthiopischen Pfingstgemeinden einige Stabilität erkennen, die auf den Spenden der Mitglieder beruht. So hat z. B. die Stuttgarter Gemeinde ein eigenes Gebäude und einen vollzeitlich beschäftigten Pastor. Auch die Frankfurter Kirche sucht nach einer eigenen Liegenschaft. Wie in vielen Pfingstgemeinden üblich, wird von den Mitgliedern ein Zehntel der Einkünfte als Spende erwartet. Finanziell schwächere Mitglieder erhalten auch Zuwendungen durch die Gemeinde, zum Beispiel in Form von Fahrtkostenbeihilfen. Dies betrifft vor allem Personen im Abschiebeverfahren, die keine staatliche Unterstützung mehr bekommen.

In Bezug auf Gottesdienstformen, Ethik und Gemeindeleben sind die Unterschiede zu den Pfingstkirchen in Äthiopien gering, diese Einschätzung geben sowohl die hiesigen Kirchen als auch in Äthiopien lebende Evangelisten mit Kenntnis der internationalen Gemeinden. Die Gottesdienstabläufe sind vergleichbar, die Unterschiede in Intensität und Anwendung der Geistesgaben zwischen den hiesigen Gemeinden finden sich auch in Äthiopien, und Alkohol, Tabak sowie

⁵³ Vgl. *Christoph Emminghaus*, Äthiopiens ethno-regionaler Föderalismus. Modell der Konfliktbewältigung für afrikanische Staaten? Hamburg 1997: insbes. 79–104.

⁵⁴ Die Oromo sind die größte Volksgruppe Äthiopiens, die jedoch seit der kolonialen Ausbreitung des äthiopischen Kaiserreichs in den politischen Prozessen immer unterrepräsentiert geblieben waren und zeitweise stark unterdrückt wurde. In einer größeren Kirchenspaltung der jüngsten Zeit spielte die Frage des Umgangs mit der Oromo-Identität und -Sprache eine entscheidende Rolle.

voreheliche Lebensgemeinschaften werden auch in Deutschland gemieden, was im Kontakt zu den in zumindest im Hinblick auf Alkohol liberaleren deutschen Pfingstlern ein Problem darstellen kann.

Trotz verschiedener kulturellen Differenzen arbeiten die äthiopischen Pfingstler mit anderen Pfingstkirchen zusammen. In Stuttgart besteht weiterhin eine Kooperation zwischen der internationalen und der äthiopischen Gemeinde, in Frankfurt gibt es enge Kontakte mit der Freien Christengemeinde, die einen Ausländeranteil von etwa 40 Prozent hat und von einigen Äthiopiern regelmäßig besucht wird. In Abständen werden dort besondere multikulturelle Gottesdienste durchgeführt, an denen auch die äthiopischen Pfingstler aktiv teilnehmen. Zu den eigenen orthodoxen Landsleuten gibt es keinen institutionellen Kontakt, Berührungspunkte ergeben sich in persönlichen Begegnungen oder bei Kasualien in religiös heterogene Familien.⁵⁵

Einige Gemeinden versuchen missionarisch in die deutsche Gesellschaft hineinzuwirken. In Frankfurt werden Gottesdienste simultan übersetzt und nach der Versammlung auf der Straße bisweilen deutschsprachige Traktate verteilt.⁵⁶ Stuttgart will ebenfalls Übersetzungen einführen und überlegt darüber hinaus, Veränderungen in der gottesdienstlichen Struktur vorzunehmen, um beispielsweise deutsches Liedgut oder Predigtbeiträge zu integrieren. Die Bemühungen um eine Öffnung in die deutsche Gesellschaft werden auch als Notwendigkeit gesehen, um bei fortschreitender Konsolidierung der Immigration den Eintritt in die zweite Generation zu bewältigen. Die nachwachsende Generation erlernt die Sprache und Schrift ihrer Eltern überwiegend nur noch rudimentär. In Stuttgart wird versucht, mit Sprachkursen dieser Tendenz entgegenzuwirken. Dennoch werden hier, wie auch an anderen Orten, die Kindergottesdienste zweisprachig bzw. nur auf Deutsch durchgeführt. Manche Familien gehen mit ihren Kindern zusätzlich in deutsche Gemeinden was ein zweites kirchliches Umfeld schafft. Hierzulande ist die Nachfolgeneration noch in einem recht jungen Stadium, daher lassen sich die Herausforderungen

⁵⁵ Die Beziehung zwischen orthodoxen und evangelischen Äthiopiern ist nicht immer konfliktfrei gewesen. Einige Pfingstler berichten über Verleumdungen durch orthodoxe Christen; ebenso tragen ihre missionarischen Bemühungen und Erfolge unter Orthodoxen wiederum zur Vertiefung der Probleme bei.

⁵⁶ Bisläng finden sich in Frankfurt jedoch nur sehr wenige Teilnehmer, die diese Angebote nutzen.

jetzt nur zum Teil absehen. In den USA ist die Altersentwicklung der Gemeinden bereits weiter fortgeschritten, wobei sich ein großer Verlust der zweiten Generation abzeichnete, den ein Pastor im Interview mit 98–99 Prozent angab.⁵⁷

Äthiopische Pfingstbewegung und Identität

Die Geschichte und Gegenwart der Pfingstbewegung Äthiopiens und der mit ihr verbundenen Migrationskirchen in Deutschland ist von weitläufigen und dynamischen Netzwerken von Personen, Organisationen und Ideen gekennzeichnet. Am Anfang stand der Austausch junger und mobiler Studenten, die sich auf Konferenzen in Awasa und Addis Ababa zu einer Bewegung vernetzten und Erfahrungsberichte, Ideen und Schriften zirkulierten. Die durch diese Vernetzung in den Zentren gebündelte Macht trug maßgeblich zur organisatorischen und theologischen Konsolidierung der Bewegung bei. Heute zeigt sich eine ähnliche Struktur unter den protestantischen Kirchen. Der Austausch von Chören und Predigern, evangelistische Großveranstaltungen, das ubiquitäre Angebot an Büchern, Zeitschriften und audiovisuellen Medien, Mitgliedschaftstransfer, gemeinsame protestantische Friedhöfe u. v. m. vernetzen ganze Denominationen. Die interdenominationalen Zentren wie das ECFE fördern und regulieren diese Aktivitäten und nutzen die so gewonnene Macht zur weiteren Konsolidierung ihrer Theologie und politischen Repräsentation. Über internationale „Ministries“, persönliche Verbindungen und organisatorische Zusammenschlüsse sind die weltweiten äthiopischen Gemeinden untereinander und mit ihren äthiopischen Geschwistern verknüpft. Sie formen so ein internationales Netzwerk, das zwar nicht unbedingt kontinuierliche und enge Zusammenarbeit konstituiert, aber doch ein jederzeit aktivierbares Repertoire an Kontakten, Informationen und Möglichkeiten der Identifikation bereitstellt, das den Möglichkeiten und Herausforderungen der Migranten entspricht.

Die Unmöglichkeit einer strukturellen Abgrenzung oder Bestimmung der Pfingstbewegung in diesen kirchlichen Netzwerken Äthiopiens zeigt, dass „Pfingstbewegung“ nicht als Untersuchungsgegenstand „vorliegt“, sondern die an diesem Thema interessierte Forschung

⁵⁷ Interview, Addis Ababa, 30.03.04.

vielmehr die Artikulation und Verhandlung eines christlichen Identitätskonstrukts beobachtet und analysiert. Angeregt durch Missionare, Publikationen und persönliche Erlebnisse konstruieren junge Menschen die Identität „geisterfüllter Gläubiger“ und artikulieren sie in Erfahrungsberichten und religiöser Praxis. Sie unterlag und unterliegt ständigen Verhandlungen z. B. in Auseinandersetzungen zur Selbständigkeit der Kirchen, zum Umgang mit Exorzismen und den Geistesgaben, zur Trinitätslehre, und zur Geschichtsschreibung der eigenen Bewegung. Ebenso artikulieren die daraus entstandenen Institutionen die Identität „geisterfüllte Kirche“ und verhandeln diese nicht nur untereinander, sondern mit christlichen Institutionen und Gruppen, die sich nicht (oder nicht öffentlich) als „pfingstlich“ oder „charismatisch“ bezeichnen.

Im Migrationsgeschehen unterliegen Inhalt und Struktur der mit Artikulationen „pfingstlicher“ Identität verbundenen Aushandlungsprozesse erneut der Modifikation, insbesondere im Hinblick auf Themen wie „Nationalität“, „Sprache“ und „Kultur“. Die gemeinsame Nationalität kann z. B. als Brücke für Begegnungen und Zusammenarbeit mit äthiopisch-orthodoxen Christen dienen, oder aber in ihrer ethnischen Brüchigkeit Spaltungen der Gemeinden bewirken. In missionarischen Bemühungen unter Einheimischen, bei der Zusammenarbeit mit deutschen Pfingstlern und insbesondere in Bezug auf die zweite Generation sehen sich die Kirchen in neuer Weise herausgefordert ihre Theologie und Praxis in für sie verantwortbarer Weise der deutschen Kultur und Sprache anzupassen.

Die hier nur grob skizzierten vielfältigen Aushandlungsprozesse und Transformationen machen deutlich, dass Artikulationen „pfingstlicher“ Identität lediglich temporäre und partielle Fixierungen eines Identitätsdiskurses sind, der gerade deshalb offen und unbestimmt bleibt. Untersuchungen zur „äthiopischen Pfingstbewegung“ sollten sich daher vor allem auf Themen und Strukturen der mit den Artikulationen „pfingstlicher Identität“ verbundenen Aushandlungsprozesse konzentrieren, um Möglichkeiten und Machtgefüge dieser diskursiven Formation aufzeigen und so möglichst viel der Dynamik und strukturellen Offenheit der Pfingstbewegung zu erfassen, die sich immer definatorischen Bestimmungen entziehen wird.

Zur Bibelhermeneutik pfingstlich-charismatischer Gemeinden aus Westafrika in Deutschland

Werner Kahl

*“Some claim to know the Bible,
but the Bible does not know them.”*
(Ghanaischer Prediger, Kassel 2003)

Vorbemerkung

Im Folgenden werde ich Tendenzen des Schriftverständnisses und der Schriftinterpretation in charismatischen Gemeinden westafrikanischer Herkunft in Deutschland beschreiben. Es kann an dieser Stelle kein erschöpfendes Bild des komplexen Phänomens gezeichnet werden. Vielmehr geht es um die Kommunikation der wesentlichen Ergebnisse diesbezüglicher Untersuchungen.

Ich stütze mich hierbei vor allem auf Erkenntnisse, die ich auf dreierlei verschiedenen, aber doch konvergierenden Wegen gewonnen habe: Zunächst bin ich als teilnehmender Beobachter kontinuierlich seit 1993 in der kirchlichen Zusammenarbeit mit charismatischen Gemeinden westafrikanischer Leitung bzw. Herkunft involviert gewesen, und zwar insbesondere in Essen (International Gospel Church unter Leitung von Pastor Andrew Asiedu) und in Kassel (Christian Church Outreach Mission [CCOM] unter Leitung von Pastor Daniel Asamoah). Dann habe ich an der Universität Kassel ein religionspädagogisches Seminar „Interkulturelle Bible-Study“ etabliert, das seit 2002 regelmäßig angeboten wird. Hier lesen und besprechen Studierende zusammen mit Gemeindegliedern der CCOM biblische Passagen, um u. a. eigene und fremde Lektüredispositionen und Lektüretendenzen zu erkunden und zu ergründen.¹ Schließlich habe ich im

¹ Vgl. meine Darstellung des Projekts: Werner Kahl, Dialogisches Verstehen – Chancen einer interkulturellen Hermeneutik des Neuen Testaments am Beispiel eines religionspädagogischen Projekts zu populären Bibellektüren, in: S. Joneleit-Oesch

Rahmen meiner neutestamentlichen Habilitationsschrift über Bibelinterpretationen in Westafrika zwischen 1999 und 2001 in Feldforschungen in Ghana Präferenzen dortiger Bibelinterpretationen und Zugänge zur Bibel erhoben.² Zu diesem Zweck habe ich die Bibelrezeption auf populärer Ebene, wie sie etwa in Liedern, Gebeten, Bible-Studies, Predigten und in der pastoralen Kleinliteratur begegnet, untersucht. Ein wichtiges Korrektiv, um der Innenperspektive gerecht zu werden, bildete dabei eine Umfrage zum Schriftgebrauch unter Hunderten von Kirchenbesuchern.

Um die Hermeneutik charismatischer Migrantengemeinden in Deutschland mit überwiegend westafrikanischer Mitgliedschaft auszuloten, ist es durchaus angemessen, auf in Westafrika erarbeitete Untersuchungen zurückzugreifen. Denn die in Deutschland lebenden Afrikaner und Afrikanerinnen, die sich hier seit etwa zehn Jahren verstärkt kirchlich organisieren, gehören zur ersten Migrantengeneration. Sie sind weithin ihrer Heimatzyklopädie verhaftet, was sich u. a. darin erweist, dass die Mehrzahl der Pastoren und Gemeindeglieder nicht fließend deutsch sprechen kann. Sie kommunizieren untereinander, wenn möglich, in ihren Heimatsprachen – und Sprache strukturiert Welt. In der Migrationssituation in Deutschland bewegen sie sich in einer grundsätzlich fremden Welt, und sie werden als Fremde von den Einheimischen wahrgenommen. In der ersten Migrantengeneration leben Afrikaner und Afrikanerinnen tendenziell weithin unter sich, oft ohne einen direkten Kontakt zu Deutschen. Ihren christlichen Gemeinden kommt deshalb insbesondere eine soziale Funktion zu: Hier trifft man *brothers and sisters* aus ganz Afrika, die sich in einer ähnlichen Situation befinden, die einander verstehen und materielle wie spirituelle Hilfe leisten können. In dieser Subkultur oder Parallelwelt in der Fremde wird die heimische Plausibilitätsstruktur weiterhin bedient und somit aufrecht erhalten, und zwar totaliter³: In vielen Ge-

und M. Neubert (Hrsg.), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau; 72), Frankfurt/Main 2002: 111–135.

² Werner Kahl, *Jesus als Lebensretter. Afrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft*, Frankfurt/Main 2006 (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese; 2). In die folgende Darstellung sind einige Abschnitte aus dieser Untersuchung eingeflossen.

³ Das Verhaftetbleiben in der heimatlichen Plausibilitätsstruktur ist grundsätzlich auch gegeben bei Afrikanern und Afrikanerinnen, die mit einem bzw. einer Deutschen verheiratet sind. Die Differenz der zwei sich hier begegnenden Deutungen von Wirk-

meinden gibt es neben den mehrstündigen sonntäglichen Gottesdiensten *tägliche* Angebote am Abend, die von den Gemeindegliedern frequentiert werden – Bible-Studies, Prayergroups, All-night-prayers, Chor- und Bandproben, Women und Men fellowships, Abendgottesdienste etc. Die Vorbereitungshefte für Bible-Studies sind oft identisch mit denen der afrikanischen Heimatkirchen. Die Bibeln werden in den Kolonialsprachen bzw. in den Heimatsprachen gelesen. Die Liturgie inklusive der Gemeindelieder gleicht der aus der Heimat vertrauten. Auch hierin kommt eine spezifisch *afrikanische* Rezeption biblischer Inhalte zum Ausdruck. Eine Analyse von in Gottesdiensten vorgebrachten Gebetsanliegen und von Predigten offenbart darüber hinaus, dass die aus Afrika vertraute dämonologische Kosmologie ungebrochen weitertransportiert wird, so dass etwa bei aller räumlichen Distanz zur Heimat die Angst vor weiterwirkenden Familienflüchen (ancestral curses) bzw. vor Juju oder Voodoo-Zauber in der Fremde weilende Afrikaner und Afrikanerinnen zutiefst affektieren kann.⁴ Allein durch die Bezugnahme auf die Bibel erwarten charismatische Christen afrikanischer Herkunft hier eine Loslösung aus spiritueller Bindung (breaking of curses).⁵

Dass die Migrationssituation durchaus – aber vor allem auf der thematischen bzw. motivhaften Ebene – auf die Bibelinterpretation einwirkt, werde ich am Schluß der Darstellung an einem Beispiel zeigen. Davon unbenommen ist die Feststellung, dass das Erleben und Deuten von Wirklichkeit in Westafrika und unter Westafrikanern und Westafrikanerinnen in Deutschland weithin große Übereinstimmungen aufweist. Und es sind diese Plausibilitätsannahmen und entsprechende kontextuelle Parameter (hier wie da: ein Leben am Existenzminimum, das stets als gefährdetes erlebt wird), die die hier interessierende

lichkeit tritt spätestens in Krisensituationen deutlich zutage und stellt eine besondere Herausforderung an diese Ehen dar.

⁴ Vgl. an dieser Stelle auch die unter afrikanischen Migranten äußerst verbreitete Attraktivität nigerianischer Spielfilme. Diese Produkte des „afrikanischen Hollywood“ transportieren und bedienen in so dramatischer wie drastischer Form „dämonologisches Weltwissen“.

⁵ Es sei an dieser Stelle nur am Rande auf die besondere Problematik bzw. Not „geistig verwirrter“ Afrikaner und Afrikanerinnen in Deutschland aufmerksam gemacht. In der Rezeptorkultur werden sie als „psychisch krank“ diagnostiziert und entsprechend behandelt. In der Innenperspektive gelten sie aber als „possessed“, also von einem bösen Geist besessen. Eine psychiatrische Behandlung bringt die Ärzte schnell an den Rand ihres Verständnisses und ihrer Möglichkeiten.

Lektüredisposition entscheidend prägen. Wenn hier von Lektüredisposition im Singular geredet wird, so ist in der Tat vorausgesetzt, dass es identifizierbare Tendenzen des Zugangs zur Bibel unter Westafrikanern und Westafrikanerinnen gibt, die Ethnien- und Staatszugehörigkeit transzendieren, und die sich von vorherrschenden Lektüretendenzen von Mittel- und Nordeuropäern deutlich unterscheiden.

Lektürestراتيجien: Zugänge zur Bibel

Die Bibel gilt nach populärem Verständnis durchweg als Wort Gottes, und zwar im wörtlichen Sinn. Als solche wird sie als irrtumsfrei und ohne Widerspruch erachtet. Ihr wird die Würde eines „supreme source of authority“⁶ beigemessen, da sich in ihr der allmächtige Gott selbst mitteile. Deshalb dürfe sie weder verändert noch „falsch ausgelegt“ werden.

Der Bibel als mit *Power* ausgestattetem Wort Gottes kann eine quasi magische Bedeutung zur Dämonenabwehr zukommen. Diese Funktion wird ihr insbesondere in den AICs und den charismatischen Kirchen zuerkannt.⁷ Davon zeugt das folgende – aus dem Twi übersetzte – Lied:⁸

„God’s word is like fire (3x)
It utterly burns the Devil.”

Auf biblischer Grundlage wird gebetet, nach Lebensschutz und nach Lebensorientierung gesucht, und es werden Schwüre getan.⁹ Gerne

⁶ E. K. Larbi, Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity (SAPC; 1), Accra 2001: 424.

⁷ Vgl. A. Ekué, „Und sie denken, du bist eine *mamissi* ...“ Geist inhabitation in einem Frauenkult und ihre Adaptation im Kontext afrikanischer Christen in Süd-Togo (Hamburger Theologische Studien; 9), Hamburg 1996: 220 f.

⁸ Zitiert aus C. N. Omenyo, Pentecost outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana, Zoetermeer 2002: 222.

⁹ Vgl. E. Anum, The Reconstruction of Forms of African Theology: Towards Effective Biblical Interpretation (University of Glasgow: PhD Thesis, 1999): 159 ff. Vgl. für Nigeria J. Ukpog, Popular Readings of the Bible in Africa and Implications for Academic Readings: Report on the Field Research Carried out on Oral Interpretation of the Bible in Port Harcourt Metropolis, Nigeria under the Auspices of the Bible in Africa Project, 1991–94, in: G. West und M. W. Dube (Hrsg.), *The Bible in Africa, Transactions, Trajectories, and Trends*, Leiden 2000: 582–594: „The bible is used to

wird sie an einer Stelle „blind“ aufgeschlagen, um göttliche Weisung in einer bestimmten Situation zu erhalten.¹⁰ Darin kommt die *Subjekthaftigkeit* zum Ausdruck, die der Bibel zugeschrieben wird, während sich die Lesenden in der Begegnung mit dem in der Bibel gegenwärtigen Wort Gottes als Objekte des göttlichen Willens begreifen.

Diesem Verständnis entspricht ein Zugang zur Bibel, der unter dem *Anspruch* einer *wörtlichen Interpretation* ergeht. Das gilt um so mehr, als sich heutige Rezipienten in der Erwartung, dass sich Gott durch die Bibel direkt an sie wendet, mit den in biblischen Schriften adressierten Subjekten *identifizieren*. Dieser direkte Zugang zur biblischen Überlieferung wird begünstigt durch tatsächliche wie scheinbare Affinitäten hinsichtlich der Lebensbedingungen und des Wirklichkeitsverständnisses zwischen der biblischen und der gegenwärtigen, westafrikanischen Erfahrung von Welt. Ghanaischen Christen etwa kann in der Bibel Alten und Neuen Testaments ihre *eigene* Welt begegnen, insbesondere in spiritueller Hinsicht. Aufgrund dieser Gleichzeitigkeit und der Annahme wie Erwartung, dass Gott sie hier anspricht, ist diesen Christen die Übertragung – bestimmter ausgewählter! – biblischer Erfahrungen und Vorgaben in die eigene Lebenswelt problemlos möglich. Aus dieser Perspektive stellt sich nicht die Problematik eines „Glaubens an die Bibel“. Angemessener ist von einer „spirituality of vital participation“ an der biblischen Welt und der der Bibel zuerkannten Wahrheit zu sprechen.¹¹

Gegenwärtige Erfahrungen der machtvollen und zum Leben gereichenden Präsenz des Geistes Gottes erscheinen wie Aktualisierungen

ward off evil spirits, witchcraft and sorcery, it is placed under the pillow at night to ensure God's protection against the devil, it is put in handbags and cars when travelling to ensure a safe journey, it is used in swearing to bring God's wrath upon culprits“ (587).

¹⁰ Aufgrund der häufigen Bibellektüre, der Erörterung biblischer Inhalte in kirchlichen Bible-Studies sowie des Schulfachs „Bible-Knowledge“ ist eine so umfassende wie detaillierte Kenntnis des biblischen Stoffs unter ghanaischen Christen jeglichen Bildungsstands anzutreffen, wie sie etwa in Deutschland selbst unter Theologiestudenten selten geworden ist.

¹¹ Vgl. D. A. Shank, Prophet Harris, The „Black Elijah“ of West Africa (Studies of Religion in Africa; 10), Leiden 1994: 171. Die „Patterns of Biblical Understanding“, die Shanks in Harris' Bibelzugang ausmacht und als „angelic hermeneutic of fulfillment“ erfasst (168), lassen sich wie in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bei Harris auch im kontemporären Christentum Ghanas erkennen.

biblischer und insbesondere neutestamentlicher Ereignisse bzw. als deren *re-enactment*. So kann eine Evangelisationsveranstaltung in Berlin in der folgenden Erwartung angekündigt werden:

„A crusade where miracles take place as in the days of Jesus Christ on earth.
The blind see,
The cripples walk,
The broken hearted is restored,
The gospel is preached to all the world.
Come and receive from the almighty God.“¹²

Heutige Gläubige sehen sich in *Kontinuität* zur in der Bibel beschriebenen Geschichte Gottes mit seinem Volk. Dabei spielt die Apostelgeschichte eine besondere Rolle, zumal in ihr die Geschichte von den Anfängen der weltweiten Kirche gesehen wird, in deren Tradition sich Christen aus Afrika hineingestellt wissen: So erweist sich etwa für Agyin Asare – Begründer einer Mega-Church in Accra – der Umstand, dass die Apostelgeschichte nicht mit „Amen“ endet, als bedeutsam, indiziere dies doch, dass „the Acts of the Holy Spirit have not ceased or did not die with the Apostles“.¹³ Die Apostelgeschichte werde fortgeschrieben im Leben der heutigen Gemeinde, d. h. innerhalb des charismatischen Christentums. In diesem Geschehen führen wortgewaltige und charismatische Prediger als „anointed men of God“ die Mittlerfunktion der frühchristlichen Apostel fort. Entsprechend kann der pfingstliche Bischof Addae-Mensah mit Petrus und Paulus nach ihrer Darstellung in der Apostelgeschichte verglichen werden: „Hearing and reading what God is doing through him is like reading another volume of the Acts of the Apostles.“¹⁴

Die Lektüre der Bibel selbst ergeht unter dem Eindruck der Präsenz des *Heiligen Geistes*. Er leitet als „supreme Biblical teacher“ die Lesenden an, führt sie hin zu relevanten Passagen und erklärt deren Be-

¹² Es handelt sich hierbei um die Einladung der *Christian Church Outreach Mission/Berlin* zur Veranstaltung *Miracle Explosion 2003* mit dem in Ghana sehr bekannten Evangelisten Rev. Dr. Lawrence Tetteh.

¹³ C. A. Asare, *It is Miracle Time. Experiencing God's Miracle Working Power*, 2 vols., Accra 1997: Bd. 2, 140.

¹⁴ So der kalifornische Pfingstler K. Fletcher im Vorwort zum Buch von M. Addae-Mensah, *Walking in the Power of God. Thrilling Testimonies about Supernatural Encounters with God*, Belleville/Canada 2000: 11.

deutung.¹⁵ Für dieses Verständnis berufen sich charismatische Christen auf biblische Vorbilder, insbesondere auf Jesus nach Lk 4,14–18.

Im populären Christentum ist somit eine *typologische Bibelinterpretation* weit verbreitet. Biblische Figuren werden – insbesondere hinsichtlich ihrer numinosen Fähigkeiten – zu Vorbildern heutiger Charismatiker. Frühchristliche Ereignisse wiederholen sich bzw. biblische Vorhersagen erfüllen sich – so die in *Erfahrung* gründende Erwartungshaltung – im Leben kontemporärer Christen. Hierin konvergieren übrigens die Erfahrungen dieser Christen mit denen, wie sie für den Anfang des 20. Jahrhunderts im Süden der vormaligen Goldküste wirkenden, berühmten charismatischen Propheten Harris beschrieben wurden: „Harris seems to ‚cross over‘ time and time again into an actualizing or fulfilling of the biblical reality in his own experience.“¹⁶ In der geistlich angeleiteten, typologischen Bibelinterpretation ist somit eine Konstante westafrikanischen Schriftbezugs gegeben.

Zur biblischen Fundierung für die von den Kirchenführern erwartete – und von ihnen erfüllte – Wundertätigkeit wird vor allem auf Mk 11,23–25 sowie Joh 14,12–14 verwiesen: Hier ist den Adressaten Jesu nicht nur eine seinen Fähigkeiten gleichende, sondern sie noch übersteigende numinose Wirkkraft zugesagt. Charismatische Christen in Ghana nehmen Jesus hier – da es um Ausstattung mit *power* geht – beim Wort. So benennt Addae-Mensah ausdrücklich die Möglichkeit von sogenannten „creative miracles“, denn mit Gottes Hilfe werde den Gläubigen das *Unmögliche* möglich (Belegverse: Mk 9,23; Mt 19,26): „(T)hrough prayers, lost teeth, amputated hands and legs can miraculously grow“¹⁷, bis hin zur – aus dem eigenen Erfahrungsschatz – *mitgeteilten* wundersamen Benzinvermehrung durch Handauflegung aufs Auto zugunsten des Gelingens einer Missionskampagne!¹⁸ Dabei handelt es sich um eine typologische Aktualisierung neutestamentlicher Wundererweise unter modernen Bedingungen.

Bei allem Anspruch eines wörtlichen, d. h. textgetreuen Bibelverständnisses unter Absage an etwa metaphorische oder allegorische Interpretationen sind populäre Lektürestراتيجien – wie insbesondere an der Tendenz der Vertreter des *Prosperity Gospel* deutlich wird –

¹⁵ Larbi, Pentecostalism: 423.

¹⁶ Shank, Prophet Harris: 169.

¹⁷ Addae-Mensah, Walking: 105.

¹⁸ Ebd.: 66–68.

nicht vor textinadäquaten bis hin zu textkontradiktorischen Eintragungen gefeit. Aus der Perspektive einer durch die traditionelle Kultur und den gegebenen Lebenskontext geprägten Lektüredisposition heraus, unter der sich Christen unter dem vorherrschenden Lektüreinteresse an „abundant life“ der Bibel zuwenden, kommt es de facto zu *selektiven* Lektüren. Die Bezugnahmen auf isolierte Verse und Verseteile belegen eine Tendenz zur Dekontextualisierung und eine damit einhergehende Enthistorisierung der Bibel, bis hin zu einer Rekontextualisierung im Lektürerhorizont. Das eigene Lektüreinteresse in Frage stellende, also störende Textimpulse werden narkotisiert. Unkontrollierten Eintragungen in den Text ist somit der Weg geebnet.¹⁹ Auf diese Weise kann wohl auf ein neutestamentliches *Motiv* rekurriert und es im Lektürekontext aktualisiert werden, allerdings um den Preis seiner *Funktion*, d. h. Bedeutung im biblischen Kontext. Wenn also z. B. – insbesondere von Vertretern des *Prosperity Gospel* – in einer Interpretation von Gal 3,14 ausschließlich auf die „Segnungen Abrahams für die Völker“ abgehoben wird, und zwar unter Verweis auf seinen in Genesis beschriebenen *Reichtum* und unter gleichzeitiger Ignorierung des Ko-Textes, so ist zwar dem zugrunde liegenden Lektüreinteresse und den vorausgesetzten Plausibilitätsannahmen Genüge getan, nicht aber dem Anliegen des Paulus entsprochen, dem hier an der Entfaltung eines universalen Heilsprogramms gelegen ist, wie Asamoah-Gyadu zutreffend urteilt:

„By editing out Galatians 3,14b, and interpreting the ‚blessing of Abraham‘ in a materialistic sense, the CMs not only misinterpret and misapply Scripture but also miss a crucial message underlying the fresh experience of God’s Spirit.“²⁰

Insofern besteht in der populären Bibelinterpretation die Tendenz eines eklektischen Schriftgebrauchs. Entsprechend begegnen in den charismatischen Kirchen Westafrikas äußerst selten Predigten, in de-

¹⁹ Von dieser Tendenz der Einebnung des Textes im Lektürekontext ist im übrigen auch die historisch-kritische Verfahrensweise im Westen nicht ausgenommen, vgl. *M. Murrmann-Kahl*, Strukturprobleme moderner Exegese. Eine Analyse von Rudolf Bultmanns & Leonhard Goppelts „Theologie des Neuen Testaments“ (Beiträge zur rationalen Theologie; 5), Frankfurt/Main 1995; *E. Stegemann*, Zwischen religionsgeschichtlicher Konstruktion und theologischer Interpretation, in: *ThZ* 55, 1999: 137–155.

²⁰ *K. Asamoah-Gyadu*, Traditional Missionary Christianity and New Religious Movements in Ghana: A Comparative Study of Attitudes Towards Each Other’s Faith and Practice (University of Ghana/Legon: MPhil Thesis 1994): 310.

nen eine längere Passage detailliert ausgeleuchtet wird. Favorisiert werden *Themapredigten*, in denen schlaglichtartig – ein wichtiges Arbeitsmittel der Predigtvorbereitung ist hier die englische oder französische Stichwortkonkordanz – zahlreiche Verse aus der gesamten Bibel angezeigt werden. Störende Textimpulse werden so umgangen; allerdings nicht nur durch die bloße Ignorierung von Passagen, die dem Lektüreinteresse widersprechen, sondern auch durch de facto *metaphorisierende* Interpretationen, in denen biblische Motive vollständig aus ihrem ko-textuellen Zusammenhang herausgelöst und mit einer im Lektürerhorizont interessierenden Bedeutung versehen werden, wie am Beispiel von Gal 3,14 deutlich wurde.

Insgesamt erweist sich die *relative*, kulturelle wie kontextuelle Affinität der westafrikanischen zur antiken Bevölkerung²¹ hinsichtlich der textlichen Angemessenheit von Bibellektüren als ambivalent: Zum einen wird so eine Sensitivität für in neutestamentlichen Schriften vorausgesetzte Plausibilitätsannahmen möglich, die dem westlichen Bibelleser, der den Bibeltext innerhalb eines modernen Referenzsystems rezipiert, verschlossen bleiben. Zum anderen entsteht aber gerade aufgrund der bewussten oder unbewussten Annahme einer *Gleichzeitigkeit* mit den neutestamentlichen Erfahrungen und Deutungen von Wirklichkeit ein Sog zu unkritischen Eintragungen in den biblischen Text durch heutige Leser und Leserinnen. Diese Tendenz ist in Kirchen aus Westafrika besonders auffällig bezüglich der Dämonologie – traditionell können böse Geister, die Unheil vollbringen, nicht mit dem Gott des Heils assoziiert werden, wie das im Alten Testament sowie an zahlreichen Stellen des Neuen Testaments vorausgesetzt ist²² – und bezüglich des Interesses an individuellen materiellen Segnungen.

²¹ Vgl. zur differenzierten Begründung und Diskussion der durchaus nicht unproblematischen Inanspruchnahme der Kategorie „transkulturelle Affinität“, Kahl, Jesus als Lebensretter, Manuskript, Universität Frankfurt/Main 2004: 115–154.

²² Vgl. dazu J. Wehrle, Wesen und Wandel der Satansvorstellung im Alten Testament, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 52, 2000: 194–207; L. Wehr, Funktion und Erfahrungshintergrund der Satansaussagen des Paulus, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 52, 2000: 208–219.

Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament in populärer Perspektive

Was das Verhältnis der alttestamentlichen zu neutestamentlichen Bezugnahmen in der populären Lektüre anbetrifft, so bestätigt sich wohl im Allgemeinen die in Ghana gemachte Beobachtung Toulabors: „Il n’y a pas à proprement parler (...) un ‚ancien‘ et un ‚nouveau‘ testaments, mais un *logos* unique, indiversible, intemporel et ‚mathématiquement‘ exact (...).“²³ Die Bibel in ihren beiden Teilen wird als das eine Wort Gottes erachtet und verehrt. Allerdings lässt sich eine deutliche Präferenz neutestamentlicher Textpassagen und Themen notieren. Das haben Umfragen zum Schriftgebrauch in Ghana und Nigeria der neunziger Jahre *eindeutig* bestätigt²⁴, und die meiner Habilitationsschrift zugrunde gelegte Erhebung sowie die Analyse des Quellenmaterials stützen diese Beobachtung.

Worin liegt diese auffällige Vorliebe für das Neue Testament begründet? Justin Ukpong hat aufgrund von Feldstudien in Nigeria darauf aufmerksam gemacht, dass das Neue Testament in der Perspektive der christlichen Bevölkerung als „more powerful“ als das Alte Testament erachtet werde.²⁵ In der Tat ist mit dem Anliegen, an der göttlichen Wundermacht zu partizipieren, das maßgebliche generelle Lektüreinteresse in Westafrika benannt. Die Mächtigkeit Gottes wird aus

²³ C. M. Toulabor, Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Eglises, modernité et socialisation à Accra (Ghana), in : F. Constantin, C. Coulon (Hrsg.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris 1997: 27–49, 36.

²⁴ Vgl. Anum, Reconstruction, der eine Präferenz von 77 % des Neuen Testaments gegenüber dem Alten (23 %) festgestellt hat; und Ukpong, der ebenfalls aufgrund von Feldstudien in Nigeria sogar auf eine Präferenz von 83,8 % für das Neue Testament kommt, vgl. E. Anum, Popular Readings of the Bible in Africa and Implications for Academic Readings: Report on the Field Research Carried out on Oral Interpretation of the Bible in Port Harcourt Metropolis, Nigeria under the Auspices of the Bible in Africa Project, 1991–94, in: G. O. West, M. W. Dube (Hrsg.), *The Bible in Africa*, 582–594, hier : 590. Dem entspricht Turners Erhebung aus den sechziger Jahren in Bezug auf die Aladura-Kirchen, vgl. H. W. Turner, Profile through Preaching – A Study of the Sermon Texts Used in a West African Independent Church, Birmingham 1965; ders., Profile through Preaching: The Use of Scripture as the Criterion of a Church, in: G. K. Hall (Hrsg.), *Religious Innovation in Africa*, Boston 1980: 231–244. Die Erhebung, die meiner Habilitationsschrift zugrunde liegt, kam auf ein Verhältnis von 2:1 zugunsten des Neuen Testaments, vgl. Kahl, Jesus als Lebensretter: Anhang 4.

²⁵ Vgl. Ukpong, Popular Readings, 590; so auch Omenyo (Pentecost: 222), der in der „search for God’s power“ die eigentliche Motivation der Bibellektüre sieht.

dieser Perspektive im Neuen Testament vor allem an den Erzählungen der Wundertaten Jesu greifbar, und darüber hinaus in allen neutestamentlichen Bezugnahmen auf das Auftreten und die Wirkung Jesu. In Jesus kulminiere die rettende Allmacht Gottes auf Erden. Sie erweise sich konkret in Wohltaten für die Gläubigen, indem sie Leben fördert. Der Zugang zur δύναμις θεοῦ sei seit Jesu Auftreten durch die Präsenz des Geistes Gottes gegeben. In der Verbundenheit mit diesem Geist erwarten die Gläubigen konkrete Manifestationen des segensreichen Einwirkens der göttlichen *Power* in ihrem Leben.

Das Interesse an dieser Allmacht geht im Rahmen der vorgegebenen traditionellen Kosmologie einher mit dem Interesse an der Abwehr widergöttlicher, dämonischer Mächte, die das Leben bedrohen. Diese kosmologische Grundannahme von einer lebensspendenden, göttlichen Macht versus lebensbedrohlichen, widergöttlichen Mächten ist aus der Perspektive afrikanischer Leser und Leserinnen bzw. Hörer und Hörerinnen im Neuen Testament deutlich wiederzuerkennen, insbesondere in der häufigen Nennung von Dämonen oder dem Satan als von Gott unabhängige, ihm entgegenstrebende, aber von Christus überwundene Mächte.

Im *Alten Testament* hingegen wird Heilung und Krankheit, Leben und Tod ebenso deutlich auf *Gott* selbst zurückgeführt. Von bösen Geistern – so prävalent sie im afrikanischen Wirklichkeitserleben begegnen – oder dem Satan ist hingegen kaum die Rede, und wenn, dann im Widerspruch zur afrikanischen Plausibilitätsannahme, d. h. als Agenten Gottes (1Sam 16,14; 2Sam 24,1) oder zumindest als mit seiner Zustimmung auftretende Akteure (Hiob 1–2). Beides – die Rückführung von Krankheit und Tod auf *Gott* sowie die Vorstellung von Dämonen als *göttliche* Gesandte – ist unter afrikanischen Wirklichkeitsannahmen *nicht unmittelbar* plausibel.²⁶ Aufgrund der benannten enzyklopädischen Widersprüchlichkeit wird das Alte Testa-

²⁶ Einzelne Passagen etwa bei Paulus, in denen dem Satan eine Gott dienende Funktion zugeschrieben wird, werden weithin ausgeblendet; vgl. zu dieser Funktion des Satans bei Paulus: S. Alkier, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus (WUNT; 134), Tübingen 2000: 295. Mitunter können der Rezeptorenzyklopädie widersprechende neutestamentliche Aussagen folgendermaßen systematisiert werden: „Since the Bible says Satan is a liar, we know that he lied when telling Jesus that God gave him power over all the world (vgl. Lk 4,6). It is true that God had given him power but Satan uses it on his own to do evil“ (Informant: Pastor Joseph Ansa von *Christian Revival Ministries*, Accra in bezug auf Jesu Versuchung durch den Teufel nach Lk 4,1 ff.).

ment weithin irrelevant zur Lösung *alltäglicher* Probleme. Eine Ausnahme bilden die Psalmen, die sich einer großen Beliebtheit erfreuen.²⁷ Insbesondere Psalm 23 bringt die Erfahrung und die Zuversicht kontemporärer Beter zum Ausdruck: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln (...).“ Der Herr, d. h. aus dieser Perspektive Gott *bzw.* *Christus*, rettet aus Todesnähe. In dem Psalmbeter, der Gott um Hilfe aus Bedrohungssituationen und Notlagen anruft, vermögen sich westafrikanische Leser und Leserinnen wiederzuerkennen. Die in den Psalmen angeklagten Feinde allerdings werden im Einklang mit der Rezeptorenzyklopädie durchgängig mit *dämonischen Mächten* identifiziert.

Darüber hinaus erhält das Alte Testament eine bleibende Bedeutung erstens bezüglich der *Schöpfungsberichte*, zweitens bezüglich *weisheitlicher Texte*, die eine Nähe zur afrikanischen Spruchweisheit aufweisen²⁸ und drittens bezüglich solcher Passagen, die sich für eine Deutung auf Christus hin anbieten. Letzteres wird insbesondere vollzogen durch die Identifizierung von LORD – hier liegt im Hebräischen das Tetragramm zugrunde! – mit Christus.

Neben der weithin mit der eigenen *inkompatiblen Kosmologie* des Alten Testaments befremden ghanaische Christen charismatischer Provenienz am Alten Testament positive Bezugnahmen auf solche Bräuche und Lebensweisen, wie insbesondere Opferungen und Polygamie, die eine große Nähe zur African Traditional Religion (ATR) suggerieren – Traditionen, die als dämonisch erachtet werden und die zu überwinden sich charismatische Christen mit Vollmacht berufen fühlen.

Insgesamt gilt also: Die *Identifikationsmöglichkeit*, die das Neue Testament mit seiner scheinbar identischen Kosmologie und insbesondere mit der dort erzählten Überwindung des personifizierten Bösen durch die göttliche Vollmacht – veranschaulicht durch zahlreiche Errettungs- bzw. Befreiungserzählungen – bietet, lässt es in populärer Perspektive als weitaus attraktiver als das Alte Testament erscheinen.

²⁷ Vgl. *Kahl*, Jesus als Lebensretter: Anhang 4: Beinahe 50 % aller alttestamentlichen Präferenzen betreffen die Psalmen, davon entfallen 20 % auf Psalm 23.

²⁸ Zu diesem Ergebnis war auch H. W. Turner in Bezug auf die AIC der Aladua gekommen, vgl. *ders.*, Use of Scripture.

Präferierte Schriften und Passagen

Aufgrund von Umfragen (Rücklauf: 222 Bögen aus dem gesamten christlichen Spektrum) nach präferierten biblischen Passagen in Ghana ergibt sich folgendes Bild:

Johannesevangelium:	27,45 %
Matthäusevangelium:	13,5 %
Römerbrief:	12,6 %

Es folgen in erheblichem Abstand:

1. Johannesbrief:	5,4 %
Markusevangelium:	4,95 %
Lukasevangelium:	4,5 %
1. Korintherbrief:	3,6 %
Johannesoffenbarung:	2,7 %
Hebräerbrief:	2,25 %
Ephesserbrief:	1,8 %
1. Timotheusbrief, Jakobusbrief:	1,35 %
2. Korintherbrief, Galaterbrief, Philipperbrief, Kolosserbrief, 2. Timotheusbrief, 1. Petrusbrief:	0,9 %
Apostelgeschichte, Titusbrief, 2. Johannesbrief, 3. Johannesbrief:	0,45 %

Nicht genannt werden:

- 1. Thessalonicherbrief
- 2. Thessalonicherbrief
- Philemonbrief
- 2. Petrusbrief
- Judasbrief

Aus europäisch-protestantischer Perspektive ist das ein zunächst überraschendes Ergebnis: Das Johannesevangelium steht eindeutig, mit doppeltem Vorsprung an der Spitze der Beliebtheitsskala neutestamentlicher Schriften, gefolgt von dem Matthäusevangelium und dem Römerbrief. Allein auf diese drei Schriften entfallen mehr als 50 %

der Voten. Markus- und Lukasevangelium werden noch vom 1. Johannesbrief übertroffen. Der johanneischen Literatur kommt demnach ein Anteil von etwa einem Drittel zu. Außer dem Römerbrief scheinen die übrigen, als authentisch geltenden Paulusbriefe keine besondere Rolle zu spielen. In Bezug auf die narrative Literatur fällt des Weiteren auf, dass das lukianische Doppelwerk, welches immerhin fast 1/3 des gesamten neutestamentlichen Stoffes ausmacht, nach dieser Umfrage nur 5 % der Stimmen auf sich vereint.

Wie ist diese Verteilung zu erklären? Eine Analyse der genannten *Passagen und Verse* gibt Aufschluss darüber, welche inhaltlichen Aspekte von primärem Interesse sind und zur Favorisierung der genannten Schriften führten.

Hinsichtlich des *Johannesevangeliums* sind folgende Schwerpunkte zu beobachten: 37 von insgesamt 61 Voten für das Johannesevangelium fallen auf das dritte Kapitel, davon 30 auf einen einzigen Vers – Joh 3,16:²⁹

„For God (*Onyankopon*) so loved the world (*doo wiase*) that he gave his only begotten Son that whoever believeth in him should not perish, but have everlasting life (*daa nkwa*).“

Eric Anums statistische Erhebung bestätigt, dass es sich bei diesem Vers in Ghana um den mit Abstand beliebtesten handelt. Der Vers bringt in Kürze und komprimiert zum Ausdruck, woran ghanaischen Christen bei der Lektüre des Neuen Testaments vor allem gelegen ist: die Zusage „ewigen Lebens“. Nun wäre es ein Missverständnis, dieses Lektüreinteresse etwa als Sehnsucht zum Jenseits zu deuten. Eine solche Interpretation setzt eine moderne Kosmologie unter der seman-

²⁹ Verse werden hier nach der alten, d. h. nicht revidierten *King James Version* (KJV) von 1611 bzw. 1769 gegeben, zumal etwaige Bedeutungsdimensionen in deutschen oder modernen englischen Übersetzungen nicht mitschwingen, die aber ghanaischen Lesern dennoch wichtig sind. Es handelt sich bei dieser Übersetzung um die in Ghana am weitesten verbreitete englischsprachige Version, insbesondere in den nicht-katholischen Kirchen. Ihr wird weithin eine große, mitunter sakrosankte Bedeutung beigemessen. Bibelverse werden nach dieser Übersetzung nicht nur gelesen, sondern seit Generationen memoriert, und zwar von Lesekundigen wie von Illiteraten gleichermaßen. Der vom Alltagsenglisch abweichende Duktus und Sprachgebrauch der KJV vermittelt vielen Hörern bzw. Lesern eine gewisse Feierlichkeit, die dem als real geltendem Wort Gottes als angemessen erachtet wird. Wesentlich erscheinende Begriffe aus der Twi-Version werden im Folgenden in Klammern beigefügt. Aus textkritischer Perspektive handelt es sich um eine problematische Version, die etwa in 1Joh 5,7 die trinitarische Formel aufweist.

tischen Opposition von diesseits versus jenseits, zeitlich versus ewig, geistlich versus körperlich voraus. Der westafrikanischen Kosmologie liegen aber hinsichtlich Zeitlichkeit andere Plausibilitätsannahmen zugrunde,³⁰ die Überschneidungen mit denen der antiken griechischen Begriffswelt wie mit dem biblischen Sprachgebrauch aufweisen.³¹ Eine durch einen Informanten gegebene Interpretation zu Joh 3,16 führt auf die richtige Spur: „Man without God cannot make it in life.“³² In dieser Aussage kommt eine Grundannahme der westafrikanischen Enzyklopädie zum Ausdruck, die vielfach beschrieben worden ist: Der – nirgends infrage gestellte – Glaube an Gott ist unlöslich verknüpft mit der Bewältigung der Existenz unter konkreten Lebensbedingungen. Gelingt etwas im Leben, gebührt Gott Dank. Misslingt etwas, können böse Geister, Flüche von Ahnen oder Hexen³³ am Werk sein. „Ewiges Leben“ heißt in der gesamten biblischen Tradition vor allem „andauernde Lebenszeit“, d. h. „gelebte, erlebte, durchlebte Zeit“³⁴, die von Gott her möglich wird. Diese Bedeutungsdimension ist in der Twi-Version deutlich zum Ausdruck gebracht. Sie ist noch in der King James Version (KJV) greifbar: „everlasting life“. Erst in modernen Übersetzungen geht – im Rahmen differenter Wirklichkeitsannahmen – dieser wesentliche Aspekt biblischen und insbesondere johanneischen Denkens und Erlebens verloren, wie z. B. in der Good News Bible von 1994: „eternal life.“³⁵ Hier ist jeglicher diesseitiger Aspekt aufgegeben zugunsten der absoluten Fokussierung auf ein Leben im *Jenseits* („eternity“). Diese Festlegung indes wird dem Jo-

³⁰ *Anum* (Reconstruction) hat für Nigeria ebenfalls eine hohe Wertschätzung dieses Verses beobachtet, die dort nur durch die Präferenzierung von Mt 6,33 überboten wird.

³¹ Vgl. K. Bediako, der am Hebräerbrief gezeigt hat, dass die Twi-Version in vieler Hinsicht näher am griechischen Original ist als Übersetzungen in westliche Sprachen, K. Bediako, *Jesus in African Culture – a Ghanaian Perspective*, Accra 1990.

³² E. Anum, *Suggestions for effective scholarly readings of the Bible in a post-2000 Africa*, SNTS-Post Conference Meeting, Unpublished Paper, Johannesburg 1999.

³³ Vgl. hierzu G. Bannermann-Richter, *The Practice of Witchcraft in Ghana*, Elk Grove, California 1982.

³⁴ Vgl. J. Guhrt & W. Kraus, Art. αἰών in: *ThBNT* 2, ²2000: 1994–2001, hier: 2001. Mit dieser Umschreibung scheint das, was im Johannesevangelium mit ζωή αἰώνιος oder nur ζωή, gemeint ist, angemessener erfaßt zu sein, als mit der herkömmlichen recht abstrakten Formulierung, nach der es um die „Vergegenwärtigung der eschatologischen Existenz“ ginge (F. Vouga, *Die Johannesbriefe*, HNT 15/3, Tübingen 1990: 40).

³⁵ So alle modernen englischsprachigen Versionen, die ich einsehen konnte, ausschließlich allein der neuen KJV von 1982.

hannesevangelium nicht gerecht. Nicht von der Zukunft ins Diesseits hinein wird gedacht, sondern in umgekehrte Richtung: Aufgrund der in lebensgeschichtlicher Erfahrung gründenden und von einer Kommunikationsgemeinschaft geteilten Plausibilitätsannahme des *Lebensschutzes* durch die in Christus möglich gewordene Assoziation mit Gott entsteht die Gewissheit – nicht nur bloße Hoffnung – einer über den physischen Tod hinausgehenden Kontinuität der lebensspendenden Gottesgemeinschaft.³⁶

In Bezug auf das Johannesevangelium fallen hinsichtlich der populären Lektüre weitere Konzentrationen auf: Alle 61 Voten verteilen sich auf die ersten vierzehn Kapitel, mit zwei Clustern von Nennungen in Kapitel 1 (10mal) und Kapitel 3 (30+7mal). Es stellt sich die Frage, warum Kapitel 3 über Joh 3,16 hinaus noch von besonderem Interesse für ghanaische Leser und Leserinnen ist. Die sieben über 3,16 hinausgehenden Nennungen verteilen sich auf Joh 3,3–17. Hier scheint zunächst den Aussagen über die Herkunft „von oben“ (Vers 3) bzw. „aus dem Geist“ (Verse 6–14) eine große Attraktivität zuzukommen. Im Rahmen der westafrikanischen Kosmologie wird Gott befindlich „im Himmel“ vorgestellt, und Gott ist Geist. Auf Erden, d. h. nach der Akan-Vorstellung „unter dem Himmel“ (vgl. Vers 16: *wiase*) gibt es lebensbedrohliche Mächte, nicht bei Gott. Gott gibt Leben, und er wird seinen Anspruch als Lebensretter auf Erden durchsetzen (3,17). Mit Gott – nicht mit Dämonen – assoziieren sich ghanaische Christen, wenn sie sich an der Lektüre mit denen, die „von oben“ sind, identifizieren.

Dass diese Assoziation mit Gott, d. h. mit dem einst so fernen, von Erdenbelangen ob seiner Herrlichkeit vollständig enthobenen *Onyan-kopon* – in der Twi-Bibel die traditionelle Bezeichnung für den einen und einzigen Schöpfer- und Hochgott – in der Tat ein besonderes Anliegen ghanaischer Christen darstellt, wird deutlich aus dem Cluster von 10 Nennungen in Bezug auf den johanneischen Prolog. Insbesondere Joh 1,1 (Gründung des Logos in Gott) und 1,12 (Übertragung der

³⁶ Vgl. zur konkret lebensgeschichtlichen Verankerung und Plausibilitätsvoraussetzung von Glauben: P. Lampe, Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament, in: *NTS* 43, 1997: 347–366. M. Smith (The Theology of the Gospel of John, Cambridge 1995) hat beobachtet, dass entsprechend die sonst im Neuen Testament vielfach begegnende Wortgruppe ἐλπίς, ἐλπίζω usw. im Johannesevangelium stark zurücktritt. Darin kommt zum Ausdruck, dass „(salvation) is present, but by virtue of its presence the future is already a matter of assurance rather than hope“ (150).

Gotteskindschaft auf diejenigen, die an den Logos glauben), die beide mehrere Voten auf sich vereinen, geben dieser Deutung Recht. Durch den Christus-Logos wissen sich die Gläubigen mit Gott verbunden und als seine Kinder in seinen Herrschaftsbereich eingegliedert, d. h. unter Gottes Schutz gestellt. So wird ein gelingendes Leben auf Erden möglich, denn Gott, die Kulmination von Power, wird den Gläubigen im Kampf gegen Attacken böser Mächte beistehen. Auch an dieser Stelle lohnt ein Blick in die alte KJV sowie die Twi-Version, um Bedeutungsdimensionen, die im Referenzsystem der Akan mitschwingen, und die die besondere Wertschätzung von 1,12 erklären, zu erfassen: „To them gave he power (*tumi*) to become sons of God.“ Tatsächlich ist ἔξουσία in 1,12 nicht eindeutig. Die Bedeutung oszilliert zwischen „Befugnis“³⁷ und „Vollmacht.“ In der KJV und in noch stärkerer Deutlichkeit in der Twi-Version ist eine Festlegung auf „Vollmacht“ manifest in dem – so in Ghana rezipierten – Sinne, dass die an Jesus Glaubenden mit Vollmacht ausgestattet wurden, *was sie erst als Kinder Gottes auszeichnet*. Diese in der Twi-Version vorliegende Interpretation von 1,12 veranschaulicht schon in der gewählten Begrifflichkeit die Partizipation der Gläubigen als Kinder Gottes an der Vollmacht (*tumi*) – dem wesentlichen Attribut Gottes, der entsprechend mit dem Königstitel *otumfoō* (Mächtiger) angesprochen werden kann. Die Ausstattung mit *tumi* gereicht in der Wundertat (*tumide*) zur Dämonenabwehr – eine in Afrika allgegenwärtige Notwendigkeit, um Leben gelingen zu lassen. Auf diesem Hintergrund erklärt sich die überwältigende Präferenzierung des Johannesevangeliums. Auch wenn die Problematik der Dämonenabwehr im Johannesevangelium nicht aktualisiert ist, kommuniziert es zusammen mit dem 1.Johannesbrief mittels der *reziproken Immanenzformel*³⁸ prägnant die durch Christus ermöglichte Partizipation der Gläubigen am göttlichen Herrschaftsbereich, und diese Thematik interessiert in Ghana auf dem Hintergrund der die Plausibilitätsstruktur weiter bestimmenden traditionellen Kosmologie, innerhalb derer die Dämonologie eine wesentliche Rolle spielt. Es handelt es sich bei der Rezeption des Neuen Testaments durch ghanaische Leser und Leserinnen eben nicht um die Aufnahme

³⁷ Die New KJV von 1982 liest mit einigen anderen englischen Versionen für ἔξουσία „the right“.

³⁸ Vgl. G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Horn, Berlin 1996: 462.

theoretischer Wahrheiten, die zu glauben wären, sondern um Zusagen, die sich in konkreten Lebensvollzügen zu bewahrheiten haben.

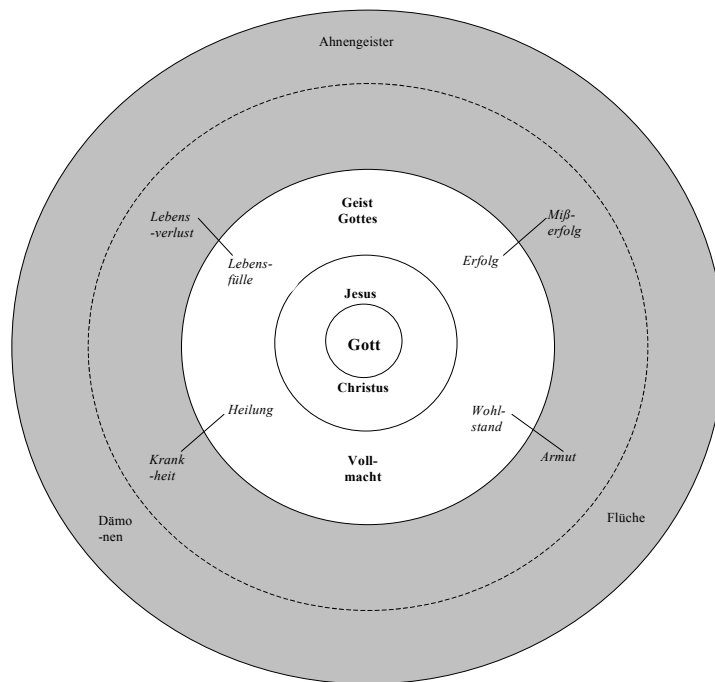


Schaubild: Traditionelle Kosmologie in Westafrika in christlicher Transponierung

Zwei Drittel der auf das *Matthäusevangelium* entfallenden Stimmen sind auf die *Bergpredigt* konzentriert. Mehrfachnennungen betreffen folgende Verse:

Mt 5,3 ff., d. h. die *Seligpreisungen*. In dieser Wahl spiegelt sich ein erhöhtes Interesse an „divine blessings“ im kontemporären ghanaischen Christentum wider. Entsprechend heißt das Leitmotiv einer der größten charismatischen Kirchengemeinden Ghanas, der „Christian Action Faith Ministries“ von Nicholas Duncan Williams³⁹, für 2002: „My year of double blessings.“ Unter „göttlicher Segnung“ wird all-

³⁹ Vgl. P. Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, London 1998: 77 ff.

gemein *jegliche* Zuwendung göttlicher Segensgaben verstanden, einschließlich und prononciert solcher *materieller* Qualität.

Dieses Interesse wird auch greifbar in der Nennung von Mt 6,33, dem am häufigsten gewählten Einzelvers im Matthäusevangelium:

„Seek you first the kingdom of God and his righteousness, and all these things shall be added unto you.“

Bezeichnenderweise wird dieser beliebte Vers in der populären Tradition fast durchgängig in einer etwas anderen Fassung memoriert und in Predigten, Veröffentlichungen wie in Bibelgesprächskreisen folgendermaßen zitiert: „Seek you first the kingdom of God and *its* (vgl. $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$: his!) righteousness, and *everything* (vgl. $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$) shall be added unto you.“ Entscheidend an dieser Stelle ist die letztere Abweichung vom griechischem Text. Sie resultiert aus der Herauslösung des Verses aus seinem literarischen Ko-Text und seiner anschließenden Rekontextualisierung innerhalb der Lektüreezyklopädie und sozio-ökonomischen Situation der Interpretationsgemeinschaft. Innerhalb der Perikope 6,25–34 verweist Vers 33 mit $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ausschließlich auf Nahrung und Kleidung (vgl. Verse 25 und 31). In der in Ghana – wie auch in Nigeria⁴⁰ – verbreiteten Version des Verses ist

⁴⁰ Anums Erhebung zufolge handelt es sich sowohl in Ghana als auch in Nigeria bei Joh 3,16 und Mt 6,33 um die beiden „Lieblingsverse“ der christlichen Bevölkerung, wenn auch mit einem signifikanten Unterschied bezüglich der Reihenfolge der Präferenzierung: In Nigeria steht Mt 6,33 noch vor Joh 3,16 in der Beliebtheitsskala. Dass beide Verse hier wie dort präferiert werden, hat seinen Grund zunächst in einer weitgehend übereinstimmenden westafrikanischen Kosmologie, innerhalb derer das Neue Testament gelesen und interpretiert wird. Der Vorzug von Mt 6,33 vor Joh 3,16 in dem Land Afrikas mit der größten Bevölkerungsdichte dürfte in den katastrophalen sozio-ökonomischen Gesamtbedingungen Nigerias gründen, die mit einer unvergleichlich hohen Korruption, Gewalttätigkeit und Kriminalität einhergehen, und zwar bei gleichzeitigem enorm hohen Lebensstandard einer Oberschicht, die sich mit den teuersten westlichen Luxusgütern auszustatten vermag. Beliebte nigerianische Fernseh- und Kinofilme vermitteln der Bevölkerung einen Einblick in diese – grundsätzlich erstrebenswert erscheinende – Welt der Reichen. Durchweg ist in diesen Filmen vorausgesetzt, dass sich dieser Reichtum aufgrund des Wirkens negativer wie positiver *numinoser* Mächte einstellt. Dämonische Mächte können einem „bösen“ Menschen große Besitztümer und Macht einbringen, deren Besitz – so die Dramatik der Filme – allerdings nicht von bleibender Dauer ist. Am Ende steht regelmäßig die Katastrophe; vgl. dazu B. Meyer, „Delivered from the powers of darkness“. Confessions of satanic riches in Christian Ghana, in: *Africa* 65, 1995: 236–255. Nur Gott vermag bleibenden, nicht-destruktiven Reichtum zu verleihen; vgl. dazu die Argumentation des nigerianischen Theologen C. O. Oshun (Spirits and Healing in a Depressed Economy: The Case of Nigeria, in: *Mission Studies* 15, 1998: 32–52), der die

die Zusage göttlicher Ausstattung verallgemeinert und kann somit auf jegliches Objekt bezogen werden. Dass Gott nicht nur die Existenzgrundlage sichert, sondern dem tadellos Gläubigen darüber hinaus Wohlstand bzw. Vermögen verleiht, ist eine in der afrikanisch traditionellen Enzyklopädie verankerte Grundannahme, die auch im charismatischen Christentum Afrikas geteilt wird. Armut gilt hier letztlich als Zeichen des Unglaubens bzw. einer dämonischen Involviertheit. Die Erwartung der reichlichen Belohnung durch Gott hat sich in der interpretierenden Modifizierung von Mt 6,33 niedergeschlagen. Diese in der afrikanischen Kosmologie gründende Erwartungshaltung prägt die Lektüre so stark, dass auch bei Vorlage des Verses in einer Version, die ταῦτα πάντα korrekt wiedergibt, an einer *allgemeinen* Referenz festgehalten wird. So lehnt Matthew Addae-Mensah, der Begründer und pfingstliche Bischof der *Gospel-Light International Church* mit Tochtergemeinden u. a. in Deutschland ausdrücklich eine Lektürestrategie ab, die sich an „ignorance, poverty and suffering“ orientiert. Er deutet „all these things“ als Referenz auf einen, den wahren Gläubigen in Aussicht gestellten, allumfassenden Reichtum, denn anderenfalls stände im Text: „some of these things.“⁴¹ Voraussetzung dieser Interpretation des Verses ist die Isolierung aus seinem literarischen Ko-Text. Die biblische Lektüre ergeht hier aus der Perspektive einer Lektüredisposition, wonach die wahren, d. h. die „wiedergeborenen“ Gläubigen für den Empfang von Erfolg bestimmt seien: „You are born again to win, not to lose.“⁴² Entsprechend lautet der unter ghanaischen Christen zur Zeit am weitesten verbreitete Auto-Sticker: „I am a winner.“ Das hierin zum Ausdruck kommende *individuelle wie materielle Heilsverständnis* zeigt eine unter heutigen Christen in und aus Westafrika verbreitete Grundhaltung an. Die in der Umfrage angetroffene Mehrfachnennung von Mt 7,7 weist auf dasselbe Lektüreeinteresse hin: „Ask and you will receive; seek and you will find; knock and the door will be opened to you.“

desaströse Situation Nigerias auf das (Weiter-)Wirken traditioneller dämonischer Mächte zurückführt und die einzige Alternative in der ernsthaften Hinkehr zum Christentum sieht. In der Wahl von Mt 6,33 spiegelt sich sowohl die prekäre Situation Nigerias als auch der allgemeine Wunsch vieler Nigerianer wider, am Reichtum zu partizipieren – im Angesicht erlebter eigener Ohnmacht.

⁴¹ Addae-Mensah, *Walking*: 55.

⁴² Ebd.

Somit ergibt sich in der populären Interpretation der *Bergpredigt* in Ghana eine Tendenz, die dem in der westlichen Tradition der Moderne vorherrschenden Verständnis geradezu *entgegen* läuft⁴³ – in zugespitzter Form: Zusage individueller Segnung mit materiellen Wohltaten versus ethische Weisung unter Absage an materielle Güter. Dass beide Tendenzen innerhalb der jeweiligen kulturell geprägten Referenzsysteme und unter differenten Lebensbedingungen allgemein plausibel sind, liegt – unter Absehung der Frage nach der Textgemäßheit – auf der Hand.

In Bezug auf den *Römerbrief* lässt sich eine Fokussierung auf Kapitel 8 ausmachen (beinahe die Hälfte der auf diesen Paulusbrief entfallenden Angaben). Röm 8,28 ist hierbei am häufigsten genannt: „And we know that all things work together for good to them that love God, to them who are called according to his purpose.“

Die Motivation zu dieser Auswahl scheint – in Übereinstimmung mit der afrikanischen Kosmologie und den zum Johannesevangelium und Matthäusevangelium gemachten Beobachtungen – in der Zusage zu liegen, dass den Gläubigen πάντα zum Guten gelingen werde, d. h. sich an Gott halten, bewirke „automatisch“ Erfolg, und zwar in jeglicher Hinsicht: beruflich, finanziell, familiär, gesundheitlich usw.

Ein entsprechendes Interesse zeigt die Wahl von 8,18 an: „For I reckon that the sufferings of this present time are not worthy to be with the glory which shall be revealed in us.“ Die Überwindung menschlichen Leidens ist wohl für die Zukunft vorausgesagt. Die Erwartung der ghanaischen Lektüregemeinschaft richtet sich indes nicht primär auf einen eschatologischen Zustand, sondern auf die auf sie zukommende Veränderung der präsenten Lebensbedingungen durch Gott. Die Offenbarung der göttlichen „glory“ (δόξα) in den Gläubigen lässt ein prachtvolles, gelingendes und erfülltes Leben assoziieren – nicht erst im Jenseits, sondern schon und vor allem als sich irdisch einstellender Zustand.

Auch die Wahl von 8,11 weist in diese Richtung:

⁴³ Vgl. U. Berner, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, Göttingen ³1985; G. Strecker, *Die Bergpredigt*, Göttingen ²1985; D. Patte, *Discipleship According to the Sermon of the Mount: Four Legitimate Readings, Four Plausible Views of Discipleship, and Their Relative Values*, Valley Forge, Pennsylvania 1996: 400–407; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7* (EKK: 1/1), Neukirchen ⁵2002: 483–487; 541–553.

„But if the Spirit of him that raised up Jesus from the dead dwell in you, he that raised up Christ from the dead shall also quicken your mortal bodies by his Spirit that dwelleth in you.“

Gott bereitet nie einen vorzeitigen Tod. Er vermag das Wunder zu vollbringen, aus dem Tod oder aus Todesnähe ins Leben zu führen. Die Einwohnung des Geistes Gottes in den Adressaten, mit denen sich ghanaische Christen unmittelbar identifizieren können, verbürgt Leben. Innerhalb der traditionellen Kosmologie war die Einwohnung des Geistes Gottes in einem Menschen aufgrund der unvorstellbar gedachten Größe und Majestät Gottes kaum vorstellbar. Wie weiter unten detailliert gezeigt werden wird, macht der Glaube an die in Christus manifeste *Nähe Gottes* – mitsamt den ihr zugeordneten Implikationen für die Gläubigen – die besondere Attraktion des Christentums in Westafrika aus. Die Präsenz des göttlichen Geistes wehrt – so die Überzeugung – todbringende, lebensbeeinträchtigende Mächte nachhaltig ab. Insofern ist es unter der Annahme der geistlichen Einwohnung Gottes im ghanaischen Christentum plausibel, dass sich dieser Status auch und gerade *körperlich* manifestiert: Den den Todesmächten ausgesetzten Körpern wird der Geist (*honhom*) Leben (*nkwa*) geben (*bema*). Die Erwartung ist auch hier nicht endzeitlich fixiert, sondern richtet sich vor allem auf die irdische Existenz. Hierbei ist die alltägliche Erfahrung reflektiert, dass das Wohlbefinden wie Überleben des Menschen an die so fragile körperliche Gesundheit gebunden ist. Diese Erfahrung ist integrativer Bestandteil der ghanaischen Enzyklopädie, wie der alltägliche Gruß veranschaulicht: „Wo hō te den?“ – „Wie geht es dir?“ (wörtlich: „Dein Körper fühlt sich wie?“), mit entsprechender Antwort: Me hō ye – „Mein Körper ist gut, d. h. gesund.“⁴⁴

Weitere Beispiele für das vorherrschende Verständnis *paulinischer Schriften* im Rahmen traditioneller Plausibilitätsannahmen bieten die folgenden präferierten Verse. Phil 4,13: „I can do (*metumi*) all things

⁴⁴ Vgl. noch die alternative Grußform: „Wo mpō mu te sen?“ – „Wie fühlt es sich in deinen Gelenken an?“ In dieser Version spiegelt sich das alltägliche Erleben in Westafrika in zweierlei Hinsicht wider: Zum einen die Erfahrung der Auswirkung harter körperlicher Arbeit vor allem der in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerung, und zum anderen die ständig drohende Malariaerkrankung, die sich oft durch Gelenk- und Muskelschmerzen ankündigt. Zur Entsprechung von Sprache und Wirklichkeitserfahrung in Ghana unter kognitionslinguistischer Perspektive, vgl. *K. Agyekum, Body Part Expressions in Akan* (University of Ghana: Unpublished Paper, 1998).

through Christ which strengtheneth me.“ Auch in der Wahl dieses Verses kommt das Anliegen zum Ausdruck, mit göttlicher Kraft ausgestattet zu werden. Diese Ausstattung ist kein Selbstzweck. Sie dient dazu, dem Gläubigen gegenwärtig(!) „alles“, was er plant, gelingen zu lassen (vgl. oben zu Röm 8,28). Insofern ist diese Zusage nicht nur plausibel, sondern aufgrund ihrer Relevanz äußerst attraktiv.

Die von Anum zusätzlich angeführten Präferenztexte fügen sich in dieses Bild. Phil 4, 19: „And my God will meet all your needs according to his glorious riches in Jesus Christ.“ Die Zusage der Aufhebung aller Nöte geht in diesem Weltbild und unter den in Ghana vorherrschenden Lebensbedingungen einher mit der Vernichtung lebensbedrohender, dämonischer Mächte (vgl. 1Kor 15, 24–25). Auf dem Hintergrund dieses kosmologischen Kampfes erklärt sich auch die Bedeutung, die Lukas 4,16–19 innerhalb dieser Lektüregemeinschaft annimmt, wie die folgende populäre Interpretation der lukianischen Antrittsrede Jesu zeigt: „Jesus preached with the power of the Spirit to release us from bondage.“⁴⁵

Zeigen die genannten Präferenzen das im ghanaischen Christentum heute weithin vorherrschende Interesse bei der Lektüre der Bibel an, so sei hier nicht übergangen, dass daneben – wie im integrativen Zusammenhang mit dieser Fokussierung – auch solche Texte als besonders ansprechend erachtet werden, denen auch im Westen eine besondere theologische Bedeutung beigemessen wird. Die Einsicht in die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen (Röm 3,23) und die Überzeugungen von der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu als Erweis der liebenden Zuwendung Gottes (Röm 5,8; Eph 2,8), von der Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses (1Joh 1,8–10) sowie einer der Zuwendung Gottes entsprechenden Lebensveränderung (Röm 12,1–3) begegnen ebenfalls im ghanaischen Christentum. Das *Schwergewicht* des Lektüreinteresses aber liegt eindeutig auf der Linie der Tendenz, die aufgrund der beschriebenen Textauswahl und damit einhergehender Interpretationen dargestellt werden konnte. Im Rahmen der weithin gültigen traditionellen Enzyklopädie geht es in der Lektüre der Bibel und insbesondere des Neuen Testaments darum, *Ermächtigung zur konkreten Lebensbewältigung* zu erfahren. Anum ist völlig zuzustimmen, wenn er die Analyse seiner Umfrageergebnisse unter Ver-

⁴⁵ Anum, Reconstruction: 156.

weis auf die sozio-ökonomischen Lebensbedingungen in Westafrika folgendermaßen zusammenfasst:

„All texts put together emphasize one thing, that is, the importance of life to all the respondents. All the texts preferred have something to say about the creation, protection, maintenance or the sustenance of life. The preoccupation with issues related to life is closely related to the context from which the respondents come. The harsh economic realities in both Ghana and Nigeria cause church members to be concerned about their ‚daily bread‘ and therefore pray for it.“⁴⁶

Wie gesehen, beschränken sich die Erwartungen, die ghanaische Christen an die Lektüre des Neuen Testaments knüpfen, allerdings nicht auf überlebensbezogene Zusagen. Im Kontext traditioneller Plausibilitätsannahmen wird aufgrund der im Neuen Testament verkündeten, in Christus manifesten und im Geist zugänglichen Nähe Gottes erwartet, dass sich *allumfassende* Segnungen für die Gläubigen einstellen, zumal lebensbedrohende und erfolgshindernde dämonische Mächte durch Christus als *grundsätzlich* überwunden gelten. In diesem Zusammenhang erklärt sich die große Attraktivität solcher Aussagen insbesondere des Johannesevangeliums und des Römerbriefes, die auf eine innige Verbindung der Gläubigen mit Gott verweisen. Die durch Christi Vermittlung bzw. im Geist möglich werdende Partizipation an der göttlichen *Power* (δύναμις, *tumi*) gereicht zu einem Leben in Fülle.

Dieses Lektüreinteresse erklärt auch das Zurückfallen des Markusevangeliums und des lukanischen Doppelwerkes in der Präferenzskala hinter das Matthäus- und Johannesevangelium: Die Lebensgeschichte Jesu sowie die neutestamentliche Reflexion darauf ist von Interesse nur insofern sie der Lektüregemeinschaft für die gegenwärtige Lebensbewältigung und -gestaltung als dienlich erscheinen und in dieser Hinsicht Impulse zu geben vermögen. Im Rahmen der Parameter, die durch die traditionelle Religiosität gegeben sind und im gegenwärtigen charismatischen Christentum stark weiterwirken, wird ein Glaube an Gott so nutz- wie sinnlos erachtet, der keine Veränderung der konkreten Lebenssituation erwarten lässt. Eine Präferenz Gottes für die Armen, wie sie als theologische Grundannahme insbesondere für das Lukasevangelium nachgewiesen werden kann, verfängt nicht, wenn sie bloß ideell bleibt und sich nicht auch konkret im Leben der Gläu-

⁴⁶ Ebd.: 157.

bigen manifestiert. Ein Aushalten von Armut und Leid in der Hoffnung auf ein eschatologisches Leben, wie es von den europäischen Missionskirchen, insbesondere aber von den pentekostalen Großkirchen lange Zeit gepredigt worden war, geht an den Plausibilitätsannahmen und Bedürfnissen der ghanaischen Bevölkerung vorbei. Eine solche Forderung erscheint aus der Perspektive einer in der traditionellen Kosmologie verhafteten charismatischen Lektüregemeinschaft als Zugeständnis an dämonische Mächte und ist deshalb inakzeptabel, da Armut im Allgemeinen auf das Wirken *eben dieser Mächte* zurückgeführt wird.

Das Lektüreinteresse: Ein „Leben in Fülle“ als hermeneutischer Schlüssel

Das Neue Testament wird in Ghana insgesamt unter dem Interesse an der Erlangung eines „Lebens in Fülle“ (Joh 10,10b) gelesen. Dieses Lektüreinteresse speist sich zum einen aus der Erwartung, wie sie innerhalb der traditionellen Enzyklopädie an die Götter gerichtet worden war. Zum anderen manifestiert sich hierin das existentielle Anliegen, so reale wie alltägliche Überlebensprobleme unter harschen Lebensbedingungen überwunden zu sehen. Aus diesen kontextuellen und kulturellen Impulsen erwächst ein Plausibilitätsnetz, innerhalb dessen die biblische Überlieferung rezipiert wird. An solchen neutestamentlichen Texten, Themen und Motiven, die in eben diese Richtung weisen, oder sich doch zumindest nicht gegen eine Interpretation entsprechend des benannten Lektüreinteresses sperren, wird primär angeknüpft⁴⁷, und Linien werden bis in die Gegenwart ausgezogen. Attraktiv ist die Botschaft des Neuen Testaments vor allem deshalb, weil es von der Erfüllung der Möglichkeitsbedingung jenes überfließenden Lebens erzählt, die mit der Nähe Gottes aufgrund seiner zum

⁴⁷ Da sich insbesondere das Johannesevangelium und der Erste Johannesbrief der Lebensthematik widmen, kommt ihnen im ghanaischen Christentum eine hohe Attraktivität zu: Nicht nur wird „ewiges Leben“ als durch Jesus vermittelt vorgestellt; es ist nach diesen Schriften bereits präsentisch erfahrbar. Darüber hinaus interessieren Heilungswunder der Evangelien, da hier „die Wiederherstellung des physischen Lebens“ weithin als Heilserfahrung (Mk 5,23; Joh 4,50–53; Acta 9,41; 20,12) gilt, wie G. Dautzenberg (Art. Leben IV. Neues Testament, in: *TRE* 20, 1990: 526–530, 529) zutreffend feststellt.

Leben reichenden Vollmacht in Jesus gegeben bzw. durch den heiligen Geist vermittelt sei. Da auf diese Weise *Gott selbst* in Jesus konkret im Weltgeschehen wie im alltäglichen Lebensvollzug als involviert vorgestellt wird, und er an seiner Fülle partizipieren lässt, beschränkt sich die an diese Nähe geknüpfte Erwartung nicht auf ein „bisschen Leben“; sie richtet sich vielmehr auf ein *überfließendes Leben*, das *sämtliche* Aspekte menschlicher Existenz durchdringt.⁴⁸ Deshalb ist im Hinblick auf die populäre Theologie in Westafrika *insgesamt* aus emischer Perspektive angemessener von einer „*Theologie der Lebensfülle*“, die *Befreiung als Deliverance voraussetzt*, als von einer „Überlebenstheologie“ oder von einem „Reichtumsevangelium“ zu sprechen. Bei beiden Letzteren handelt es sich um *Spezifizierungen* Ersterer.

Der Fokus in westafrikanischer Interpretation und Applikation des Neuen Testaments kommt auf der gegenwärtigen, konkreten Lebenserfahrung insbesondere in körperlich-materieller Hinsicht zu liegen, wenn auch nicht unter Ausschluss eines zukünftigen bzw. jenseitigen Heils.⁴⁹ Diese körperlich-materielle Zuspitzung der Heilserwartung gründet kontextuell in der bedrängenden Erfahrung körperlichen Unheils (Krankheit) und materiellen Mangels (Armut). Von Jesus als dem mit Wundermacht ausgestatteten *göttlichen Lebensretter* erwarten diese Christen eine Herauslösung aus jeglichen lebensbedrohenden bzw. -einschränkenden Bindungen.

⁴⁸ Vgl. dazu analog *K. Berger* (Historische Psychologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1991: 113), der hinsichtlich des Frühchristentums beobachtet, dass „die von Jesus verkündete Nähe Gottes auf mindestens drei Ebenen greifbar (ist): auf der personalen (Eröffnung eines neuen, kindlichen Vertrauensverhältnisses gegenüber Gott), auf der räumlichen Ebene (Wunder als direkter Kontakt mit göttlicher Kraft) und in der zeitlichen Dimension (Naherwartung). Diese drei Ebenen interferieren.“ Dass eben auch die Evangelisten Jesus als denjenigen verstanden, der in bestimmter Hinsicht das mit der Reich-Gottes-Nähe einhergehende *überfließende* Leben aktualisiert, davon zeugen die Erzählungen von den *überreichen* Speisungen (Mk 6,30–44 par. und 8,1–10 par.), der *vollständigen* Herstellung eines Blinden (Mk 8, 22–26) sowie die Summarien, nach denen Jesus *viele, bzw. alle*, die zu ihm kamen, heilte (Mk 3,7–12 par.).

⁴⁹ Dieser Aspekt tritt jedoch weithin stark zurück, insbesondere nach dem Jahrtausendwechsel. Für Mensah Otabil, einen der maßgebenden charismatischen Kirchenführer in Ghana in den letzten beiden Dekaden, notiert etwa *Larbi* (Pentecostalism: 439, Fn. 22), dass dessen Predigten und Lehrunterweisungen zwischen 1986 und 1993 „had a single item on eschatology“.

Insofern ergibt sich – in Weiterführung der traditionellen Kosmologie⁵⁰ – unter westafrikanischen Christen eine Bibellektüre unter einem ausgesprochen *soteriologischen* Interesse.⁵¹ Das biblische Material ist attraktiv vor allem, insofern es *Heil als Lebensverbesserung* unter den gegenwärtigen konkreten Existenzbedingungen zusagt. Der „God of salvation“ wird demnach vorgestellt als „present help in time of need.“⁵²

Identitätsvergewisserung als Problem in der Migrationssituation

Die Lektüre der Bibel gereicht afrikanischen Christen zur Problemlösung. Mit der Migrationsexistenz in Deutschland ergeben sich in der ersten Generation thematische Verschiebungen in der Interpretation der Bibel, nicht aber strukturelle Veränderungen der Lektüredisposition. So kann sich in Deutschland etwa die Problematik eines erschütterten Selbstwertgefühls ergeben, und zwar aufgrund einer innerhalb der Gesamtgesellschaft weithin isolierten Existenz sowie aufgrund von Diskriminierung. Diese Lebenswelt wird nicht als die eigene bzw. als eine feindlich gesonnene wahrgenommen, in der nicht wenige Afrikaner und Afrikanerinnen am Existenzminimum und ohne gültige Papiere leben.

Diese Problematik ansprechend, rief der Prediger der Christian Church Outreach Mission in Kassel der Gemeinde am 16. Mai zu: „God needs you.“ In seiner Predigt rekurrierte er insbesondere auf Joh 11, der Schilderung der Auferweckung des seit drei Tagen toten Lazarus durch Jesus: Gott bzw. Jesus *brauchte* Lazarus, und deshalb erweckte er ihn von den Toten. Lazarus war ein hoffnungsloser Fall als Toter. Aber der Lebensretter vermochte es in seiner Macht, ihn selbst vom Tod zu befreien.

In Analogie dazu warnte der Prediger die versammelten Gemeindeglieder davor, jemals die Hoffnung auf bessere Zeiten aufzugeben, und mag sich die Situation für sie in Deutschland auch noch so aus-

⁵⁰ Ebd.: 25: „The traditional concept of salvation appears to have been a *praeparatio evangelica* to the Pentecostal conception of salvation.“

⁵¹ Vgl. K. Asamoah-Gyadu (Salvation in African Independent Churches and Charismatic Ministries in Ghana, in: *Trinity Journal of Church and Theology* 2/2, 1992: 84–98, 84 f.), der von „soteriological emphasis“ spricht.

⁵² Larbi, Pentecostalism: 438.

sichtslos darstellen: „God needs you. You are somebody. You are important. Even if you are a hopeless case, God will resurrect you from all your troubles, because it is the same God who resurrected Lazarus.“ Der Pastor hatte damit den Nerv der Gemeinde getroffen. Die ersten hielt es nicht mehr auf den Sitzen. Sie sprangen auf und jubelten. Halleluja-Rufe erfüllten den Raum und mündeten in das Lied „I am physically poor but spiritually rich“. Deutlich war, dass die etwa 50 anwesenden Gemeindeglieder den Gottesdienst aufrecht und gestärkt verließen.

Schlussbetrachtung

Eine Lektüredisposition ändert sich mit einer veränderten Enzyklopädie und Welterfahrung. Eine derartige Veränderung lässt sich in der ersten afrikanischen Migrantengeneration in Deutschland nicht verifizieren. Sie wird sich erst ab der zweiten, jetzt heranwachsenden Generation ergeben: Die Kinder und Jugendlichen wachsen in zwei Welten gleichzeitig auf, und sie bewegen sich in zwei Plausibilitätsstrukturen gleichzeitig, mit einem Sog hin zur Rezeptorenzyklopädie. So wird mit Spannung die Entwicklung des Zugangs zur Bibel unter Kindern und Kindeskindern von afrikanischen Migranten und Migrantinnen zu erwarten sein. Ihnen mag es gelingen „to reach-out effectively to the Germans“, weil sie es verstehen werden, den Einheimischen in ihrer Enzyklopädie zu begegnen, und somit biblische Inhalte für letztere sowohl plausibel wie lebensrelevant zu kommunizieren – vorausgesetzt, „dass sie sich unterdessen von unserem Weltbild nicht allzu sehr imponieren und dann ihrerseits von der Augenkrankheit, an der wir in dieser Hinsicht (d. h. bezüglich eines angemessenen Verständnisses des Neuen Testaments; W. K.) leiden, anstecken lassen!“⁵³

⁵³ K. Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV,4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–61, H.-A. Drewes, E. Jüngel (Hrsg.), Zürich 1979: 373.

Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration*

Michael Bergunder

Pfingstliche und charismatische Bewegungen haben in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren weltweit ein rapides Wachstum erlebt und deshalb neuerdings das verstärkte Interesse der Forschung auf sich gezogen.¹ Die Zentren des Wachstums liegen dabei in Asien, Afrika und Lateinamerika, also in den Regionen, die in besonderer Weise von solchen wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzungen betroffen sind, die gegenwärtig unter dem Stichwort Globalisierung diskutiert werden. Das Wachstum pfingstlicher und charismatischer Bewegungen geht anscheinend parallel zur zunehmenden Globalisierung, so dass sich ein Zusammenhang vermuten lässt. Neuere Migrationsbewegungen werden im allgemeinen als charakteristische Begleiterscheinung der Globalisierung verstanden. Es deutet viel darauf hin, dass pfingstliche und charismatische Varianten des Christentums innerhalb von Migrationskontexten besonders attraktiv sind. Im Folgenden sollen deshalb einige vorläufige Überlegungen zum inneren Zusammenhang von Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration angestellt werden.

* Dieser Aufsatz wurde bereits in der *Zeitschrift für Mission* 31, 2005: 79–91 veröffentlicht.

¹ Vgl. z. B. *Harvey Cox*, *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London 1996; *Walter J. Hollenweger*, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; *Christoph Dahling-Sander, Kai M. Funkschmidt, Vera Mielke* (Hrsg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau; 71), Frankfurt/Main 2001; *David Martin*, *Pentecostalism. The World Their Parish*, Oxford 2002; *Stanley M. Burgess & Eduard M. van der Maas* (Hrsg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan 2002; *Allan H. Anderson*, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004. Im Folgenden wird, in Anlehnung an den allgemeinen Sprachgebrauch, meist die verkürzte Bezeichnung „Pfingstbewegung“ verwendet, um die Vielfalt der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen zu bezeichnen.

Globaler Ursprung der Pfingstbewegung

Als Beginn der Pfingstbewegung wird meist eine Erweckung in der Azusa Street von Los Angeles im Jahre 1906 angesehen. Die Pfingstbewegung wird auf diese Weise zu einer Bewegung, die in den USA ihren Anfang nahm und sich von dort aus in alle Welt ausgebreitet hat. Es lässt sich jedoch argumentieren, dass dieses Erklärungsmodell zu kurz greift,² denn die Genese der Pfingstbewegung muss im Zusammenhang mit dem missionarischen Aufbruch des 19. Jahrhunderts gesehen werden und war von Anfang an ein globales Geschehen. Azusa Street war eher Ausgangspunkt, aber nicht der eigentliche Beginn der Pfingstbewegung.

In Azusa Street wurde die Zungenrede nicht nur mit der Heilig-Geist-Taufe in Verbindung gebracht, sondern zugleich als die geistgegebene Fähigkeit, in Fremdsprachen reden zu können (Xenoglossie), aufgefasst. Xenoglossie wurde als ein wirksames Instrument der Mission angesehen, weil Missionare auf das mühsame und langwierige Erlernen von Fremdsprachen nicht länger angewiesen seien. Diese Vorstellung stand in Verbindung mit der Erwartung einer dramatischen globalen Endzeit-Erweckung vor der unmittelbar bevorstehenden (prämillennialistisch verstandenen) Wiederkunft Christi.³ Azusa Street sah sich als Ausgangspunkt dieser Endzeiterweckung, meist als zweites Pfingsten oder „Spätregen“ (Latter Rain) bezeichnet, und erstrebte deshalb von Anfang an eine globale Vernetzung. Letzteres gelang ausgesprochen erfolgreich. In allen Kontinenten erklärten sich Individuen und Organisationen, die akzeptierten, dass ein zweites Pfingsten mit der Erfahrung der Zungenrede und anderer Geistesgaben, wie Heilung und Prophetie, geschehen war, dieser Erweckung zugehörig. Daran waren keine formalen institutionellen oder theologischen Bedingungen geknüpft. Jeder, der es wollte, konnte Teil der

² Vgl. zum Folgenden *Michael Bergunder*, Mission und Pfingstbewegung, in: Christoph Dahling-Sander; Andrea Schultze; Dietrich Werner; Henning Wrogemann, (Hrsg.): *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003: 200–219; *Anderson*, Introduction: 19–38.

³ Vgl. z. B. *James R. Goff Jr.*, *Fields White Unto Harvest*. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism, Fayetteville 1988; *D. William Faupel*, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 10), Sheffield 1996.

Erweckung werden, so dass es nicht wundert, dass bereits die entstehende Pfingstbewegung von theologischen Spannungen und inneren Zerreißproben gekennzeichnet war. Innerhalb kzester Zeit wurde in konservativ-protestantischen und missionarischen Kreisen ein globales Netzwerk etabliert. Dies geschah einmal durch persönliche Korrespondenz und die Verbreitung von Zeitschriften, weiterhin durch evangelistische Reisen und vielfältige persönliche Kontakte, aber auch durch direkte Missionsarbeit. Die Bemühungen waren nicht ohne Erfolg, und viele Missionare, aber auch zahlreiche einheimische Mitarbeiter von Glaubensmissionen (insbesondere von der Christian and Missionary Alliance), traten dem neuen pfingstlichen Netzwerk bei. Am Ende des Jahres 1908 hatte die Pfingstbewegung bereits in ungefähr 50 Ländern Wurzeln geschlagen. Erst dieses globale Netzwerk konnte den vermeintlichen Beginn einer weltweiten Endzeit-Erweckung belegen. Das eschatologische Missionsverständnis der frühen Pfingstbewegung machte jedoch sehr schnell eine schwerwiegende Krise durch. Zahlreiche westliche Pfingstler, die in den Anfangsjahren als Missionare nach Übersee gingen, mussten die Erfahrung machen, dass die Hoffnung auf missionarische Xenoglossie getrogen hatte. In ihrem „Missionsfeld“ mussten diese Missionare desillusioniert feststellen, dass ihre Zungenrede anscheinend keiner existierenden menschlichen Sprache entsprach, was zur Folge hatte, dass die eigentlich zentrale Lehre von der missionarischen Xenoglossie in der Praxis komplett aufgegeben wurde. Nach 1910 ging überdies die allgemeine Erweckungsstimmung in der Missionsbewegung weitgehend verloren. Erst in dieser Phase der Ernüchterung formierte sich dann ein spezifisches Netzwerk von Kirchen, Gemeinden und Organisationen, das sich nun als Pfingstbewegung verstand. Die heikle Erfahrung der Parusie-Verzögerung ließ die eschatologische Dimension in den Hintergrund treten und es erfolgte eine Konzentration auf eine erfahrungsorientierte Spiritualität, die sich auf der Praxis der Zungenrede und der Ausübung anderer Geistesgaben, insbesondere Heilung, Exorzismus und Prophetie, gründete. Dennoch blieb die Pfingstbewegung ein globales Netzwerk, das sich in der Folgezeit stetig erweiterte.

Glokalisierung und Pfingstbewegung

Die Entstehung der Pfingstbewegung fällt genau in die Zeit, in der viele Globalisierungstheoretiker den Beginn der Globalisierung verorten, d. h. in die Zeit des europäischen Kolonialismus.⁴ Schon Peter Worsley hatte darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Idee einer globalen menschlichen Gemeinschaft erst in dieser Zeit wirklich herausgebildet hat: „Die menschliche Gesellschaft begann subjektiv erst zu existieren, Menschen erlangten die Kenntnis, dass sie Teil einer einzigen sozialen Welt waren, durch die Geburtshilfe des europäischen Imperialismus.“⁵ Die Globalisierung ist von Paradoxien und Ambivalenzen gekennzeichnet, die Ulrich Beck als „Dialektik der Globalisierung“ bezeichnet hat.⁶ Die dahinter stehende Beobachtung geht in erster Linie auf Roland Robertson zurück, einem der führenden Globalisierungstheoretiker, der sie bekanntlich unter den Neologismus „Glokalisierung“ fasst.⁷ Globalisierung bedeutet nicht einfach eine De-Lokalisierung der Welt, also eine Vereinheitlichung und Homogenisierung, die auf einer Zerstörung von lokalen Kulturen gründet. Die De-Lokalisierung wird von einem Prozess der Re-Lokalisierung begleitet, so dass die globale Vereinheitlichung von Institutionen, Symbolen und Verhaltensweisen immer wieder konterkariert wird durch eine Betonung bzw. Neu-Erfindung lokaler Identitäten und Kulturen. Dieser dialektische Prozess ist natürlich notwendigerweise von Konflikten begleitet, aber es ist die Konsequenz dieser Theorie, dass diejenigen, die es schaffen, globale und lokale Identitäten miteinander zu verschmelzen, erfolgreich innerhalb globalisierter Rahmenbedingungen agieren.

⁴ Vgl. Roland Robertson, Mapping the Global Condition. Globalization as the Central Concept. In: Featherstone, Mike (Hrsg.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity* (Theory, Culture & Society special issue), London 1990: 15–30.

⁵ Peter Worsley, *The Third World*, London 1967: 10, vgl. auch Roland Robertson, The Globalization Paradigm. Thinking Globally, in: Peter Beyer (Hrsg.), *Religion im Prozeß der Globalisierung* (Religion in der Gesellschaft; 10), Würzburg 2001: 3–22, hier: 5.

⁶ Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf die Globalisierung. Frankfurt/Main 1997: 85.

⁷ Vgl. Roland Robertson, Glokalisierung. Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/Main 1998: 192–220.

Die Pfingstbewegung ist nicht nur von ihrem Ursprung her eine globale Bewegung, sondern verfügt auch genau über solche paradoxen „glokalen“ Eigenschaften.⁸ Für ihre Anhänger sind übernatürliche Mächte, Geistwesen, böse Geister und ähnliche Manifestationen meist auf selbstverständliche Weise Teil ihres Weltbildes. Heilung und Exorzismus gehören zur festen Praxis des Gemeindelebens, insbesondere in ihren Zentren in Afrika, Asien und Lateinamerika. Die Pointe ist dabei, dass das pfingstliche Weltbild jeweils in vielerlei Hinsicht mit der lokal vorhandenen Volksreligiosität korrespondiert und in der Praxis eine äußerst bemerkenswerte Schnittstelle zum jeweiligen lokalen religiösen Kontext darstellt.⁹

Dieser starken lokalen Verankerung steht eine globale gegenüber. Darauf hat bereits R. M. Anderson hingewiesen: „... der Pentekostalismus hat seinen Anhängern eine Ethik der harten Arbeit, der Disziplin gegenüber Autorität, der Enthaltensamkeit, der Sparsamkeit und der Selbst-Verleugnung eingeschärft – die Qualitäten des idealen Proletariats in einer der Modernisierung unterliegenden Gesellschaft.“¹⁰ Hier wird also, in Anlehnung an das bekannte Modell von Max Weber, ein Zusammenhang zwischen pfingstlicher Ethik und dem Geist des Kapitalismus konstatiert.¹¹ Weiterhin ist wiederholt darauf verwiesen worden, dass die Menschen in pfingstlichen Gemeinden die Gelegenheit erhalten, sich Fähigkeiten zur Organisation, Leitung von Teams,

⁸ Vgl. auch *Simon Coleman*, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge 2000; *André Corten & Ruth Marshall-Fratani* (Hrsg.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington 2001.

⁹ Vgl. z. B. *André Droogers, Gerrit Huizer, Hans Siebers* (Hrsg.), *Popular Power in Latin American Religions* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6), Saarbrücken 1991; *Barbara Boudewijnse, André Droogers; Frans H. Kamsteeg* (Hrsg.), *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14), Lanham, Maryland 1998; *Ruth Marshall-Fratani*, *Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism*, in: *Journal of Religion in Africa* 28, 1998: 278–315.; *Michael Bergunder*, *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 113), Frankfurt/Main 1999: 285–296; *Corten & Marshall-Fratani*, *Babel*.

¹⁰ *Robert Mapes Anderson*, *Art. Pentecostal and Charismatic Christianity*. In: *The Encyclopedia of Religion*. New York. 11, 1987: 229–235: 230, vgl. *Robert Mapes Anderson*, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*. Oxford 1979: 239.

¹¹ Diese Sichtweise ist allerdings nicht unumstritten, vgl. *David Martin*, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford 1990: 205–232.

Durchführung von Propaganda-Aktionen etc. anzueignen, die ihnen bei ihrem Fortkommen im normalen Leben einer modernen Industriegesellschaft äußerst hilfreich seien.¹² David Martin sieht deshalb in dem globalen Charakter der Pfingstbewegung die Hauptursache für deren Erfolg: „Die grundlegende Ursache für die Expansion der Pfingstbewegung ... das ist deren Fähigkeit, einen ‚Neuen Menschen‘ mit dem alten Erbe von Geistbesessenheit und Heilung zu kombinieren.“¹³

Religion und Kultur

Wird Religion unter dem Vorzeichen von Globalisierung interpretiert, dann folgt daraus ein besonderes Verständnis von Religion und Kultur. In diesem Sinne verlangt Wolfgang Welsch die Überwindung eines traditionellen Verständnisses von Kultur, das er als Residuum der romantisch-nationalistischen Paradigmen des 19. Jahrhunderts ansieht. Welsch verweist auf einen Satz von Herder: „Jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich* wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“¹⁴ Damit wurde nach Welsch die Idee vorgegeben, kulturelle Symbolsysteme als in sich geschlossene Kugeln zu konstruieren, die an bestimmte homogene Personengruppen gebunden sind. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich aus diesem Denkansatz ein Vorstellungskomplex, in dem Religion, Kultur und Nation in voneinander wechselseitige Identitätsbestimmungen aufgehen, also quasi gemeinsam in einer Kugel eingeschlossen sind. Interaktion mit den anderen Kugeln, kann höchstens aus sanftem Anstoßen bestehen, aber Bewegungen der Kugeln sind gefährlich, denn bei zu hartem Zusammenstoß zerbrechen die Kugeln: „Jede einzelne Kultur ist anders als jede andere; nichts aus ihr ist unverändert anderswohin zu übertragen;

¹² Vgl. *ebd.*: 231; Cox, Fire: 231–236. Vgl. auch Michael Bergunder, Pfingstbewegung in Lateinamerika. Soziologische Theorien und theologische Debatten, in: Michael Bergunder (Hrsg.), *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie.* (Weltmission heute; 39). Hamburg 2000: 7–42; 138–142.

¹³ Martin, Tongues: 122.

¹⁴ Zitiert nach Wolfgang Welsch, Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, in: Stiftung Weimarer Klassik (Hrsg.), *Sichtweisen. Die Vielheit in der Einheit*, Weimar 1994: 83–122, hier: 88.

man muss die Kulturen reinlich trennen und scheiden ... Jede Kultur ist unmittelbar zu Gott.“¹⁵

Welsch kritisiert, dass ein solches Modell kaum geeignet ist, die komplexen inter- und transkulturellen Austauschprozesse im Zeitalter der Globalisierung zu beschreiben: „Das klassische Kulturkonzept *schafft* durch seinen Primärbezug – den separatistischen Charakter der Kulturen – das Sekundärproblem der schwierigen Koexistenz und strukturellen Kommunikationsunfähigkeit dieser Kulturen. ... Die Beschreibung heutiger Kulturen als Inseln bzw. Kugeln ist eben deskriptiv falsch wie normativ irreführend.“¹⁶ Welsch fordert deshalb ein neues Kulturverständnis, das diese statische Kugelvorstellungen überwindet. Er befindet sich damit im Einklang mit den Forderungen von Vertretern des Postkolonialismus und der Kulturstudien, deren Ansätze zunehmend die kulturwissenschaftliche Debatte um Kultur und Religion bestimmen.¹⁷ In diesem neuen Verständnis zerfließen die Kugeln unter der analytischen Brille des Betrachters, die reinen Kulturen lösen sich auf und vermischen sich zu hybriden Formationen. Kulturen verwandeln sich in Diskursfelder, also Felder, in denen in Aushandlungs-, Auseinandersetzungs- und Inszenierungsprozessen Deutungen entwickelt und durchgesetzt werden.¹⁸ Damit werden Kulturen und Religionen zu einem fluiden Phänomen, dessen Hauptcharakteristik der Wandel ist. Der statische Kulturbegriff wird gewissermaßen auf den Kopf gestellt, und es ist nicht mehr nötig, Religion, Kultur und Nation in einem inneren Zusammenhang zu sehen und zusammenzudenken. Wenn etwas in diesem neuen Modell erklärungsbedürftig wird, dann die kulturelle und religiöse Konstanz.

Religiöse Identität wird nicht an eine bestimmte homogene Personengruppe gebunden und in ein größeres Gesamtkonzept von Kultur gestellt, sondern sie wird zu einer fluiden und hybriden Angelegenheit. Sie ändert sich und dient zur Positionierung, oder wird, anders

¹⁵ *Ebd.*: 90.

¹⁶ *Ebd.*: 94–95.

¹⁷ Vgl. z. B. *Gavin Flood*, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London 1999; *Robert J. C. Young*, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, London 2001; *Klaus Hock*, Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19, 2002: 64–82.

¹⁸ Vgl. z. B. *Werner Schiffauer*, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt/Main 2000: 315–331.

ausgedrückt, als Identitätsmarkierung („identitymarker“) eingesetzt, um sich abzugrenzen oder positiv zu definieren. Die Frage muss also sein, was macht eine bestimmte religiöse Identität in verschiedenen kulturellen Kontexten aus. Stuart Hall beschreibt religiöse Identitäten als „instabile Identifikationspunkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden. Kein Wesen, sondern eine *Positionierung*“.¹⁹ Wenn Religion als Identitätsmarkierung in einem Aushandlungsfeld widersprüchlicher und hybrider Lebenskonzepte aufgefasst wird, dann heißt dies, dass die Zugehörigkeit zur Pfingstbewegung als eine Positionierung innerhalb eines breiteren Diskurses über Kultur, Identität und Macht verstanden werden muss.

Pfingstbewegung als globales Netzwerk

Das hier vorgezeichnete Verständnis von Religion und Kultur im Horizont der Globalisierung lässt sich nun auch auf die Pfingstbewegung anwenden, denn diese lässt sich sehr sinnvoll innerhalb eines fluiden und hybriden Religionsmodells konzeptionalisieren, auch wenn sie bisher eher in einem essentialistischen Sinne definiert worden ist. So wird sie z. B. als eine Sub-Kategorie des amerikanischen Evangelikalismus verstanden.²⁰ Demnach wäre die Entstehung der Pfingstbewegung aus den Voraussetzungen des amerikanischen Evangelikalismus des 19. Jahrhunderts zu erklären, wie es Donald Dayton z. B. eindrücklich ausgeführt hat.²¹ In der Konsequenz würde dann die Pfingstbewegung im Rest der Welt zu einer besonders erfolgreichen globalen Exportoffensive amerikanischer Theologie und Spiritualität; eine Auffassung, die interessanterweise sowohl von vielen weißen amerikanischen Mittelschichtpfingstkirchen als auch von den erbitterten Geg-

¹⁹ Stuart Hall, Kulturelle Identität und Diaspora, in: ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg 1994: 26–43, hier: 30.

²⁰ Vgl. z. B. Cecil M. Robeck Jr., Art. National Association of Evangelicals, in: Stanley M. Burgess, Gary B. McGee, Patrick H. Alexander (Hrsg.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 1990: 634–636. Es sei angemerkt, dass auch in der neueren soziologischen und ethnologischen Literatur oft nicht zwischen Pfingstlern und Evangelikalen unterschieden wird (vgl. z. B. Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2001).

²¹ Vgl. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen, New Jersey 1987.

nen der Pfingstbewegung geteilt wird. Letztere haben z. B. in dem Buch mit dem bemerkenswerten Titel „Exporting the American Gospel“ die Ansicht vertreten, dass die Pfingstbewegung expliziter Teil der von den USA bewusst geförderten Amerikanisierung des Globus sei.²² Das Problem besteht darin, dass mit dieser Engführung die Pfingstbewegung in ihrer Gesamtheit nicht erfasst wird. In den bekannten Statistiken von D. B. Barrett wird z. B. ein sehr großes und äußerst divergentes Spektrum von Kirchen und Organisationen (von den klassischen Pfingstkirchen bis hin zu Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und katholischen Charismatikern) als repräsentativ für die Pfingstbewegung angesehen, und die akademische Diskussion innerhalb und außerhalb der Pfingstbewegung tendiert mehr und mehr zu diesem breiten Verständnis.²³ Wenn es um Statistiken geht, dann benutzen übrigens auch die bereits erwähnten weißen Mittelschichtspfungstler in den USA die Angaben von Barrett, um darauf zu verweisen, dass ca. 25 % des weltweiten Christentums pfingstlich-charismatisch sei.²⁴

Ausgehend von diesem breiten Verständnis der Pfingstbewegung wäre eine Definition denkbar, die nicht auf dominanten Repräsentationsansprüchen beruht, wie dies z. B. bei einer einseitigen evangelikalen Interpretation der Pfingstbewegung der Fall ist. Die Pfingstbewegung kann als internationales diskursives Netzwerk verstanden werden, und das eröffnet die Möglichkeit, die Dynamiken pfingstlicher Identitätsbildungen in jeweils verschiedenen Kontexten heraus-

²² Vgl. *Steve Brouwer, Paul Gifford, Susan D. Rose*, *Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*, New York 1996.

²³ Vgl. *David B. Barrett*, Art. *Statistics, Global*. In: Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B.; Alexander, Patrick H. (Hrsg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 1990: 810–830.

²⁴ Die Statistiken beruhen meist auf Erhebungen von D. B. Barrett (vgl. zuletzt *David B. Barrett*, *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World* Oxford 2001: I, 4 [Tabelle 1-1]), deren Zuverlässigkeit allerdings nur schwer zu beurteilen ist. Als Beispiele für ein breites Verständnis der Pfingstbewegung in der modernen pfingstlich-theologischen Diskussion vgl. z. B. *Walter J. Hollenweger*, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; *Allan H. Anderson & Walter J. Hollenweger* (Hrsg.), *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition*. (*Journal of Pentecostal Theology Supplement Series*; 15), Sheffield 1999; *Bergunder*, *Mission*; *Anderson*, *Introduction*; aber vgl. auch die Kritik von *Gary B. McGee*, *Pentecostal Missiology. Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues*, in: *Pneuma* 16, 1994: 275–281: 277.

zuarbeiten. Eine solche Bestimmung würde lediglich das Vorhandensein zweier Formalkriterien fordern, um Pfingstbewegung zu definieren: historische Beziehungen und synchrone Interrelationen. Das erste Kriterium verlangt, dass nur das als pfingstlich verstanden werden kann, was durch ein diachrones Netzwerk mit den Anfängen der Pfingstbewegung am Beginn des 20. Jahrhunderts verbunden ist. Pfingstbewegung wird damit als ein singuläres historisches Gebilde verstanden, und parallele Phänomene, die keine klaren historischen Beziehungen zur Pfingstbewegung aufweisen (z. B. katholisch-apostolische Gemeinden, Cargo-Bewegung), werden von ihr deutlich abgegrenzt. Ergänzend zum historischen Bezug verlangt das zweite Kriterium eine bestehende Vernetzung innerhalb eines synchronen Netzwerkes, das Pfingstbewegung genannt wird. Nur das wird zu einem bestimmten Zeitpunkt als Pfingstbewegung verstanden, das Anteil an ein und demselben kommunikativen Netzwerk zwischen verschiedenen Kirchen, Organisationen oder Individuen hat. Dabei gilt es besonders zu beachten, dass innerhalb des synchronen pfingstlichen Netzwerkes die Repräsentationsmacht keineswegs gleich verteilt ist, sondern von der materiellen und geistigen Ressourcendistribution abhängt, wie sich auch innerhalb des globalen Netzwerkes beliebig viele Teilnetzwerke bestimmen lassen (z. B. regionale Netzwerke, konfessionelle charismatische Bewegungen, weiße amerikanische evangelikal-pfingstliche Kirchen). Weiterhin ist zu beachten, dass die Feststellung, ob eine bestimmte Kirche oder Organisation innerhalb oder außerhalb der Pfingstbewegung anzusiedeln sei, stets deskriptiv zu verstehen ist. Es ist ohne weiteres möglich, in der Vergangenheit dazugehört zu haben, oder in der Zukunft (wieder oder erstmals) dazuzugehören. Dies trifft in besonderer Weise auf grenzwertige Phänomene zu, wie z. B. die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen. Die Intensität der Kommunikation innerhalb des synchronen Netzwerkes ist dabei ebenfalls ungleich verteilt, was bedeutet, dass Pfingstbewegung zu einer fluiden und offenen Größe wird, deren Eingrenzung keineswegs eindeutig ist, die notwendigerweise eine große Zahl von Grenzfällen beinhaltet und deren Umfang und Charakter sich im Laufe der Geschichte stark verändern kann. Ihre Bestimmung ist deshalb aber keineswegs beliebig, sondern erfolgt auf der Grundlage klarer Kriterien.

Was die Pfingstbewegung theologisch und institutionell ausmacht, muss für jede Zeit neu untersucht werden, da es nicht möglich ist, dies vorauszusetzen oder im Voraus zu definieren. In den Worten des Pfingsttheologen Everett Wilson: „Pentekostalismus ist ... was zeitgenössische Brasilianer, Koreaner und Afrikaner demonstrieren, das es wirklich ist. ... jede Generation ist die erste Generation.“²⁵

Pfingstbewegung und Migration

Migration gilt als eine konstitutive Begleiterscheinung von Globalisierung. Arjun Appadurai spricht von „Ethnoscapes“, das sind Landschaften von Personen, die in Bewegung sind, wie z. B. Migranten oder Touristen.²⁶ Sie sind ein wesentlicher Faktor für Veränderung der Politik innerhalb und zwischen Nationen und sie sind zugleich ein wichtiges *Movens*, das eine globale Kultur überhaupt erst hervorbringt. Versteht man Migration unter den Vorzeichen von Globalisierung, dann eröffnet das die Möglichkeit, herkömmliche Konzeptionalisierungen des Zusammenhangs von Religion und Migration in Frage zu stellen und den bisher skizzierten Deutungsrahmen zugrunde zu legen.

Das betrifft insbesondere die Diaspora-Theorien, die einen großen Teil der Migrationsdebatte nachhaltig bestimmen. Seit den 1960er Jahren wird der Begriff Diaspora zunehmend in den Sozial- und Kulturwissenschaften verwendet, um z. B. afrikanische, indische, islamische und andere kulturelle/nationale und religiöse Minderheiten fern ihrer Herkunftsregionen zu bezeichnen. Ein sehr ausgereiftes und detailliert ausgearbeitetes Diaspora-Konzept wurde kürzlich von Martin Baumann vorgelegt, der damit aus religionswissenschaftlicher Perspektive den Zusammenhang von Religion und Migration beschreiben will.²⁷ Insgesamt zeigt sich jedoch, dass Diaspora-Theorien zumindest

²⁵ Everett A. Wilson, *They Crossed the Red Sea, Didn't They? Critical History and Pentecostal Beginnings*, in: Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, Douglas Petersen (Hrsg.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*, Oxford 1999: 85–115, hier: 106; 109.

²⁶ Vgl. Arjun Appadurai, *Globale Landschaften*. In: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main 1998: 11–40.

²⁷ Vgl. Martin Baumann, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analysen zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, Marburg 2003.

für die Beschreibung so globalisierter Religionsformen wie der Pfingstbewegung zu kurz greifen und zu statisch sind. So erachtet z. B. Baumann den „Sachverhalt des identifikatorischen Rückbezugs zu einem fiktiven oder real existierenden, geographisch entfernten Land bzw. Territorium und dessen kulturell-religiöse Traditionen als diasporakonstitutiv“.²⁸ Der identifikatorische Rückbezug bringe in der Regel eine Differenz zur kulturell-religiösen Orientierung der Residenzgesellschaft mit sich, wobei Möglichkeiten, Inhalte und Formen der Traditionsfortführung durch die spezifischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Residenzgesellschaft bestimmt würden. Deshalb komme es darauf an, ein dreipoliges Beziehungsgeflecht im Auge zu behalten, bestehend aus Herkunftskultur, Diaspora-Gruppe, d. h. die Kultur der Migranten, und der Residenzgesellschaft.

In derartigen Modellen bilden Religionen ein festumrissenes Symbolsystem und sind institutionell verankert. Überdies liegt implizit ein generisches Modell zugrunde, wonach es zunächst geographische Orte gab und gibt, die durch bestimmte historisch angestammte Religion dominiert werden. Erst durch Migrationsprozesse wird dann ein Austauschprozess in Gang gesetzt, der zum Entstehen religiöser Diasporas führt. Bei erfolgreicher Integration kommt es im Ergebnis zu einem harmonischen multikulturellen Nebeneinander von verschiedenen Diasporas und einer dominant bleibenden Kultur der Residenzgesellschaft. Vermischung, Hybridisierung, Assimilation, Mission und Konversionen etc. sind keine zentralen Bezugsgrößen dieses Modells.

Es ist sicher kein Zufall, dass dort, wo Migration mit Diaspora-Konzepten untersucht wird, die Pfingstbewegung meist in eigenartiger Weise unterbelichtet bleibt. Pfingstlich-charismatische Bewegungen werden nach meiner Beobachtung in der gegenwärtigen europäischen Migrationsdebatte selten eigenständig thematisiert. Nicht, dass sie nicht vorkommen, im Gegenteil, es gibt zahlreiche Veröffentlichungen, die pfingstlich-charismatische Migrantenkirchen mit einbeziehen.²⁹ Nur wird dort meist die pfingstlich-charismatische Identität

²⁸ *Ebd.*: 68.

²⁹ Vgl. z. B. *Richard van Dijk*, From Camp to Encompassment. Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: *Journal of Religion in Africa* 27, 1997: 135–159; *Werner Kahl* (Hrsg.), Afrikanische Diasporakirchen in Deutschland, in: *Transparent – extra* 12/52, 1998: 1–15.; *Gerrit Ter Haar* (Hrsg.), Strangers and Sojourners. Religious Communities in the diaspora., Leuven 1998; *Roswith Gerloff*, (Hrsg.) Open Space. The African Christian Diaspora in Europe and

nicht als entscheidende Bestimmung für die Identitätspositionierung von Migranten aufgefasst, sondern es geht z. B. um die „afrikanische Diaspora in Europa“, „Afrika und ihre Diaspora“ oder um „afrikanische Christen in Europa“. Diese strukturelle Ausblendung der Pfingstbewegung aus dem Migrationsdiskurs hängt m. E. mit den theoretischen Implikationen eines statischen Diaspora-Konzepts zusammen. Konzeptionelle Neuansätze in der eingangs angedeuteten Form können helfen, diesen Missstand zu überwinden, denn es besteht kein Zweifel an der Notwendigkeit, die Rolle der Pfingstbewegung in Migrationskontexten genauer zu untersuchen. Alles deutet darauf hin, dass die Pfingstbewegung für Migranten außerordentlich attraktiv ist. Die Pfingstbewegung ist eine Bewegung, die mit den Brüchigkeiten und Identitätsnarrativen einer Migrationssituation sehr gut und flexibel umgehen kann. Besonders wichtig scheint mir ihr Potential, unterschiedliche („glokale“) Identitätsdiskurse gleichzeitig zu bedienen, also „Identitätsmarkierungen“ der verschiedensten Form setzen zu können. Dies sei abschließend an einigen Beispielen erläutert.

Die Pfingstbewegung bietet unter den oppressorischen Bedingungen der Migration eine Spiritualität an, die ihre Anhänger spirituell ermächtigen will, mit einer gesellschaftlichen Marginalisierungssituation umzugehen, wobei die Gemeinden meist zugleich ausgedehnte Solidaritätsnetzwerke etablieren. Harvey Cox hat dieses Charakteristikum der Pfingstbewegung einmal so beschrieben: „... die pfingstliche Botschaft verschaffte den Verzweifelten eine alternative Metapher, eine Vision des Lebens, die verschieden war von dem Bild des ‚guten Lebens‘, das die Kultur ihnen vorgaukelte. In diesem Sinne war ihre die letzte in einer langen Linie von christlich-utopischen Visionen, phantasievolle Konstruktionen der himmlischen Stadt auf Erden, deren Stammbaum sich zurückführen lässt, bis auf die Prophezeiungen des Jesaja, der Offenbarung des Johannes, Thomas Morus, und die frühen amerikanisch-christlichen Utopien des 19. Jahrhunderts. ...“³⁰

Auf der anderen Seite wird die pfingstliche Spiritualität von vielen Migrantengemeinden häufig als etwas vertreten, das am besten zur Spiritualität ihrer Herkunftsgesellschaft passt: Erlebnisorientierte Spiritualität, Geistheilung und Exorzismus, Kraft des Gebetes etc. So

the Quest for Human Community, in: *International Review of Mission* 89, 2000: 275–510.

³⁰ Cox, Fire: 120–121.

kommt es, dass die eigene pfingstliche Spiritualität mit einem identifikatorischen Rückbezug verbunden werden kann und pfingstliche Spiritualität zur Identitätsmarkierung eines religiösen „Kugel“-Modells wird. So hört man z. B. von afrikanischen Gemeinden, dass für sie die pfingstliche Spiritualität im Kern eine typisch afrikanische sei. In diesen Fällen ist der identifikatorische Rückbezug aber als eine spezifische Positionierung aufzufassen, die sich kaum als zentrale analytische Kategorie zur wissenschaftlichen Interpretation eignet. Denn zur selben Zeit ermöglicht die pfingstliche Identität auch den Rekurs auf eine universale christliche Identität, wenn pfingstliche Migranten beanspruchen, als gleichberechtigte Geschwister einer weltweiten pfingstlichen Bewegung angesehen zu werden, und in diesem Zusammenhang dezidiert Kontakte zur Pfingstbewegung im Westen (nicht immer zu der des Residenzlandes) suchen und auch Beziehungen zu Kirchen der Herkunftsländer unterhalten, aber dies nicht im Sinne eines identifikatorischen Rückbezugs, sondern als das genaue Gegenteil, nämlich als bewusste Herstellung eines globalen christlichen Netzwerkes, wozu sie Zugehörigkeit beanspruchen. In diesem Diskurs wollen diese pfingstlichen Migrantengemeinden gerade nicht als Migranten angesprochen werden, sondern als Angehörige einer globalen christlichen Gemeinschaft.

Dieser globale Aspekt geht oft bis zur Idee einer Reverse Mission.³¹ Reverse Mission bedeutet, dass die Pfingstler ihre ausgeprägte Missionspraxis dahingehend interpretieren, dass nun die westlichen Länder „zurück“-missioniert werden. Einst sei durch Mission das Christentum nach Afrika bzw. Asien oder Lateinamerika gebracht worden, nun müsse es Europa aus diesen Ländern zurückerhalten. Damit wird zwar in gewisser Weise ein identifikatorischer Rückbezug behauptet, aber die Migrationsidentität wird umgewandelt in eine spirituelle Aufgabe an der Residenzgesellschaft. Gemeinden, die sich einer solchen Idee verschrieben haben, versuchen ihre Gottesdienste möglichst weitgehend an den jeweiligen Kontext der Residenzgesellschaft anzupassen, bei gleichzeitiger bewusster Beibehaltung von Elementen ihrer Her-

³¹ Vgl. z. B. *Claudia Währisch-Oblau*, From Reverse Mission to Common Mission ... We Hope. Immigrant Protestant Churches and the „Programme for Cooperation Between German and Immigrant Congregations“ of the United Evangelical Mission, in: *International Review of Mission* 89, 2000: 467–483.

kunfts-kontexte, so dass sich hier wieder das typisch hybride Gesicht der Pfingstbewegung zeigt.

Dies sind verschiedene zum Teil sich scheinbar widersprechende Identitätspositionierungen, die die Pfingstbewegung in der Migration für ihre Anhänger bereitstellt. Weitere ließen sich hinzufügen. Gerade diese Vielfalt von Identifikationsmöglichkeiten und ihr Zusammenspiel verdient meines Erachtens bei der Betrachtung pfingstlicher Migranten besondere Beachtung. Sie kommt aber nur in den Blick, wenn die spezifische „glokale“ Hybridität der Pfingstbewegung beachtet wird.

Was europäische Christen von afrikanischen Pfingstlern lernen können

Fragen der Pluralität, Identität und Gemeinschaft*

Allan Anderson

Einleitung

Die wahrscheinlich größte und am schnellsten wachsende Kirche Europas ist die Embassy of the Blessed Kingdom of God for All Nations in Kiew, Ukraine. Sie wurde 1993 von einem nigerianischen Pfingstler, Sunday Adelaja, als Word of Faith Bible Church gegründet. Zehn Jahre darauf zählte diese aus Ukrainern bestehende einzelne Gemeinde 20.000 Mitglieder und hatte darüber hinaus mehr als 100 Zweiggemeinden in der Ukraine und Russland, anderen Teilen Europas und Zentralasiens, und sogar in den Vereinigten Arabischen Emiraten und der USA hervorgebracht. Es gibt noch eine weitere charismatische Megakirche in der Ukraine, die von einem Simbabweer namens Henry Madaba geleitet wird.¹ Die größte Kirchengemeinde im heutigen Großbritannien ist das Kingsway International Christian Centre in London, wiederum von einem Nigerianer, Matthew Ashimolowo, geleitet. Sie wurde 1992 gegründet und ist mittlerweile mit einer angeblichen Mitgliederzahl von etlichen 10.000 ausgestattet, die Mehrheit westafrikanischer Abstammung. Die Redeemed Christian Church of God, geleitet von Enoch A. Adeboye, eine der größten Pfingstkirchen in Nigeria, meldete kürzlich 150 Zweiggemeinden in den USA und viele mehr in Europa. William Kimuyis Deeper Life Bible Church, mit Wurzeln in Nigerias Apostolic Church, hatte 150.000 Mitglieder in ihrer Hauptgemeinde in Lagos und tausende Zweiggemeinden, verstreut in Nigeria, anderen Teilen Afrikas, Europa

* Aus dem Englischen übersetzt von Jörg Haustein

¹ Sunday Adelaja, Go to a Land that I will Show You!, in: C. Peter Wagner, Joseph Thompson (Hrsg.), *Out of Africa*, Ventura, California 2004: 14, 37–55; Kwabena Asamoah-Gyadu, Reversing Christian Mission: African Pentecostal Pastor Establishes „God’s Embassy in the Ukraine“, unpublished paper, May 2004.

und Nordamerika. Die mit einer Million Mitgliedern größte protestantische Kirche Ghanas, die Church of Pentecost, hat ghanaische Versammlungen in vielen Ländern Europas begonnen. Gegenwärtig (Juni 2004) nennt sie 176 Kirchen und etwa 4.000 Mitglieder in zwölf europäischen Staaten.²

Dies sind einige bemerkenswerte Beispiele einer bedeutend gewordenen und schnell wachsenden Erscheinung des Christentums in Europa, das von manchen Beobachtern als die Evangelisation der westlichen Welt durch Afrikaner angesehen wird. Peter Wagner, der umstrittene Guru der „Gemeindewachstumsbewegung“, meint, dass das „Blatt sich gewendet habe“ und dass an Stelle Afrikas als Missionsfeld „westlicher“ Missionare nun der Norden das Missionsfeld sei, das afrikanische Missionare erwarte.³ Der ghanaische Theologe Kwabena Asamoah-Gyadu beschreibt dies als „umgekehrte Mission“ und Gerrie ter Haar berichtet über die Überzeugung afrikanischer Migranten von einem „afrikanischen Auftrag, das Evangelium wieder denen zurückzubringen, die es ursprünglich gebracht hatten“.⁴ Wie auch immer wir in Europa darüber denken mögen, „afrikanische Missionare“ sehen mit Sicherheit ein starkes Bedürfnis ihrer Hilfe auf unserem Kontinent und in Nordamerika. Einige, wie Sunday Adelaja, berichten von übernatürlichen Berufungen als Missionare nach Europa, und in seinem Fall ist dies verknüpft mit einer besonderen Verantwortung, Missionare von der früheren Sowjetunion „in die Welt, besonders nach China und die arabischen Länder“ zu senden.⁵ Der ausgebildete Arzt Sola Fola-Alade ist nun Pastor der Trinity Chapel in London und wurde 1996 entsprechend seines Rufs eingesetzt, dort als „Langzeitmissionar“ zu wirken.⁶ Andere, wie der nigerianische Pastor Joseph Thompson in Colorado Springs, meinen, dass die enorme Ausbreitung der Pfingstbewegung in Nigeria ein „souveränes Handeln

² Diese sind Großbritannien, Irland, Belgien, Niederlande, Norwegen, Frankreich, Spanien, Schweiz, Italien, Deutschland, Österreich und Griechenland (Email von Dr. Opoku Onyinah, Church of Pentecost, Accra, Ghana, 11.05.04).

³ C. Peter Wagner, Introduction, in *Wagner/Thompson, Africa*: 8–9.

⁴ Asamoah-Gyadu, *Reversing*: 1; Gerrie ter Haar, *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*, Cardiff 1998: 1.

⁵ Adelaja, *Go to a Land*: 47.

⁶ Sola Fola-Alade, *Missionary to London*, in *Wagner/Thompson, Africa*: 122.

Gottes in Antwort auf die glühenden Gebete einer geistlich, physisch und emotional gequälten Nation“ sei.⁷

Es begann mit den so genannten „spirituellen Kirchen“, einer älteren Form der afrikanischen Pfingstbewegung, und den nigerianischen Aladura-Kirchen, wie die Christ Apostolic Church, die Eternal Sacred Order of the Cherubim and Seraphim und der Church of the Lord (Aladura), die in Europa in den 1970er Jahren Gemeinden gründeten.⁸ Die Redeemed Christian Church of God, die Redeemed Evangelical Mission und die Deeper Life Bible Church sind einige der bedeutenden nigerianischen Kirchen, die in Europa und Nordamerika hauptsächlich in den 1990er Jahren gegründet worden sind. Doch bis jetzt ist ihr Einfluss vor allem unter afrikanischen Migranten, insbesondere nigerianischer Herkunft, zu spüren. Ter Haar nennt dies „nicht weniger als eine neue Phase der Religionsgeschichte Europas“.⁹ Wo immer es afrikanische Migranten gibt, sind Pfingstkirchen zu finden. Diese sprießenden afrikanischen Kirchen haben den statistischen Rücklauf des Kirchgangs in Westeuropa gebremst. Philip Jenkins schlägt vor, dass „in den nächsten Jahrzehnten das Gesicht der religiösen Praxis in Europa braun oder schwarz gemalt“ werden sollte.¹⁰ Diese Pfingstkirchen und ihre charakteristischen Merkmale haben natürlich ihren Ursprung in Afrika, auch wenn (wie es oft passiert) die europäische Kirche unabhängig von etwaigen Organisationen auf dem afrikanischen Kontinent ist.

Dieser Aufsatz wird die Pluralität und Identität der afrikanischen Pfingstkirchen in Europa thematisieren. Da meine Kenntnisse der Kirchen Afrikas besser sind als die ihrer Nachkommen und Mutationen in Europa, werde ich mich hierbei darauf konzentrieren, ihre Ent-

⁷ *Joseph Thompson*, *Rising from the Mediocre to the Miraculous*, in: *Wagner/Thompson*, *Africa*: 34.

⁸ Es wird diskutiert, ob diese vielfältigen Kirchen als „Pfingstkirchen“ angesehen werden sollten. Unter Bezugnahme auf Walter Hollenweger und Harvey Cox behaupte ich, dass sie als pfingstlich erachtet werden sollten, wegen ihrer Geistoffenbarungen und da sie in vielen Fällen in historischer und theologischer Nähe zur klassischen Pfingstbewegung stehen. Dennoch, die meisten spirituellen Kirchen bezeichnen sich nicht als „pfingstlich“ und werden auch von anderen Kirchen nicht als solche gesehen. Vgl. *Allan Anderson*, *African Reformation: African Initiated Christianity in the Twentieth Century*, Trenton, New Jersey 2001: 16–17.

⁹ *ter Haar*, *Halfway to Paradise*: 3.

¹⁰ *Philip Jenkins*, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York 2002: 99.

stehung in Afrika nachzuzeichnen, um schließlich mit einigen Lehren zu schließen, die dieses Christentum für die Kirchen Europas bietet.

Die Identität und Pluralität der Afrikanischen Pfingstbewegung

Die Pfingstbewegung ist in Afrika groß im Geschäft, und was in Europa passiert, ist nur ein kleiner Abglanz dessen, was sich auf dem Mutterkontinent ereignet. Das Verständnis der verschiedenen Formen der afrikanischen Pfingstbewegung hilft uns, die gegenwärtige Verbreitung in Europa nachzuvollziehen. Statistiken sind berüchtigt für ihre Schwierigkeiten in Erhebung und Validierung, insbesondere in Afrika. Aber die Schätzungen bezüglich christlicher Zugehörigkeit am Anfang des 21. Jahrhunderts enthüllen einige erstaunliche Trends, die ein gelegentlicher Beobachter der afrikanischen Christenheit gar nicht so unglaublich finden wird. Nach einer Statistik, die den vorrangig muslimischen Norden mit einbezog, waren im Jahre 2000 11 % der afrikanischen Bevölkerung „charismatisch“.¹¹ Auch wenn diese Zahl nur eine grobe Schätzung ist, entwickeln sich die pfingstlich-charismatischen Bewegungen zweifellos zu einer vorherrschenden Form des Christentums auf dem Kontinent, besonders südlich der Sahara. Wie auch immer wir zu bestimmten Praktiken der Pfingstbewegung stehen, es ist eine Bewegung von solchen Ausmaßen, dass das Christentum selbst nicht unverändert bleiben wird. Das wuchernde Wachstum der pfingstlich-charismatischen Kirchen und die „Charismatisierung“ der älteren Kirchen, protestantisch und katholisch, besonders in Afrika und anderen Teilen der Mehrheitswelt, sind Gegebenheiten unserer Zeit. Der ghanaische presbyterianische Theologe Cephas Omenyo meint, dass die pfingstliche Frömmigkeit sich zur Mehrheitsform des Christentums in Afrika entwickelt, „nicht nur in Zahlen, sondern wichtiger, in Spiritualität, Theologie und Praxis.“¹²

Die Identität der afrikanischen Pfingstler, ob in Afrika oder Europa, hängt oft davon ab, von wem und wie definiert wird.¹³ Es ist schon schwierig von „europäisch“ als etwas monolithischem Ganzen zu

¹¹ Patrick Johnstone & Jason Mandryk, *Operation World*, Carlisle, 2001: 21.

¹² Cephas N. Omenyo, *Pentecost Outside Pentecostalism: A study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer 2002: 306.

¹³ *ter Haar*, *Halfway to Paradise*: 82.

sprechen, noch viel mehr gilt dies vom Ausdruck „afrikanisch“, denn es gibt weit mehr kulturelle und ethnische Heterogenität in Afrika als in Europa. Identität hängt oft mit Machtstrukturen und Unterdrückung zusammen, und Europäer, die afrikanische Pfingstler studieren, müssen sicherstellen, dass ihre Studien nicht eine Identität voraussetzen oder konstruieren, die einer subtilen Form von Ausgrenzung entspricht. Dennoch, herausragende Formen des Christentums im subsaharischen Afrika können aufgrund besonderer, gemeinsamer Schwerpunkte, die sonst sehr anders gelagert wären, als „afrikanische Pfingstbewegung“ bezeichnet werden. Trotz der Unzulänglichkeiten einer solchen generalisierenden Identität, bezeichnet der Ausdruck „pfingstlich“ in diesem Aufsatz eine divergente Pluralität von afrikanischen Kirchen, die das Handeln des Geistes in der Kirche betonen, besonders in Verbindung mit ekstatischen Phänomenen wie Prophetie, Zungenrede, Heilung und Exorzismus. Diese Phänomene waren immer bezeichnend für die Entwicklung der pfingstlichen und charismatischen Kirchen der Welt und sind in Afrika in einer großen Vielfalt christlicher Kirchen verbreitet, nunmehr auch in vielen der früheren europäischen Missionskirchen. Die Bewegung schließt außerdem tausende Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUKs) mit ein, die als „spirituelle“ oder „zionistische Kirchen“ bekannt sind. Die Bezeichnung „afrikanische Pfingstbewegung“ umfasst noch zwei weitere Kirchentypen, die gegenwärtig schneller wachsen als die klassischen AUKs: die Kirchen westlicher „klassischer“ pfingstlicher Abstammung, wie die Assemblies of God und die Church of God, und die neuen unabhängigen pfingstlichen und charismatischen Kirchen und „Ministries“, die seit den 1970er Jahren aufgekommen sind und deren prominente Beispiele die oben erwähnten Kirchen in London und Kiew sind. Die klassischen pfingstlichen Denominationen arbeiten in Afrika seit 1907, seit der Ankunft der ersten Missionare der Asusa-Street-Erweckung aus Los Angeles in Liberia und Angola. Insbesondere die Assemblies of God sind in fast allen afrikanischen Ländern präsent, mit einer geschätzten Mitgliederzahl von über 4 Mio. in ganz Afrika im Jahre 1994.¹⁴ Die verschiedenen Kirchen, die aus westafrikanischen Erweckungen hervorgingen und in den 1930er Jahren mit der Apostolic Church, einer klassischen pfingstlichen Denomination

¹⁴ *Everett A. Wilson, Strategy of the Spirit: J. Philip Hogan and the Growth of the Assemblies of God Worldwide 1960–1990, Oxford 1997: 119.*

in Großbritannien verbunden waren, sind nun enorme überregionale Organisationen, besonders in Nigeria und Ghana, wo Kirchen wie die Christ Apostolic Church und die Church of Pentecost eine Mitgliederzahl haben, die Millionen zählt.

Doch pfingstliche und charismatische Kirchen wachsen überall rege in Afrika und versammeln einen signifikanten Anteil der Bevölkerung, besonders in Kenia, der Demokratischen Republik Kongo, Nigeria, Ghana, Südafrika, Simbabwe und Sambia.¹⁵ Dies ist ein Anzeichen der Stärke der heutigen afrikanischen Pfingstbewegung und Grund für ihre migrationsbedingte Ausbreitung nach Europa. Ich setze nicht voraus, dass die afrikanische Pfingstbewegung auch nur annähernd eine homogene Einheit bildet, denn die Vielfalt und Kreativität der afrikanischen Christenheit ist bemerkenswert. Doch die meisten Beobachter des afrikanischen Christentums werden einräumen, dass diese Kirchen über ein Jahrhundert lang Vorreiter der Kontextualisierung des Christentums in Afrika gewesen sind. Die „Charismatisierung“ des afrikanischen Christentums kann die „afrikanische Reformation“ des 20. Jahrhunderts genannt werden, die den Charakter der Christenheit grundlegend verändert hat, einschließlich der alten, so genannten „Missionskirchen“.¹⁶ Kein Beobachter des afrikanischen Christentums kann dieses wichtige Phänomen ignorieren. Jenkins meint dazu: „Afrika ist nun über ein Jahrhundert lang in ständiger Begegnung mit pfingstlichen Feuern gewesen, und die unabhängigen Kirchen waren das offensichtlichste Resultat dieses hochkreativen Prozesses.“¹⁷

Es gibt Tausende dieser Kirchen im sub-saharischen Afrika, und obwohl sie sich oft nicht „pfingstlich“ oder „charismatisch“ nennen, zeigen die meisten sehr ähnliche Theologien und Orientierungen; und es sind ihre Ausschmückungen, nicht die Glaubensgrundlagen, die sie von den eher protestantischen Kirchen unterscheiden. Dies trifft auch auf die afrikanischen Pfingstler in Europa zu. Sie praktizieren die Geistesgaben, besonders Heilung und Prophetie, und viele reden in

¹⁵ Diese Länder haben über ein Viertel der gesamten Bevölkerung die als „afrikanische Pfingstler“ bezeichnet werden kann. *Allan Anderson, An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge 2004: 103–104.

¹⁶ *Harvey Cox, Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London 1996: 246; *Anderson, African Reformation*: 4–5.

¹⁷ *Jenkins, The Next Christendom*: 51.

Zungen. Wegen der „Manifestationen des Geistes“ und pneumatischen Schwerpunkte der afrikanischen spirituellen Kirchen haben frühere Studien dieser Bewegungen sie oft missverstanden und verallgemeinernd als „synkretistisch“, „nachchristlich“ und „messianisch“ bezeichnet. Leider werden diese Ausdrücke immer noch pejorativ von afrikanischen Pfingstlern gebraucht, die sich selbst als das „wiedergeborene“ Volk Gottes verstehen, während sie andere als „nicht wiedergeboren“ ansehen, was oft auf Missverständnissen und kommunikativen Irrtümern beruht. Ein Teil des Problems, das außenstehende Beobachter mit den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen hatten, ist, dass man oft meinte, sie nähmen eine vorchristliche Vergangenheit auf und seien mit traditionellen Praktiken wie Weissagung und Ahnenverehrung verbunden. Neuere Studien haben gezeigt, dass dies ein Trugschluss ist und (in den meisten Fällen) nicht mit der Selbstwahrnehmung der Kirchen übereinstimmt.

Eine kleine afrikanische Kirchengeschichte

Westafrika ist eines der Zentren der Welt in Bezug auf die Pfingstbewegung, die rasch zu einer der herausragendsten und einflussreichsten religiösen Bewegung in dieser Region geworden ist. Die afrikanische Pfingstbewegung ist bereits seit fast einem Jahrhundert dort zu finden. Einige der Missionare der Asuza-Street-Erweckung, einschließlich Lucy Farrow (die zuerst den Anführer der Erweckung, William Seymour, an den pfingstlichen Glauben herangeführt hatte), waren Afroamerikaner, die 1907 nach Liberia kamen. Ihr Aufenthalt war nur kurzlebig, manche starben an tropischen Krankheiten (in wenigstens einem Fall, nämlich den Batmans, war dies eine ganze Familie), und nur wenig ist über ihre Arbeit bekannt und ob sie überhaupt die Abreise der Missionare überlebte. Die komplizierte westafrikanische pfingstliche Geschichte beginnt eigentlich mit afrikanischen Predigern. Einer der einflussreichsten christlichen Propheten war der Grebo-Liberianer William Wade Harris (1865–1929), der 1913 an der Côte d'Ivoire und an der Westküste der Goldküste (Ghana) zu predigen begann. Er war ein Bußprediger, vollzog Heilungen und Exorzismen und soll ungefähr 120.000 erwachsene Konvertiten in einem Jahr getauft haben. Es wird auch berichtet, dass er in Zungen gesprochen

habe. Die französischen Kolonialbehörden deportierten ihn 1914 von der Côte d'Ivoire, als auch die von seinen Anhängern errichteten Gebetshäuser in den Dörfern zerstört wurden. Dennoch war dies einer der größten Zuströme von Afrikanern zum Christentum, die je gesehen wurden. Die Église d'Harriste in Côte d'Ivoire wurde erst 1955 offiziell registriert, aber im Jahr 2000 war sie mit einer geschätzten Anzahl von 200.000 Anhängern eine der vier größten Kirchen im Land. Andere Kirchen der Côte d'Ivoire bildeten sich in der Harris-Tradition heraus und Harris' Einfluss war auch im benachbarten Ghana zu spüren. Die erste spirituelle Kirche, die dort geformt wurde, war die Church of the Twelve Apostles. Im Jahre 1918 wurde sie durch die Harris-Konvertiten Grace Tani und Kwesi John Nackabah begonnen, um Harris Anweisung zu verwirklichen, dass zwölf Apostel in jedem Dorf bestimmt werden sollten, die nach seiner Herde schauen. Diese neue Kirche folgte Harris' Betonung der Glaubensheilung und der Verwendung heiligen Wassers, verabreicht in so genannten „Heilungsgärten“ (kommunalen Behausungen). Im Jahre 1938 erwog die Kirche eine Partnerschaft mit der Apostolic Church in Großbritannien, einer klassischen pfingstlichen Denomination. Sie zog sich aber zurück, als deren Missionar James McKeown darauf beharrte, dass die Flaschenkürbis-Rasseln durch Tamburine ersetzt werden sollten, was Berichten zufolge als ein Versuch gesehen wurde, die Afrikaner ihrer Kraft zur Geisterabwehr zu berauben.

Die vier größten pfingstlichen Denominationen des heutigen Ghana sind, der Größe nach geordnet, Church of Pentecost, Assemblies of God, Apostolic Church of Ghana und Christ Apostolic Church. Mit Ausnahme der Assemblies of God, die ihren Ursprung in den USA hat, stammen diese Kirchen aus der Arbeit eines bemerkenswerten Ghanaers, Peter Anim (1890–1984), und der seines nordirischen Zeitgenossen James McKeown (1900–89). Anim, der als Vater der Pfingstbewegung in Ghana angesehen wird, kam um 1917 in Kontakt mit den Veröffentlichungen der Faith Tabernacle Kirche in Philadelphia, Pennsylvania, und empfing 1921 Heilung von seinem Magenleiden. Er schied aus der presbyterianischen Kirche aus und wurde ein unabhängiger Heilungsprediger, der eine große Anhängerschaft sammelte, die 1922 den Namen „Faith Tabernacle“ annahm. Ähnliche Entwicklungen trugen sich in Nigeria zu ungefähr derselben Zeit zu, als David Odubanjo Leiter des dortigen Faith Tabernacle wurde. Die

Gemeinde in den USA vollzog die Anerkennung dieser afrikanischen Leiter ausschließlich im Briefverkehr, zu keiner Zeit gab es persönliche Besuche aus Philadelphia in Westafrika. Währenddessen brachten Anims evangelistische Aktivitäten Kirchen in ganz Südghana bis einschließlich Togo im Osten hervor. Als 1930 Anim durch einen Bericht von der Entlassung des Leiters des Faith Tabernacle in Philadelphia erfuhr, brach er die Verbindung ab und änderte den Namen seiner Organisation in Apostolic Faith, nach einer gleichnamigen Zeitschrift aus Portland, Oregon, die er gelesen hatte (herausgegeben von der durch Florence Crawford gegründeten Apostolic Faith Church, einem weiteren Anführer der Azusa-Street-Erweckung). Zwei Jahre später brach eine pfingstliche Erweckung in Anims Kirche aus, viele wurden im Geist getauft und sprachen in Zungen. Der nigerianische Leiter Odubanjó trat in Kontakt mit der Apostolic Church in Großbritannien, und Anim reiste 1932 mit zwei anderen Leitern nach Lagos, um deren britische Repräsentanten zu treffen. Anim schloss sich der Apostolic Church 1935 an und verhandelte mit dem Hauptquartier in Bradford, England über die Sendung von Missionaren nach Ghana.

Im Jahre 1937 kamen daraufhin die Missionare James und Sophia McKeown. Als McKeown sehr bald nach seiner Ankunft an Malaria erkrankte, wurde er zur Behandlung ins Krankenhaus gebracht, was Anim und seine Anhänger als Abweichung von ihrem Verständnis göttlicher Heilung ohne Beigabe von Medizin ansahen. Dies führte 1939 zu ihrem Rückzug und zur Gründung der Christ Apostolic Church (CAC). McKeown kam selbst in Konflikt mit der Apostolic Church und sagte sich 1953 los, um die Gold Coast Apostolic Church zu gründen (nach der Unabhängigkeit Apostolic Church of Ghana). Obwohl McKeown der Vorsitzende der Kirche war, arbeitete er von Anfang an mit einem vollständig ghanaischen Beirat und Ghanaer übernahmen die Initiative bei der Ausbreitung der Kirche. Nach allen Absichten und Vorsätzen war dies eine autochthone ghanaische Kirche. Am Ende eines langwierigen Rechtsstreit zwischen den beiden Apostolic Churches wurde der Name Church of Pentecost (COP) angenommen. Im Jahre 1971 schloss sich die COP der Elim Pentecostal Church in Großbritannien an, diese Kooperation besteht bis heute. Elim hat die COP bei Leiterschaftsschulungen, Rundfunkprogrammen und Veröffentlichungen unterstützt, und zur Zeit arbeitet ein britisches „Elim“-Ehepaar im Ausbildungsinstitut der Kirche, das durch die

Ghana University in Legon akkreditiert wird. Nach McKeowns Eintritt in den Ruhestand und Ausreise aus Ghana 1982, wurde die Kirche von Ghanaern geleitet, ihm folgten Apostel F. S. Safo (1982–87), Prophet M. K. Yeboah (1988–98) und Apostle Michael K. Ntumy (gewählt 1998). Einer der Apostel, Dr. Opoku Onyinah, nun Direktor des Pentecostal University College, wurde 2002 in Birmingham promoviert.¹⁸ Im Jahre 1969 formten die drei auf Anim zurückgehenden Kirchen und die Assemblies of God den Ghana Pentecostal Council. Bis 1998 waren 150 Denominationen dieser Organisation beigetreten, was eine bemerkenswerte und seltene Leistung pfingstlicher Ökumene ist.¹⁹

Im Jahre 1915 predigte ein beliebter Erweckungsprediger des Nigerdeltas, Garrik Braide, über die Zerstörung von Fetischen und Heilung durch Gebet. Seine Anhänger formten die Christ Army Church, die erste spirituelle Kirche Nigerias. Braide wurde von den britischen Kolonialbehörden als Bedrohung gesehen und wegen aufrührerischen Verhaltens inhaftiert. Im Yorubaland im westlichen Nigeria gründete 1918 ein anglikanischer Gemeindeführer, Joseph Shadare, die „Precious Stone Society“ genannte Gebetsgruppe, um geistliche Unterstützung und Heilung für Opfer der Grippeepidemie anzubieten. Diese Gruppe verließ die Anglikanische Kirche 1922 über der Frage der Kindertaufe und schloss sich dem Faith Tabernacle an, mit einer Betonung göttlicher Heilung und der Erwachsenentaufe durch Untertauchen. Wie in Ghana, brachen auch die Nigerianischen Anführer 1925 den Kontakt mit der Kirche in den USA wegen der ehelichen Affären des Leiters ab. Im selben Jahr wurde die Eternal Sacred Order of Cherubim and Seraphim Society gegründet. Die Gründer waren ein weiterer Anglikaner, Moses Orimolade Tunolase (später „Baba Aladura“ genannt, die folgenden Leiter dieser Kirche nahmen ebenso diesen Titel an), und ein fünfzehnjähriges Mädchen, Abiodun Akinsowon (später „Captain Abiodun“ genannt), zu der Orimolade zum Heilungsgebet gerufen worden war. Orimolade hatte 1915 zu predigen begonnen, nachdem er von einer langwierigen Krankheit teilweise genesen

¹⁸ *Opoku Onyinah*, *Akan Witchcraft and the Concept of Exorcism in the Church of Pentecost*, PhD thesis, University of Birmingham 2002.

¹⁹ *E. Kingsley Larbi*, *Pentecostalism: The Eddies of Ghanaian Christianity*, Accra 2001: 99–294.

war.²⁰ Diese neue Bewegung betonte das Gebet, so dass ihre Anhänger „Aladura“ („Menschen des Gebets“) genannt wurden, ein Ausdruck, der sie von anderen Kirchen jener Zeit unterschied. Orimolade und Abiodun trennten sich, aber brachten die Erweckung in andere Teile des Yorubalandes, wo sich heute die größten und zahlreichsten AUKs Westafrikas befinden.

Eine weitere Erweckung begann 1930, nachdem ein Mitglied des Faith Tabernacle, Joseph Babalola, mit Shadare in Kontakt gekommen war und in Ilesha zu predigen begann. Babalola hatte eine Stimme gehört, die ihn zum Predigen unter Verwendung eines „Lebenswassers“ (gesegneten Wassers) aufrief, das alle Krankheiten heilen würde. Die Kirche, die Babalola zu gründen half, hatte sich zuerst dem Faith Tabernacle angeschlossen und später, nach der Ankunft der britischen Missionare im Jahre 1932, der Apostolic Church. Bereits 1939 folgte sie Anim in Ghana und brach mit den apostolischen Missionaren, nachdem diese gegen die Verwendung des „Lebenswassers“ Einspruch erhoben hatten. Die Afrikaner wiederum protestierten gegen die Nutzung von Medizin und Chinin seitens der Missionare, da sie dies als Beeinträchtigung der Lehre von göttlicher Heilung sahen.²¹ Die Christ Apostolic Church wurde 1941 gebildet und ist gegenwärtig wahrscheinlich immer noch die größte Pfingstkirche Nigerias und mit etwa zwei Millionen Anhängern eine der größten AUKs in Afrika. Sie folgt der Apostolic Church in Organisation und Theologie, aber mit bedeutenden Modifikationen. Sowohl in Ghana als auch in Nigeria blieben die Missionare nach dem Bruch mit den Einheimischen da und formten getrennte Kirchen, die immer noch bestehen; die so entstandene Apostolic Church ist eine wichtige Kirche in beiden Ländern.²² Die Aladura-Bewegung in Nigeria ist, obwohl sie durch die westliche Pfingstbewegung beeinflusst wurde, hauptsächlich eine afrikanische pfingstliche Erweckung, zumeist unter der jungen urbanen Bevölkerung, und ist durch die Zurückweisung traditioneller Religionen gekennzeichnet – die CAC lehnt auch Polygamie und die Anwendung von Medizin ab. Bis 1950 hatten sich die Aladura-Kirchen zu einem

²⁰ *Harold W. Turner*, *History of an African Independent Church*, vol. 1, *The Church of the Lord (Aladura)*, Oxford 1967: 6, 11–12.

²¹ *J. D. Y. Peel*, *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, Oxford 1968: 91; *Turner*, *History*: 32; *Johnstone/Mandryk*, *Operation World*: 488.

²² *Turner*, *History*: 22–25; *Johnstone/Mandryk*, *Operation World*: 241; 421.

zentralen Bestandteil der Yoruba-Gesellschaft entwickelt und sie sind immer noch eine bedeutende und aktive Kraft der nigerianischen Christenheit.

Seit den 1970ern sind große unabhängige pfingstliche und charismatische Gemeinden auf der ganzen Welt entstanden, insbesondere in Afrika, zuerst 1971–72 in Nigeria mit Benson Idahosas Church of God Mission International in Benin City und William Kimuyis Deeper Life Bible Church in Lagos. Diese Kirchen formen oft lose Beziehungen in Kooperationen und Netzwerken, bisweilen auf internationaler Ebene.²³ In vielen Teilen Afrikas sind die pfingstlichen und charismatischen Kirchen der am schnellsten wachsende Teil des Christentums, der besonders die junge und gebildete urbane Bevölkerung anspricht.²⁴ Westafrika, insbesondere Nigeria und Ghana, ist seit Mitte der siebziger Jahre Schauplatz der Explosion einer neuen Art der Pfingstbewegung von solchem Ausmaß, dass diese Kirchen die zukünftige Form afrikanischen Christentums werden könnten, das ohnehin immer charismatischer wird.²⁵ Von Westafrika ausgehend hat sich diese neue Pfingstbewegung zusehends in die übrigen afrikanischen Städte ausgebreitet. Ihre Gottesdienste sind gewöhnlich emotional, enthusiastisch und laut, insbesondere da die meisten von elektronischen Musikinstrumenten Gebrauch machen. Einige dieser Kirchen propagieren das „Wohlstandsevangelium“, doch sie mit dieser Form der US-amerikanischen Pfingstbewegung zu identifizieren, nimmt erstens den afrikanischen religiösen Kontext nicht genügend wahr, in dem Wohlstand und Gesundheit immer als Zeichen des göttlichen Segens angesehen wurde, noch erkennt es die Rekonstruktionen und Innovationen, die diese Bewegungen bei der Adaption auf den grundlegend verschiedenen Kontext vorgenommen haben. Die neuen Pfingstler genießen zunehmende Popularität unter der gebildeten und jungen berufstätigen Bevölkerung, die ihnen fortlaufend finanzielle Unterstützung gewährt und ihre Bedürfnisse dort gedeckt weiß. Die Metho-

²³ *Vinson Synan*, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*, Grand Rapids, Michigan 1997: 275–278.

²⁴ *Paul Gifford*, *African Christianity: Its Public Role*, London 1998: 334–339; *Simon Coleman*, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge 2000: 31–36.

²⁵ *Allan Anderson*, *The Newer Pentecostal and Charismatic Churches: The Shape of Future Christianity in Africa?*, in: *Pneuma* 24:2, 2002: 167–84; *Anderson*, *African Reformation*: 167–190.

den dieser Kirchen umfassen, wie auch bei anderen Pfingstlern, Evangelisation an der Haustür, so genannte „cottage meetings“ in Häusern Interessierter, Predigten in Zügen, Bussen, an Straßenecken und öffentlichen Treffpunkten und große wie kleine Zeltevangelisationen, die auf dem ganzen Kontinent abgehalten werden. Der Zugang zu modernen Medien hat zur Popularisierung einiger westlicher Televangelisten beigetragen, von denen mehrere Afrika regelmäßig besuchen und dort ihre eigenen Programme ausstrahlen. Die von diesen Evangelisten benutzten Strategien sind zu kritisieren, dennoch hat ihre Form des Christentums besonders bei der städtischen und westlich beeinflussten neuen Generation Afrikas Gefallen gefunden. Viele neue pfingstliche und charismatische Kirchen entstanden aus protestantischen interdenominationellen mit Universitäten und Schulen verbundenen Organisationen, wie z. B. Scripture Union.

Das Wachstum dieser Kirchen ist in Nigeria und Ghana am dramatischsten gewesen, wo das Christentum jeden Aspekt der Gesellschaft durchdrungen hat, was überall deutlich wird. Kleine Geschäfte in westafrikanischen Städten verkünden seinen Einfluss: „In the Name of Jesus Enterprises“, „To God be the Glory Computers“, „Hands of God Beauty Salon“, „El Shaddai Fast Foods“ und „God is Able Cold Store“ sind nur einige der Hunderten von Namen, die bei Besuchen in Ghana und Nigeria zu sehen sind. Christliche Losungen sind überall auf Autos, Kleinbussen und öffentlichen Fahrzeugen angebracht. Der Beginn dieser neuen Pfingstbewegung ist wahrscheinlich mit den Aktivitäten der Church of God of Mission International des Erzbischofs Benson Idahosa (gest. 1998) verbunden, die ihr „Miracle Center“ Hauptquartier in Benin City, Nigeria haben. Idahosa war 1971 für kurze Zeit auf einem unabhängigen pfingstlichen College des „Christ for the Nations Institute“ in Dallas, Texas, und veranstaltete danach viele evangelistische Massenversammlungen, die ihn bekannt machten. Idahosas Frau Margret (jetzt Bischöfin) führt die Bewegung, die auch das All Nations for Christ Bible Institute betreibt, die wahrscheinlich populärste Bibelschule Westafrikas und einer der Wege, über den sich Idahosas Botschaft (und die der neuen unabhängigen afrikanischen Pfingstbewegung) über die gesamte Region ausgebreitet hat. Idahosa hatte formale Verbindungen mit anderen der neuen pfingstlichen und charismatischen Gruppen überall in Afrika, besonders in Ghana, wo er seine erste Evangelisationsveranstaltung in

Accra 1978 abhielt. Eine weitere bemerkenswerte Kirche in Nigeria ist die Deeper Life Bible Church, die mittlerweile überall in Afrika Tochtergemeinden besitzt und nur zehn Jahre nach ihrer Gründung bereits über eine halbe Million Mitglieder in Nigeria vorweisen konnte. William Folorunso Kumuyi, ein früherer Dozent für Erziehungswissenschaften an der Universität Lagos, begann Deeper Life 1973 als eine wöchentliche Bibelstunde, die sich bald in andere Teile Nigerias ausbreitete. Mit dem ersten Sonntagsgottesdienst 1982, der als Gründungsdatum angesehen wird, wurde eine Kirche geformt, die gegenwärtig um die 800.000 Anhänger hat. Im September 1999 wurde ein Gebäude der Living World Outreach Kirche (Winners Chapel) des David Oyedepo eingeweiht, das 50.000 Menschen Platz bietet und eines der größten Kirchengebäude der Welt ist. Diese Organisation wurde 1989 begonnen und hat sich in andere Teile Afrikas ausgebreitet, insbesondere nach Kenia.²⁶ Die Redeemed Christian Church of God des Enoch Adeboye hat gegenwärtig das wahrscheinlich größte Gottesdienstgebäude der Welt auf ihrem „Redemption Ground“ zwischen Lagos und Ibadan, zu dem Hunderttausende jeden Monat zu einem „Holy Spirit“ Gottesdienst zusammenströmen.

Neue Pfingstler und Charismatiker stechen auch in Ghana hervor. Bischof Nicholas Duncan-Williams, der Leiter der größten und frühesten neuen Kirche, der Christian Action Faith Ministries (gegründet 1980), war ein Schützling Idahosas, an dessen Bibelschule ausgebildet, und ein ehemaliges Mitglied der Church of Pentecost. Eine weitere große Kirche ist die International Central Gospel Church, gegründet 1984 von Mensa Otabil, der vor kurzem eine christliche Hochschule eröffnet hat. Christian Action Faith Ministries, die International Central Gospel Church, Lighthouse International und natürlich die Church of Pentecost sind Beispiele einiger ghanaischer Kirchen, die sich auch nach Europa ausgebreitet haben. Die klassischen Pfingstkirchen und die spirituellen Kirchen haben zweifellos ihren Teil zur Entstehung dieser neuen Gruppen in Afrika beigetragen. Die neue Pfingstbewegung ist die Bekundung einer Form des Christentums, die besonders die junge Generation der Afrikaner anspricht. Ihre bedeutenderen Prediger fördern den Internationalismus, sie legen viel Wert auf Übersee-Reisen und die Veranstaltung internationaler Kon-

²⁶ Anderson, *African Reformation*: 172–175; *Johnstone/Mandryk*, *Operation World*: 421; 488.

gresse. Dies alles zeigt, dass die afrikanische Pfingstbewegung ein unwiderruflicher Teil des sich rapide verändernden Christentums im 21. Jahrhundert ist – und vielleicht eine seiner wichtigsten Ausdrucksformen.

Lehren für europäische Christen

Einige der Charakteristika des neuen afrikanischen Christentums in Europa sind auch Merkmale der Pfingstbewegung überhaupt: der Glaube an eine Begegnung mit Gott, die Mitwirkung des Heiligen bzw. dessen Durchbruch ins Profane, einschließlich Heilung von Krankheit oder Befreiung von feindlichen, bösen Mächten, und, vielleicht mehr als alles andere, eine ungestüme, spontane Spiritualität, die sich weigert, das „Geistliche“ vom „Körperlichen“, das „Heilige“ vom „Weltlichen“ zu trennen. Ich glaube, es gibt darin viele Lehren für europäische Christen, von denen ich nur ein paar hervorheben werde. Dies soll nicht die Vorstellung erwecken, dass afrikanische Pfingstler ohne Fehl und Tadel seien, oder dass sie in allen Aspekten als Beispiel dienen können. Die folgenden Gedanken sollen eher als Indikatoren eines für den Rest der europäischen Christenheit dringend notwendigen Lernprozesses aufgeführt werden. Es ließen sich unzweifelhaft weitere nennen, doch diese sollen zunächst als vorläufige Anregungen genügen.

Afrikanische Christen haben einen ansteckenden *Enthusiasmus*. Christlicher Gottesdienst ist eine freudige Erfahrung, die mit der gesamten Persönlichkeit erlebt wird. Kein Europäer kann behaupten, dass das freie, überschäumende Christentum auf einen kulturellen Charakterzug der Afrikaner zurückgehe, der sie enthusiastisch, rhythmisch und laut mache. Es genügt der Besuch in einem Fußballspiel der Bundesliga um festzustellen, dass Europäer denselben Enthusiasmus vorweisen können! Das Problem ist nicht die Kultur der europäischen Massen, sondern es könnte etwas mit der Kultur unserer Kirchen zu tun haben – und vielleicht ist dies einer der Gründe, warum sich die Massen nicht zu ihnen hingezogen fühlen. Eine neue Betonung des Geistes in Gottesdienst, Arbeit und Zeugnis der Kirche ist einer der Hauptgründe für diesen Enthusiasmus, und sie ist möglicherweise eine vernachlässigte Dimension im europäischen Christen-

tum. Die Erfahrung der Gegenwart des Geistes wird als normaler Teil des täglichen Lebens gesehen und in allen Situationen zum Tragen gebracht. In einer klaren Pneumatologie wird Gottes Erlösung in den verschiedenen Manifestationen seiner beständigen Gegenwart durch den Geist erkannt, in göttlichen Offenbarungen, die uns versichern, dass „Gott gegenwärtig ist“, um in jeder Bedürfnislage zu helfen. Asamoah-Gyadu schreibt:

„Einer der größeren Beiträge der afrikanischen Christen, insbesondere der Pfingstler und Charismatiker, zum westlichen Christentum ist der Augenmerk, den sie darauf legen, dass es beim Christsein um Erfahrung geht, und dass Gottes Kraft Umstände verwandeln kann, was westliche Rationalisten eher als Aufgabe der Psychologie und der wissenschaftlichen Entwicklung ansehen.“²⁷

Ganzheitliche, ekstatische und erfahrungsgestützte religiöse Praxis sind heute überall im weltweiten Christentum zu finden. Die mit der globalen Pfingstbewegung verbundenen antiphonischen Gesänge, simultanen und spontanen Gebete, sowie Tanz und Bewegung sind auch essentiell afrikanische Phänomene und betonen Freiheit, Gleichheit, Gemeinschaft und die Würde jeder einzelnen Person vor Gott. Die Erfahrung der Kraft des Heiligen Geistes kann ein vereinender Impuls in einer globalen, immer noch tief gespaltenen, Gesellschaft werden, und Katalysator für die Entstehung einer neuen, in der es Gerechtigkeit für alle gibt und Hoffnung für eine verzweifelt brutale Welt.

Mit ihrem Enthusiasmus haben afrikanische Christen eine positive Einstellung zu ihrem *Auftrag* in Europa. Viele kommen unbelastet von veralteten kirchlichen Strukturen und Hierarchien. Mit einem Gefühl der göttlichen Berufung zu besonderen Taten für Gott sehen sie die Erfolge anderer ausgewandeter Afrikaner bei der Gründung bedeutender Kirchen und glauben, dass sie dasselbe tun können. „Von Gott berufene“ Menschen kommen nach Europa, einfach weil sie der Geist so geführt hat, oft durch eine geistliche Offenbarung, wie eine Prophetie, einen Traum oder eine Vision, sogar durch eine hörbare Stimme, die als Stimme Gottes wahrgenommen wird. Im Ergebnis treten die afrikanischen Gemeindeleiter ihren Dienst mit hemmungslosem Einsatz an, oft verbunden mit Selbstaufopferung und Mühsal, um ihre göttliche Vision zu verwirklichen. Nicht alle haben den Er-

²⁷ Asamoah-Gyadu, *Reversing Christian Mission*: 4.

folg, von dem sie träumen, aber ihre Hingabe zum Auftrag der Gemeinde ist beispielhaft. Die afrikanischen Gemeinden, die in Europa erfolgreich waren, sind Fallbeispiele dafür, wie Kirchen in diesem Kontext wachsen können. Trotz verschiedener, nicht zu vernachlässigender, sozialer und geschichtlicher Faktoren, ist im Grunde die wesentliche Stärke der afrikanischen Pfingstler ihre Fähigkeit, sich anzupassen und *religiöse* Bedürfnisse zu befriedigen. Wir sollten diese Bedürfnisse etwas genauer definieren, um die Frage zu beantworten, ob europäische Kirchen ihnen heute entsprechen. Schon vor Jahren hat Harold Turner vorgeschlagen, dass Afrikanische Unabhängige Kirchen Lösungen für Probleme bieten, die überall im Christentum existieren, „eine Serie extensiver, langfristiger, ungeplanter, spontaner und vollständig authentischer Experimente, von denen das Christentum Antworten für einige seiner schwierigsten Probleme gewinnen kann“.²⁸ Dies trifft auch heute noch für die afrikanischen Kirchen in Europa zu, die stillschweigend die europäischen Christen dazu drängen, die Effektivität, den Inhalt und die Relevanz des kirchlichen Auftrags zu überdenken. Wir müssen demütig von diesem Beispiel lernen, in dem Möglichkeiten der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat ganz und gar genutzt werden. Ob in persönlicher Seelsorge oder in Nachtwachen, in denen sich die gesamte Gemeinschaft einfindet um zu trösten und getröstet zu werden, oder während Feiern einer kirchlichen Wochenendkonferenz, afrikanische Pfingstler nutzen diese und viele andere Gelegenheiten, um eifrig zu evangelisieren und den gespürten Bedürfnissen der Menschen zu dienen, was im Wachstum der Kirchen resultiert.

In der Art der *Kirchenleitung* ist ein fundamentaler historischer Unterschied zwischen Pfingstlern und älteren europäischen Kirchen. In der pfingstlichen Praxis ist der Heilige Geist allen Gläubigen ohne Vorbedingungen gegeben. Im Ergebnis dessen gibt es gewöhnlich keine Dichotomie zwischen „Klerus“ und „Laien“.²⁹ Bis erst vor relativ kurzer Zeit hatten Pfingstler keine Tradition eines formalen Trainings für Pastoren als eine besondere Klasse. Pfingstliche Leiter sind die, deren primäre Qualifikation ein „Ruf Gottes“ ist und die wirkungsvoll predigen können. Wie Klaus und Triplett zeigen, liegt die

²⁸ Harold W. Turner, *Religious Innovation in Africa*, Boston 1979: 209.

²⁹ Willem A. Saayman, *Some Reflections on the Development of the Pentecostal Mission Model in South Africa*, in: *Missionalia* 21/1, 1993: 40–56, hier: 43.

„generelle Minimierung der Klerus/Laien-Barriere“ daran, dass „die Betonung auf dem ganzen Körper liegt, da die Pastoren übernatürlich rekrutiert und eingesetzt werden. Weil der Heilige Geist zu allen Gläubigen gleichermaßen spricht, unabhängig von Ausbildung, Schulung oder weltlichen Rängen, kann jedes Mitglied die Aufgabe erfüllen“.³⁰ Diese starke Betonung charismatischer Leitung ist ein Charakteristikum der afrikanischen Pfingstbewegung heute und wird von unausweichlichen Problemen begleitet (insbes. dem Aufkommen diktatorischer Leiter). Aber es bringt Kirchen hervor, die oft gut organisiert sind und in denen die Betonung auf dem Hören des „Wortes Gottes“ in seiner Relevanz für die täglichen Bedürfnisse der Hörer liegt.

Das Auftreten dieser Gemeinden in Europa zeigt, dass der Kirche *ungelöste Fragen* gegenüberstehen, wie die Rolle von „Erfolg“ und „Wohlstand“ in Gottes Ökonomie, die Freude über Gott *und* seine Gaben, einschließlich Heilung und materieller Fürsorge, und die ganzheitliche Dimension der „Erlösung jetzt“. Diese scheinen ein wesentlicher Grund zur Sorge für europäische Beobachter zu sein, aber viele afrikanische Pfingstler sehen finanziellen Erfolg und Wohlstand als Anzeichen göttlichen Segens und als Belohnung für Vertrauen in schwierigen finanziellen Umständen. Doch dieser „Wohlstand“ wird auch als Mittel verstanden, um die Arbeit Gottes voranzubringen und den Bedürftigen freigiebig beizustehen. Die Probleme des „hier und jetzt“, die von diesen neuen pfingstlichen und charismatischen Kirchen behandelt werden, sind Probleme, die immer noch die Kirche als Ganzes herausfordern.³¹ Ein nigerianischer Prediger drückt es folgendermaßen aus:

„Wir leben in eher schwierigen Zeiten; Träume werden beständig am Felsen des Elends zerschlagen. Die Menschen müssen dringend erfahren, dass die Dinge sich bessern werden. ... Wir predigen, dass Wunder immer noch passieren. Gott repariert immer noch zerbrochene Leben. Oft ist das Einzige, das einen Selbstmord verhindert, ein Wort der Hoffnung oder des Trostes. Diese Botschaft der Hoffnung transzendiert Rasse, Kultur, Klasse und Glauben. Jeder braucht Hoff-

³⁰ Byron D. Klaus & Loren O. Triplett, National Leadership in Pentecostal Missions, in: M. A. Dempster, B. D. Klaus, D. Petersen (Hrsg.), *Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective*, Peabody 1991: 225–241, hier: 226.

³¹ Anderson, *African Reformation*: 175–186.

nung. Eine Kirche, die den Menschen eine Hoffnung, Ermutigung und Heilung bringende Botschaft predigt, wird nie Mangel an Besuchern haben.³²

Das bemerkenswerte Wachstum des afrikanischen Christentums mitten in einer unglaublichen ökonomischen, politischen und physischen Not, und der zeitgleiche Mitgliederschwund in den älteren Kirchen Europas deutet an, dass die Strategien der afrikanischen Kirchen untersucht werden sollten. Es könnte etwas geben, das sie richtig tun, und wovon alle Christen in der bleibenden Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums lernen können. Und umgekehrt könnte es etwas geben, das europäische Kirchen versäumten oder nicht richtig taten und das ihren enormen Rückgang ausgelöst hat. Wichtige Fragen bezüglich der Relevanz von Glaube und Tat werden aufgeworfen. Wenn Außenseiter Lehren und Praktiken der Kirchen als kraftlos in Bezug auf ihre täglichen Bedürfnisse empfinden, dann sollten diese angesichts solcher offensichtlichen Defizite nicht einfach mit dem „normalen Betrieb“ fortfahren.

Die Kirche wird als *Gemeinschaft* des Gottesvolkes gesehen, das aus der es umgebenden Welt mit einem deutlichem Auftrag herausgerufen ist. Wie Pfingstler und Charismatiker überall, haben diese Kirchen ein Gefühl für ihre Identität als eine abgesonderte Gemeinschaft, deren primärer Zweck es ist, ihre Sache den Außenstehenden zu vermitteln. Kirche ist für diese Afrikaner die wichtigste Aktivität im Leben und das Christentum wird in allen Situationen zur Anwendung gebracht, ob es darum geht, ein Visum zum Verbleib im Land zu erlangen, eine Anstellung zu finden, Rassismus und Ablehnung zu bewältigen, finanzielle Hilfe aufzuspüren, Rat für Ehe und Familie einzuholen oder Heilung von Krankheiten und anderen Beschwerden, die als Angriff Satans gesehen werden. Kurz, die Kirche wird zur fürsorglichen, therapeutischen Gemeinschaft für afrikanische Migranten, zugleich ein Zufluchtsort vor den Stürmen und Schwierigkeiten eines neuen Lebens und Beratungszentrum für alle möglichen Eventualitäten. Sie dient als ein Werkzeug zur Integration ihrer Mitglieder in die neue, fremde Umgebung und als Puffer gegen lauernernde Gefahren. Die wichtigste Lektion ist sicherlich, dass die europäischen Kirchen, beeinflusst von ihrer individualistischen und säkularen Gesellschaft, das Gespür für therapeutische Gemeinschaft und Geborgenheit verloren

³² Paul Adefarasin, *The Kingdoms of this World*, in: *Wagner/Thompson, Africa*: 144.

haben, das ein so zentrales Merkmal der afrikanischen Christenheit ist. Europäische Christen sind eine gefährdete Art, die dieses wesentliche Merkmal der *koinonia* (Zusammengehörigkeit, Anteilnahme) wiedergewinnen müssen, wenn sie in der Welt Europas im 21. Jahrhundert etwas bewirken wollen. Dies mag in der Tat ein Ausweg aus weiterem Rückgang und möglichem Aussterben sein. Vielleicht sind afrikanische Christen gerade deshalb nach Europa gekommen, eben jetzt und für diese Aufgabe.

Was ist charismatische Theologie? oder: Was muss sich ändern?

Walter J. Hollenweger

Mein Neffe redete während seiner Adoleszenz nie über Theologie mit mir. Er war ein „gläubiger“ junger Mann. Nach seinen Informationen waren Theologieprofessoren per definitionem ungläubig. Er meldete sich als Wycliffe-Missionar und musste daher am Birmingham Bible Institute studieren. Das ist ein Bibelseminar, das über die Examen und seine Lehrer mit der Universität Birmingham verbunden ist. Der Direktor hat bei mir promoviert.¹ Die Absolventen lernen Griechisch und Hebräisch. Sie können einen von der Universität zertifizierten Abschluss machen, einen B. A. oder einen M. A. Ich halte das für ein vernünftiges ökumenisches Modell, das ich den Schweizer und deutschen Universitäten nur empfehlen kann, denn es gibt den zukünftigen Pastoren der verschiedenen Freikirchen und evangelikalen Grüppchen die Möglichkeit, ihren Horizont zu erweitern und ansatzweise eine universitäre Ausbildung zu absolvieren.²

Eines Tages kam der Neffe zu mir und fragte mich: „Bist Du ein charismatischer Professor? Deine Bücher stehen nämlich in der Bibliothek des Bibelseminars. Wir müssen sie lesen. Die Lehrer sagen, Du seiest ein charismatischer Theologe.“ Meine Antwort: „Diese Frage kann ich nicht beantworten. *Meine Studenten* müssen die Antwort geben. Ein charismatischer Theologe ist nach dem Sprachgebrauch des Apostels Paulus nicht einer, der die Inhalte der charismatischen Erweckung behandelt (Zungenrede, Heilungen, Prophetie etc.) sondern einer, der so lehrt, dass die Studenten die kritische Theologie verstehen und als segensreich für ihre zukünftige Tätigkeit

¹ *Richard Massey*, Pentecostal Pioneer. A Biography. Guildford, Surrey 1992.

² Die Universität Heidelberg könnte sich z. B. eine Zusammenarbeit mit dem Bibelseminar Beröa in Erzhausen überlegen. Sie würde in einen bis jetzt von den Universitäten unbearbeiteten Sektor vorstoßen. Es wäre sicher sinnvoll, dass die Dozenten des Bibelseminars in Deutschland promovieren würden und nicht in England oder den USA. Das ist deswegen wichtig, weil hier ein theologischer Nachwuchs auf uns zukommt, dessen Kompetenz wir gerade im Gespräch mit den Immigrantenkirchen gut gebrauchen können.

erfahren. Vernünftige Informationen über Prophetie, Zungenreden und Heilungen können dabei durchaus auch zum Lehrprogramm gehören, wenn es nötig ist.“

Paulus oder Max Weber

Das ist allerdings nicht die geläufige Verwendung des Charismabegriffes. Dieser setzt – bewusst oder unbewusst – bei Max Weber ein. Weber definiert eine charismatische Persönlichkeit als eine, die besondere Führungsgaben besitzt. Auch in der Umgangssprache sind Charismatiker Persönlichkeiten, die außergewöhnliche Gaben haben. Das aber ist nicht der paulinische Charismabegriff.³ Bei Paulus ist Charisma eine natürliche Gabe, die durch den Heiligen Geist in den Dienst des Reiches Gottes gestellt wird; das kann das Almosengeben, die Kybernese, das Ledigsein, das Lehren (1. Kor. 7.7; Röm. 12.6 ff) oder auch das Zungenreden und das Heilen sein. Der landläufige Unterschied zwischen „natürlich“ und „übernatürlich“ wird bei Paulus nicht gemacht. „Übernatürlich“ (hyperphysikos) gibt es in der Bibel nicht. Man versuche doch einmal „übernatürlich“ auf hebräisch zu übersetzen. Paulus verwendet also Charisma – im Gegensatz zu Max Weber – *als Funktions- und nicht als ontologischen Begriff* (übrigens ähnlich wie „geistlich“ und „fleischlich“.⁴

Darum können auch Nichtchristen, ja sogar Atheisten (und gelegentlich sogar ein Esel [4. Mose 22]) Charismatiker sein, denn nach dem überwältigenden Zeugnis der Bibel⁵ haben *alle* Menschen den Heiligen Geist, den spiritus creator, bekommen, nicht nur die Frommen oder die Christen oder die „Charismatiker“. Die Geisteskraft (ruach Jahwe) ist Grund *allen* Lebens. Alle lebenden Menschen sind geistbegabt. Dass nicht alle diesem Geist gehorsam sind, ist unbestritten. Ebenso, dass nicht alle diese Geistbegabung für das Reich Gottes anwenden. Aber das kommt bei Christen und „Charismatikern“ ebenfalls vor.

³ Hans Conzelmann, Charisma, *ThWBNT* 9, 1973: 393–397.

⁴ Ausführlich diskutiert in *Hollenweger, Geist und Materie* (Interkulturelle Theologie; 3), München 1988.

⁵ Daniel Lys, *Rüach. Le souffle dans l’Ancien Testament*, Genf 1972.

Beispiel eines charismatischen Atheisten: Einer meiner Kollegen, ein Neutestamentler (Michael Goulder), hatte seit Jahren Glaubenschwierigkeiten. Da er auch anglikanischer Pfarrer war, bat er seinen Bischof, ihn von seinem Ordinationsgelübde zu entbinden. Er erklärte mir, warum er nicht an Gott glauben könne. Seine Gründe leuchteten mir nicht ein, denn sie stammten aus der Rumpelkammer des englischen Rationalismus.

Er überraschte die Öffentlichkeit damit, dass er im Rundfunk erklärte, er könne nicht mehr an Gott glauben. Man kann sich vorstellen, was dies bei den Christen in Birmingham für eine Verwirrung auslöste. Einige der Evangelikalen, die sich sonst herzlich wenig um die schwarzen Arbeiterpfarrer – die Hörer des ungläubigen Kollegen – gekümmert hatten, gingen zu diesen und warfen ihnen vor: „Und dieser Mensch, der nicht einmal an Gott glaubt (von Bekehrung ist da sowieso keine Spur), dieser Mensch unterrichtet euch Neues Testament!“ – „Wir werden die Sache untersuchen“, antworteten die Schwarzen. Sie baten um eine Zusammenkunft mit ihrem Dozenten und sagten ihm:

„a) Sie haben im Radio gesagt, Sie glaubten nicht an Gott. Das haben wir schon lange gemerkt. Von jetzt an kann es nur noch besser werden mit Ihnen, da Sie öffentlich bekannt haben.

b) Wir wissen, dass der Glaube etwas ist, was wir aus lauter Gnade von Gott bekommen haben. Offensichtlich haben Sie diese Gnade noch nicht erhalten. Sie waren aber immer ein guter Lehrer. Den Glauben kann man sowieso nicht lehren. Aber das Handwerk der neutestamentlichen Exegese verstehen Sie. Darum sehen wir nicht ein, dass Sie als unser Lehrer im Neuen Testament disqualifiziert sein sollen, weil Sie nicht an Gott glauben.

c) Wir werden aber für Sie beten, dass Gott Ihnen den Glauben noch schenkt.“

Und so beteten sie jeweils zu Beginn des Seminars für ihren Professor laut und deutlich. Und er ließ sich dies gefallen, denn er liebte sie. Er sagte mir: „Ihr Glaube ist nicht mein Glaube. Aber er ist authentisch. Es sind meine liebsten Studenten.“⁶

⁶ Mehr zu diesem Thema in *Hollenweger, Der Klapperstorch und die Theologie. Die Krise von Theologie und Kirche als Chance*, Kindhausen, Schweiz 2000.

Wie sieht eine charismatische Theologie aus?

Als Professor in Birmingham hatte ich katholische, anglikanische, methodistische, baptistische, pfingstliche, reformierte und lutherische Doktoranden, vor allem aus der Dritten Welt. Auch meine Kollegen gehörten zu verschiedenen Konfessionen, von Katholiken bis zu den Quäkern.

Ich machte eine wichtige Entdeckung. Ich lernte mehr von meinen Studenten als von irgend jemandem. Am meisten lernte ich von den schwarzen Arbeiterpfarrern in Birmingham. Nach monatelangen Rassenkrawallen ganz in der Nähe meiner Wohnung ging ich zum Rektor und zum Polizeikommandanten von Birmingham und sagte: „Solange wir keine schwarzen Lehrer, Beamte und Polizisten haben, solange können wir die Rassenkrawalle nicht eindämmen. Es gibt in unserer Stadt 200.000 schwarze Menschen aus der Karibik und aus Afrika. Glauben Sie denn, dass unter den 200.000 kein einziger sei, der (oder die) das Zeug zum Studium hätte?“ – „Nein“ antworteten die beiden. – „Darum“, fuhr ich fort, „müssen wir sie an die Universität einladen. Wir müssen ihnen ein wissenschaftliches Rüstzeug geben. Anfangen müssen wir mit der Theologie, denn die schwarzen Arbeiterpfarrer haben mich darum gebeten.“ – „Sie haben meine volle Unterstützung“, sagte der Rektor, „nur Geld kann ich Ihnen keines geben.“ (Anstelle des gewünschten Lektors für schwarze Theologie wurde ein Spezialist für Kriminalgraphologie angestellt. Es geht immer gleich idiotisch zu. Statt die Verbrechen im Vorfeld zu verhindern, wird auf Repression gesetzt.)

So blieb mir nichts anderes übrig, als das Geld überall zusammenzubetteln. Es gelang, mit Hilfe vieler Freunde und einer deutschen Doktorandin ein Institut für die schwarzen Arbeiterpfarrer einzurichten, das „Centre for Black and White Christian Partnership“.⁷

Aber da begannen erst die Schwierigkeiten. Ich dozierte, wie ich das eben gelernt hatte, sicher nicht langweilig, aber monologisch und in

⁷ Über die schwarzen Arbeiterkirchen in England siehe *Roswith Gerloff*, *A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in Britain and Its Transatlantic Cultural and Theological Interaction*, 2 Bde. Frankfurt/Main 1992, Vgl. auch die von Gerloff zusammengestellte Sondernummer der „International Review of Mission“ zu den europäischen Immigrantkirchen 89, 1999: 354; 273-510). Die von mir eingenommene Haltung ist das Gegenteil von vielen sog. Wissenschaftlern, die sagen: „Mich interessieren weder die Studenten noch die Kirche“.

Begriffssprache. Die Studenten schliefen ein, denn sie hatten ja den ganzen Tag als Busfahrer oder Eisenbahnschaffner gearbeitet. Am Abend waren sie müde. Ich fragte sie: „Ihr wollt doch die Examen bestehen. Wie kann ich euch unterrichten, wenn ihr schlaft?“ – „So wie Sie uns unterrichten“ antworteten sie, „können wir nichts verstehen. *Nur was wir gesungen, gespielt und getanzt haben, haben wir verstanden.*“

„Na gut, dann tanzen und singen wir halt. Aber ich weiß nicht, wie man kritische Theologie in Tanz, Spiel und Musik verwandelt.“ – „Aber wir wissen es“. – Und so geschah es. Mit Hilfe von Spezialisten aus der Theater- und Musikabteilung und einer universitären Choreographin begannen wir. Ich lieferte die Sachinformation, die Arbeiterpfarrer und die Kollegen aus Tanz, Musik und Drama halfen mir, die Theologie anschaulich auf die Bühne zu stellen. Unnötig zu sagen, dass von dieser Stunde an die schwarzen Arbeiterpfarrer gute, zum Teil ausgezeichnete Examen schrieben.

Das Instrument zur Durchführung war ein Programm des „Extra-Mural Departments“, der Volkshochschule, die aber engstens mit der theologischen Abteilung zusammenarbeitete, die auch die Examen organisierte, die Zertifikate ausstellte und die geeigneten Studenten zum Weiterstudium im Hinblick auf einen BA, MA oder gar einen PhD einlud. Das war allerdings ein zweischneidiges Schwert. Einige der schwarzen Studenten fanden Gefallen am akademischen Betrieb und ließen sich als „lecturer for black theology“ in den „normalen“ Studienbetrieb einbauen.

Es geschah also das Gleiche wie mit der „Theologie der Befreiung“. Die Inhalte dieser Theologie wurden aus ihrem schwarzen und mündlichen Kontext gelöst und für das akademische System präpariert. Das Resultat war, dass „die zu Befreienden“, die schwarzen Christen, ihre eigene Theologie nicht mehr erkennen noch verstehen konnten. Wenn man „schwarze, mündliche Theologie“ auf ihre schriftlichen Inhalte reduziert, dünnt man sie aus und entfremdet sie von ihren Erfindern.

Mit anderen Worten – und das gilt für alle Theologie, nicht nur für die schwarze, mündliche – wenn ich kritische Theologie so doziere, dass sie den „frommen Studenten“ Angst macht, dann lehnen sie sie ab. Die Methoden der Vermittlung kritischer Theologie müssen Gegenstand unserer kritischen Überlegungen werden.

Mit der vollen Integrierung in die universitäre Theologie verschwanden das Gebet – für schwarze Studenten war es undenkbar *über* Gott zu reden, ohne *mit ihm* zu reden –, die gemeinsamen Gottesdienste, das gemeinsame Essen und der Bezug zu den schwarzen Kirchen. Einige Beamte der Universität waren sehr froh über diese Entwicklung, denn das „Centre“ war eine Herausforderung für die universitäre Pädagogik, die zwar die Theorien führender Pädagogen wie Paolo Freire und anderer diskutierte und im Examen abfragte, aber diese in ihrer eigenen Praxis nicht umsetzte. Das war nicht vorgesehen.

Immerhin war das „Centre for Black and White Partnership“ 20 Jahre lang ein akademischer und darüber hinaus ein gesellschaftspolitischer Erfolg. Der Polizeikommandant kommandierte einen Polizeioffizier und einen Polizisten zum Theologiestudium ab, denn, so sagte er: „Man kann ohne Kenntnis der Religion keine anständige Polizeiarbeit in dieser Stadt verrichten.“

Ich lud den Polizeikommandanten (in Uniform) an die Diplomfeier der schwarzen Pfarrer ein und stellte ihn den Diplomanden vor. Er war ein kluger Mann und wusste, dass ihm die Schwarzen nicht trauten: „Was habt ihr gegen mich?“ fragte er sie. Ihre Antwort: „Wir haben gegen Sie, dass Sie unsere Jugendgruppen verhaften, wenn sie auf der Straße Lärm machen. Dann kommen sie mit den Zuhältern und Drogendealern ins Gefängnis. Ihre Gefängnisse sind eigentliche Verbrechenerschulen.“ – „Das tut mir leid“, antwortete der Polizeikommandant, „aber ich kann Ihre Jugendgruppe nicht von den übrigen schwarzen Kriminellen unterscheiden.“ – „Aber *wir* können es“, antworteten die Schwarzen. Darauf bat der Polizeichef die Schwarzen, ihm zu helfen: „Wenn ich das nächsten Mal wieder 50 oder 100 schwarze Radaubröder im Gefängnis habe, lasse ich Sie kommen“. Und so geschah es. Die Gemeindeleiter bezeichneten ihre Jugendgruppe. Diese wurde augenblicklich freigelassen.

Übrig blieben ein halbes Dutzend Berufsverbrecher, die nun etwas genauer untersucht wurden. Dabei kam heraus, dass sie mit dem Motorrad von Manchester kamen, die schwarze Bevölkerung zu Krawallen und Radau animierten, dann in der Masse der Schwarzen untertauchten, in deren Schutz sie ihre Verbrechen begingen. Sie wurden vor Gericht gestellt und abgeurteilt. Die Krawalle hörten fast von einem Tag auf den andern auf.

Die Funktion der Immigrationskirchen für uns

Unterdessen gibt es in allen größeren Städten Europas zahlreiche Immigrantenkirchen. Viele Immigranten sind Christen und formieren sich als Gemeinden in Paris, Zürich, Basel, Genf, Lausanne, Amsterdam, Berlin, Düsseldorf und anderswo. In Paris gibt es 400 afrikanische Gemeinden. Die im Gefolge entstehende „Umkehrmission“ ist bis jetzt allerdings von den Universitäten und den Kirchenleitungen kaum zur Kenntnis genommen worden.

Die Trennung zwischen gelebter Spiritualität und kritischer Theologie ist ein Verlust für die Universität. Deswegen ist die Präsenz dieser Immigrationskirchen in unseren Universitäten und in unserer Gesellschaft wichtig. Sie könnten sich als Rückgrat für das Überleben des europäischen Christentums erweisen. Der Dialog mit diesen Kirchen ist auch für unsere Glaubwürdigkeit wichtig. Wir haben sie schließlich als Partner bezeichnet, solange sie in Afrika oder Lateinamerika blieben. Und jetzt sollen sie nur noch als Asylanten behandelt werden?

Anfänge für einen Dialog bietet das Ausbildungsprogramm für afrikanische Gemeindeleiter an der Universität Hamburg. Es gibt schon längst Brücken zwischen dem manchmal naiven mündlichen Christentum und unserer theologischen Wissenschaft. Eine dieser Brücken ist *die Formgeschichte Rudolf Bultmanns*. Als ich meinen schwarzen Studenten die Bultmann'sche Formgeschichte erklärte, fragten sie mich verwundert: „Wer hat das erfunden? Wer kann so genau *unsere* Weise des Theologisierens beschreiben? Wer weiß, dass wir nicht in Begriffen und Argumenten Theologie betreiben, sondern in Gleichnissen, Sprichwörtern und Heilungsgeschichten? Das muss ein sehr kluger Mann gewesen sein.“ – „Das war er“, antwortete ich. „Er hieß Rudolf Bultmann. Aber er glaubte, einen rein historischen Prozess zu beschreiben. Von euch wusste er nichts. Er wusste nicht einmal, dass es euch gibt.“ Da waren sie noch verwunderter. „Wie kann man so klug und so dumm sein?“ fragten sie mich.

Das ist *die Tragödie unserer theologischen Wissenschaft*. Sie hat Werkzeuge entwickelt, die sich bestens zum Verständnis des heutigen Mehrheits-Christentums (darunter auch die Immigrantenkirchen) eignen. Aber sie hat diese Werkzeuge in die Historie eingesperrt. Sie ist nicht in der Lage, diese zum Verständnis des Drittweltchristentums, zum Dialog mit dem Mehrheitschristentum der Welt einzusetzen.

Das ist heute doch bekannt: Die zahlenmäßige Überlegenheit des katholischen und evangelischen *westlichen* Christentums ist dahingeschmolzen. Worauf fußt dann unser Anspruch auf theologische Führerschaft? Etwa auf unsere Schriftgemäßheit? Aber ist unser Christentum schriftgemäß mit seiner Bürokratie, seinen allegorischen Abschwächungen und Verharmlosungen der neutestamentlichen Heilungsberichte, seinem kapitalistischen Synkretismus, seiner verbeamteten Pfarrerschaft, seiner verschrifteten Begriffstheologie, seiner Vernachlässigung der religiösen Erfahrung?

Das Dogma des Säkularismus

Der Grund für diese missliche Lage liegt wahrscheinlich darin, dass wir uns dem Dogma des Säkularismus unterworfen haben. Wir übersehen, dass das ein relativ unwichtiges lokales Problem einer kleinen Halbinsel ist (schon in den USA stimmt das Dogma vom Säkularismus nicht mehr; man denke an die Vermischung von Religion und Empire-Building in der Politik von George Bush).

Was Europa betrifft, so kenne ich keine Wissenschaft, die für das Verstehen des mündlichen Mehrheitschristentums so prädestiniert wäre wie die kritische Theologie, vor allem die Formgeschichte, die die biblischen Texte *vor* ihrer schriftlichen Fixierung untersucht. Aber wir Theologen merken gar nicht, was uns da für ein Schatz geschenkt wird.

Wir Theologen wissen viel über die altbabylonische Religion und ihre Rezeption, beziehungsweise ihre Ablehnung im biblischen Kanon (H. H. Schmid, Claus Westermann).

Aber wir wissen fast nichts über ähnliche Prozesse bei den 30 (andere sprechen von 100) Millionen Christen in China. Wir können genauestens Auskunft geben über die Gnosis in Kolossäa (Joh. Lähnemann), wissen aber nichts über die Gnosis im Weißen Haus. Wir wissen nichts über die Aladura-Kirchen in Deutschland und Nigeria, über die unabhängigen Kirchen in Indien. Deren Synkretismus ist vergleichbar mit vielen in der Bibel dokumentierten Prozessen. Wir Theologen kennen den Unterschied zwischen Luther und Melancthon (Gerhard Ebeling), nicht aber zwischen den *Assembléias de Deus* und der *Congregação Cristã no Brasil* in Brasilien und Deutschland.

Wir können Auskunft geben über die soziale Herkunft der ersten Christen (W. A. Meeks, H. Conzelmann, E. Lohse), wissen aber kaum etwas über die soziale Zusammensetzung der Migrationskirchen. Wir kennen die Funktion von Heilungswundern und Teufelaustreibungen bei den ersten Christen (Gerd Theißen), aber zu den heutigen Themen von Heilung durch Gebet, Exorzismus oder gar Sombifikationen begnügen wir uns mit dem Geschwätz der Fernseh-Journalisten. Wir reden von Ökumene mit der Anglikanischen Kirche, wissen aber praktisch nichts über die Church of England, in der über die Hälfte der Pfarrer keinen Lohn bezieht, und die jüngst einen schwarzen Flüchtling zum Bischof von Birmingham ernannt hat. Man stelle sich das einmal in Hannover, München oder Berlin vor! Das ist gelebte Ökumene. Dieser Bischof – von der Ausbildung her ein Jurist – bewegt die Stadt Birmingham. Er besucht die Schulen, aber auch die Börsianer und Geschäftsleute von Birmingham. Sein Argument: „Wenn Birmingham eine Stadt der Gang-Kriege, des Verbrechens, des Drogenhandels wird, können Sie bald aufhören mit Ihren Geschäften. In dieser Stadt, in der die Engländer eine Minderheit sind, braucht es die Zusammenarbeit aller Religionen und Rassen; die Polizei allein kann das Verbrechen und die Armut nicht bekämpfen.“ – Müssen wir in Deutschland und in der Schweiz auf Zustände wie in Birmingham und auf einen schwarzen Bischof warten, bis Kirche und Theologie ihren müden Rumpf erheben und sich bewegen?⁸

Ich bin der Meinung, die Gesellschaft dürfe von uns Theologen mehr als theologische Archäologie erwarten. Auf Grund unserer gediegenen historischen Bildung müssen wir in der Lage sein, mehr als das zu bieten, was „man“ schon weiß. Wir können auch heutige religiöse Erfahrungen einordnen und deuten.

Weil das zu wenig getan wird, scheint mir, dass die theologischen Fakultäten den Ast absägen, auf dem sie sitzen. Wegen ihrer Unfähigkeit, ihr Wissen zum Verständnis der heute gelebten christlichen Religion einzusetzen, werden wir mehr und mehr zu einem Orchideenfach. In Holland werden bereits die Hälfte aller theologischen Fakultäten geschlossen. Gleiches droht der Schweiz und Deutschland, wenn wir nicht erwachen. Was wäre, wenn meine Birminghamer Erfahrungen auf die theologische Ausbildung im deutschsprachigen Raum übersetzt würden?

⁸ Felicia Webb, Passion Player, in: *Telegraph Magazine* 17.4.04: 39–43.

Dialogisch lehren und lernen

Die weißen Studenten wurden nämlich auf die Neuerungen in unseren Lehrveranstaltungen aufmerksam und fragten: „Warum haben’s die Schwarzen so lustig, und wir werden immer noch auf die alte Weise unterrichtet?“ Ich versuchte es darum auch mit den weißen Studenten, später auch an den Universitäten von Hamburg, Bern⁹, Basel, Freiburg¹⁰, am Deutschen Evangelischen Kirchentag, in vielen Gemeinden¹¹ und auch an Hochschulen der USA.¹²

Die Situation unserer Volkskirchen ist besorgniserregend. In 25 Jahren werden die Hälfte der deutschen (und Schweizer) Kirchengebäude in Moscheen, Cafés, Museen oder Parkhäuser verwandelt werden. Wenn wir Glück haben, werden sie von den (afrikanischen, lateinamerikanischen, koreanischen) Immigrantenkirchen gekauft werden.

Woher weiß ich das? Ich weiß das, weil ich beobachte, was in Holland, England, aber auch in Deutschland und in der Schweiz passiert. Während der 18 Jahre, in denen ich in England wohnte, mussten die englischen Kirchen zahlreiche Kirchengebäude verkaufen. Mir sind keine Gründe bekannt, warum das in der Schweiz oder in Deutschland nicht auch passieren sollte.

Der Präsident der Basler Kirche sagte kürzlich: „Die Kirche in Basel kommt mir vor wie eine Badewanne, in der der Stöpsel gezogen wurde.“ In zehn Jahren haben die evangelische und die katholische Kirche in Basel 2/3 ihrer Mitglieder und 2/3 ihrer Finanzen verloren. In Genf muss die evangelische Kirche zum ersten Mal seit der Refor-

⁹ Bericht von *Ralf Luginland*, Vorsicht Baustelle. Betreten auf eigene Gefahr, Kindhausen, Schweiz.

¹⁰ Bei der Interpretation des Spieles „Wagnis des Glaubens“ spielte eine Studentin den Hilfsbischof Lukas im Purpurornat mit Bischofsstab und Bischofsmütze vor den versammelten Studenten, vielen Priestern und Dozenten der katholischen Universität Freiburg (Schweiz). „Ich habe Hebräisch, Latein und Griechisch gelernt, wie alle andern Bischöfe. Trotzdem zweifelt man daran, dass ich Bischöfin sein könne. Ich bin es aber“, stellte sie zur Einführung fest.

¹¹ Siehe die vielen theologischen Theaterstücke, wie das „Requiem für Bonhoeffer“, die „Hommage an Maria von Wedemayer“, „Hiob im Kreuzfeuer der Religionen“ etc. Zum Ganzen vgl. auch *Lynne Price*, *Theology Out of Place. A Theological Biography of Walter J. Hollenweger*, London 2002.

¹² *Estella Korthaus*, Sprechende Bilder. Wie die Bibel in Kopf und Herz dringt, in: *Ev. Kommentare* 28/7, 1995: 404–411.

mation Pfarrer entlassen. Im Kanton Waadt, wo die Kirche eine reine Staatskirche ist, werden einschneidende Sparmaßnahmen durchgeführt. Ähnliches wird aus allen Teilen der Schweiz gemeldet.

Unsere Kirchenleitungen begegnen dem Problem mit den üblichen Flickschustereien. Aber mit administrativen Maßnahmen kann das Problem nicht gelöst werden. Spirituelle und theologische Probleme können nicht auf Verwaltungsebene angegangen werden. Einige ganz kluge Oberkirchenräte holen sich Rat bei McKinsey. Was für ein Witz! Nachdem McKinsey und seine neoliberalen Jünger die Swissair, ABB, Opel und andere Firmen kaputt beraten haben, sind sie in der Wirtschaft diskreditiert. Statt sich am Bekenntnis des Reformierten Weltbundes vom 30.07.–12.08.04 in Accra gegen die rücksichtslose Ausplünderung von Menschen und Natur durch das „Empire“ zu orientieren,¹³ fällt den Kirchen nichts Gescheiteres ein, als mit den ausbeuterischen Wölfen zu heulen. Nun beschäftigen die Kirchen die McKinsey-Leute für teures Geld.

Nein, mit Zusammenlegungen von Gemeinden und dergleichen lässt sich das Problem nicht lösen. In wenigen Jahren ist das Sparprogramm ausgereizt, sind die letzten Angestellten in die Wüste geschickt worden. Dann geht es an die Substanz. Und da lassen uns die theologischen Fakultäten und die Kirchenbürokratien im Stich.

Was ist die Alternative? Die Alternative ist nicht die Freikirche, denn diese hat die gleichen Probleme in Europa wie die Volkskirchen. Die Alternative ist die Absage an die Konsumkirche und der Aufbau einer volkskirchlichen Beteiligungskirche vor allem auf dem Gebiet des Gebets für die Kranken und auf dem Gebiet der Evangelisation.

Das Gebet für die Kranken (und sonst der Fürbitte Bedürftigen) ist nicht in erster Linie Aufgabe der Amtspersonen. Es ist in erster Linie ein Charisma der Laien, vor allem der in therapeutischen Berufen tätigen Frauen. Diese verstehen davon mehr als die Pfarrer. So erleben die Menschen die Kirche als heilende Gemeinschaft.

¹³ Das Bekenntnis des Reformierten Weltbundes vom 30. Juli bis 13. August 2004. Mit Empire wird die „Pax Americana“, die „American Global Leadership“ etc. gemeint. Zur Mission an der Finanzwelt vgl. *Hollenweger*, Mut zur Mission, in: *Zeitschrift für Mission* 28, 2002: 32–44, dort besonders die Ausführungen über die „Zachäus Mission“. Vgl. auch *Walter J. Hollenweger*, *Estella F. Korthaus*, Nympha und Onesimus zwischen Geld, Geist und Glück, Kindhausen, Schweiz.

Charismatische Theologie und Evangelisation

Eine Kirche, die nicht missionarisch ist, kann nur mit Subventionen überleben. Da diese aber in Zukunft rapide abnehmen werden, müssen wir uns etwas anderes einfallen lassen. Die charismatische Theologie geht nicht von der Prämisse aus, dass der Mensch grundverdorben sei, sondern sie fußt auf einer breiten, biblischen Tradition, die in allen Menschen den *spiritus creator* am Werk sieht.

Geistbegabt sind auch Menschen, die eine andere Theologie als ich vertreten, inkl. die Nichtchristen. Charismatische Theologie ist neugierig. Sie will herausfinden, welche spezielle Gabe der mir gegenüber stehende Mensch von Gott empfangen hat.

Gegen die Evangelisation wendet man ein, wir lebten in einem säkularen Zeitalter und die Menschen lehnten die Evangelisation ab. Das stimmt, sofern man unter Evangelisation einen sogenannten Evangelisations-Kreuzzug (was für ein Wort!) versteht, in dessen Verlauf ein Berufsevangelist die Menschen religiös indoktrinieren will. Das lehnen sie ab, und dies obschon das 21. Jahrhundert weltweit das Jahrhundert des Christentums ist (nicht des Islam). Wir erleben heute die weltweit größte Erweckung, die es je gab. Aber wir nehmen sie nicht zur Kenntnis.¹⁴

In vielen Gesprächen entdeckte ich ein großes Bedürfnis nach Religiosität, nicht aber nach Kirche. Ich gebe zum Beispiel Kurse für Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind oder sich zumindest von ihr fernhalten, damit sie entdecken, auf welchen Schatz sie verzichten. Dass die Menschen evangeliumsfeindlich sind, ist eine Ausrede des kirchlichen Beamtenapparates. Aber sie sind – aus welchen Gründen auch immer – den Kirchen gegenüber äußerst zurückhaltend bis feindlich eingestellt. In vielen Fällen geht diese Feindschaft auf unseren hochgepriesenen und teuren Konfirmandenunterricht zurück. Die Kirche ist die einzige mir bekannte Institution, die gezielt und mit großem personellen und finanziellen Aufwand ihre zukünftige Kundenschaft gegen ihr eigenes Produkt, das Evangelium, immunisiert. Sie legt das schwierigste Unterrichtsfach, die christliche Tradition, in das dafür ungünstigste Alter – ein Vorgehen, für das es nicht die geringste

¹⁴ Die Statistiken bei *David B. Barrett*, *World Christian Encyclopedia*, Oxford 1988, ²2002.

biblische Grundlage gibt. Im Gegensatz dazu vernachlässigt dieselbe Kirche die Erwachsenenkatechese sträflich.

Das theologische Theater als Evangelisation

Eine der Möglichkeiten eines erwachsenengerechten Unterrichts ist das theologische Theater. Es entdeckt durch das Probehandeln des Theaters die unterschiedlichen Gaben der Menschen. Jesus hat nämlich seinen Jüngern kein religiöses Unterhaltungsprogramm, kein schnittiges Freizeitprogramm angeboten. Er hat überhaupt keinen religiösen Konsum angeboten, sondern er hat sie in die Mitarbeit im Reiche Gottes berufen. Diesem Vorbild entspricht das theologische Theater.

Die Kirchen haben einen großen kulturellen und theologischen Schatz in ihre bürokratische Routine eingesperrt. Das ändert sich durch eine kompetente Erwachsenenbildung, wie sie das theologische Theater anbietet. Die zu Evangelisierenden werden aktiv eingebunden. Es geht hier nicht um Konsum, sondern um Mitarbeit, so wie es uns Jesus vormachte. Das erste Publikum dieses Theaters sind nicht die eventuell zu einer Vorstellung eingeladenen Zuschauer, sondern die Darsteller, Sängerinnen, Tänzerinnen, Instrumentalisten, Organisatorinnen, Techniker etc. Sie arbeiten mehrere Tage, manchmal über mehrere Monate an der Gestaltung eines Theaterstückes. Die Teilnehmenden gewinnen Einblicke in grundlegende christliche und biblische Traditionen, eingeschlossen die kritische Auslegung der Bibel, in sich selber und ihre Beziehungen zu anderen Menschen und zu Gott.

Mit diesem Konzept kann man neugierige Junioren und betuchte Senioren zum Mitmachen gewinnen, auch solche, die mit der Kirche nichts am Hut haben. Den meisten Menschen in unserer Kultur ist es nämlich furchtbar langweilig. Aktive Gestaltung ist das beste Gegenmittel gegen Langeweile. Die Finanzen sollten kein Problem darstellen. Was Freude macht und spannend ist, darf ruhig etwas kosten. Zudem verschleudert die Kirche viel Geld für unnötige Routine (zum Beispiel die „Tigerbändigungs-Übungen“, genannt Konfirmandenunterricht). Sie könnte ja gelegentlich einmal Geld für eine effektive Evangelisation für Erwachsene ausgeben.

Wichtig ist die professionelle Leitung: Regie, Choreographie, Bühnenbild, Werbung und musikalische Gestaltung müssen in die Hände von Fachleuten gelegt werden. Das ist keinesfalls Aufgabe des kirchlichen Personals.¹⁵ Hingegen soll ein Theologe, eine Theologin das Projekt begleiten, die im Theater verborgenen theologischen und menschlichen Optionen mit den Teilnehmern entdecken und zur Diskussion stellen. Je besser er (oder sie) in den historischen und exegetischen Disziplinen zu Hause ist, desto kompetenter wird die Auskunft ausfallen, wenn zum Beispiel der Streit zwischen Paulus und Petrus auf der Bühne dargestellt wird (Petrus – der Pontifex), oder wenn im gleichen Stück jeder nach seiner Melodie und in seinen Worten beschreibt, was er für die Mitte des Evangeliums hält.

Die Mitte

Text: Walter J. Hollenweger
Musik: nach einem Motiv von Schostakowitsch;
Walter J. Hollenweger / Simon M. Jenny

Die Mit - te des E - van - ge - li - ums ist das Kreuz, das Kreuz.

Die Mit - te des E - van - ge - li - ums ist, dass Je - sus Kran - ke - heilt.

Die Mit - te des E - van - ge - li - ums ist Je - sus - der Pro - phet der Ge - walt - lo - sig - keit.

Die Mit - te des E - van - ge - li - ums ist Je - sus, der Di - a - kon.

Die Mit - te des E - van - ge - li - ums sind die Gleich - nis - se des Rei - ches Got - tes.

Die Mit - te des E - van - ge - li - ums ist die Ver - ge - bung durch sein Blut.

1. Durchgang: jede Stimme einzeln.
2. Durchgang: alle Frauenstimmen gemeinsam.
3. Durchgang: alle Stimmen gemeinsam (die Disharmonien betonen!)

¹⁵ Ausführlicher in *Walter J. Hollenweger, Das Kirchenjahr inszenieren. Alternative Zugänge zur theologischen Wahrhaftigkeit: Predigten – Oratorien – Mysterienspiele*, Stuttgart 2002: 201–233 (zum Stichwort Inszenieren).

So entdecken die Menschen, dass das Neue Testament – ganz zu schweigen vom Alten Testament – nicht nur *eine* Mitte, nicht nur *eine* Theologie enthält, sondern mehrere. Dann verstehen sie auch, warum es mehrere Konfessionen gibt und geben muss, warum selbst in *einer* Kirche mehrere Theologien nebeneinander stehen. Das war in neutestamentlicher Zeit nicht anders. Dieses Nebeneinander von verschiedenen theologischen Aufrissen (dem matthäischen, dem johanneischen, dem paulinischen, dem judenchristlichen, dem heidenchristlichen, demjenigen der Apokalypse etc.) in ein und derselben Kirche ist das Geschenk des Neuen Testaments an uns. Dieser theologische Pluralismus – der keineswegs identisch ist mit Beliebigkeit – kann durch das theologische Theater besser verstanden werden als durch Predigten und Vorträge, weil das Theater vom Konflikt, von den Beziehungen zwischen den Menschen und der Frage nach der Transzendenz lebt – genau wie die Bibel.

Dabei ist wichtig: Nicht nur das, was ein Stück aussagt, ist Evangelium, sondern auch, wie es entsteht. Menschen mit unterschiedlichen Kompetenzen sind in die Verantwortung einzubinden. Zusammenarbeit und Konfliktlösung in der Planung, in der Werbung der Mitwirkenden und erst recht in der Probenarbeit sind bereits eine an der Bibel orientierte charismatische Einübung in den Umgang mit Menschen, Macht, Zeit, Geld und Begabungen.

Wer sich auf die hier skizzierte Herausforderung einlässt, wird feststellen, dass dadurch erstaunlicherweise die Predigt aufgewertet wird. Denn wer am theologischen Theater mitgewirkt hat, wird nachher die Predigten in der Kirche offener aufnehmen: kritisch, dankbar oder beides zusammen.

Damit man sich eine Vorstellung von diesem faszinierenden evangelistischen Prozess machen kann, wähle ich aus den vielen Erfahrungen ein paar aus. Zum Beispiel spielte in dem Stück *Petrus – der Pontifex* ein junger Mann Jesus, der – wie das leider üblich ist – seit der Konfirmation kein einziges Mal mehr in der Kirche gewesen war. Er war von seiner Freundin eingeladen worden, die die Beleuchtung bediente (und hatte seinerseits Freunde zu den Vorstellungen eingeladen). Er war so fasziniert von der Person dieses Jesus, dass er sich eine Bibel kaufte, um diesen Jesus näher kennen zu lernen. Auch spielte er die Rolle – trotz oder vielleicht wegen seines modernen Piercings, seinen langen schwarzen Haaren – absolut überzeugend.

Sobald er auf der Bühne stand – und bevor er ein Wort sagte – herrschte eine elektrisierende Stille in der vollbesetzten Kirche. Die Leute hielten den Atem an, als er die Schwiegermutter des Petrus salbte, als er die Armen selig pries, als er die ihn berührende blutflüssige Frau aufrichtete, als er behauptete, die Tochter des Jairus sei nicht tot gewesen, sondern habe nur geschlafen. Nachdem er einer Jüngerin und dem Petrus die Füße gewaschen hatte – konzentriert und mit so vielen Pausen, als habe er die ganze Ewigkeit zur Verfügung – sanken seine interpretierenden Worte in die Herzen der Zuschauer: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben ...“

Während der Probenarbeiten fand auch ein Pfarrerseminar statt. Die Pfarrer prüften den jungen Mann auf seine theologischen Kenntnisse. Sie fanden heraus, dass er „nur“ Jesus kannte und keine Ahnung von Christologie hatte. Zwar hatte er den üblichen Konfirmandenunterricht besucht, aber es war nichts hängen geblieben. Die Pfarrer fragten ihn, ob er glaube, dass Jesus der Sohn Gottes, der Christus etc. sei. Der junge Mann antwortete: „Da muss ich zuerst Jesus fragen.“

Bei einer Aufführung dieses Stückes beim Bodensee-Kirchentag in Lindau protestierte ein Oberkirchenrat (kein Theologe). Er glaube nicht, dass Petrus von Paulus beschimpft worden sei, und er könne sich überhaupt nicht vorstellen, dass Petrus und Paulus gestritten hätten, ebenso sei es unwahrscheinlich, dass Paulus sich nicht für den irdischen Jesus, das „Unser Vater“, die Bergpredigt und die Gleichnisse interessiert habe. Er musste sich aber von einem Darsteller korrigieren lassen, der gelernt hatte, dass genau das im Neuen Testament steht. Der Oberkirchenrat glaubte auch nicht, dass Krankenheilungen zur Zeit der ersten Christen vorgekommen seien. Dies stehe zwar in der Bibel, konzidierte er, aber es handle sich dabei offenbar um Dinge, die symbolisch zu verstehen seien.

Er musste sich aber sagen lassen, dass Heilungen durch Gebet auch heute noch vorkommen. Sogenannte Spontanheilungen werden selbst von der Medizin beobachtet. Es gibt viele Dinge, die tatsächlich passieren, auch wenn wir sie (noch) nicht erklären können. Diese Einsicht zu vermitteln, gehört ebenfalls zum Inhalt einer wissenschaftlichen Theologie.

Ob die Leute, die an solchen Bibelstudien via Theater teilgenommen haben, später auch am so genannten normalen Gemeindeleben teilnehmen, hängt von der Qualität der Gemeinde ab. Vielleicht müssen

sich Pfarrer und Gemeinden ändern, um diese „neuen Christen“ willkommen heißen zu können. Sie werden sicher auf weitere Aufgaben ansprechbar sein. Ob sie aber in einer „Konsumgemeinde“ (oder als Handlanger des Pfarrers) glücklich werden, ist eher zu bezweifeln. Vielleicht werden sich viele Leute nur auf Zeit für eine Gemeinde engagieren. Dies zu respektieren, gehört zu unserem dialogischen Dienst.

Was muss geschehen, damit die Universitätstheologie überlebt?

Aufgabe und Überlebenschance der Universitätstheologie ist die Entfaltung der von Gott gegebenen Gaben, einschließlich der Reflexion darüber.

Sie muss ihre skandalöse, völlig unwissenschaftliche Ignoranz in Bezug auf das heutige Christentum überwinden, und dies in allen Hauptfächern, also zum Beispiel auch in der Exegese und in der Systematischen Theologie. Wenn die Dozenten das nicht selber schaffen, dann ist bei Neubesetzungen darauf zu achten, dass kompetente Leute gewählt werden.

Aufgabe des Universitätsdozenten ist im nachgutenbergischen Zeitalter nicht die Stoffvermittlung, sondern die Motivation, die Überblicksvermittlung, die sachliche und persönliche Vernetzung von Personen und Disziplinen. Beispiele aus der Praxis im „Klapperstorch“.¹⁶

Die dilettantische Didaktik unserer theologischen Fakultäten muss durch eine interaktive Erwachsenenbildung ersetzt werden, die didaktisch auf der Höhe der Zeit ist. Der Verweis, dass die anderen Fakultäten auch nicht besser seien, ist – wenn er denn stimmt – eine faule Ausrede. Warum soll die Theologie nicht in der interaktiven Didaktik den übrigen Fakultäten vorangehen? Könnte das nicht ihr Charisma per definitionem sein?

Sie muss ihre kritischen Einsichten dorthin vermitteln können, wo sie wichtiger sind als das tägliche Brot, zum Beispiel zu den sogenannten „gläubigen Kreisen“, zu den Immigrantenkirchen, in die Geschäfts- und Bankenwelt.

¹⁶ Hollenweger, Klapperstorch.

Verzeichnis der Autorin und Autoren

Afe Adogame, Lecturer in World Christianity, University of Edinburgh.

Allan Anderson, Professor of Global Pentecostal Studies, University of Birmingham.

Michael Bergunder, Professor für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft, Universität Heidelberg.

Jörg Haustein, Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Abteilung für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft, Universität Heidelberg.

Walter Hollenweger, Professor Emeritus of Mission, University of Birmingham, jetzt Krattigen, Schweiz.

Werner Kahl, Privatdozent für Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche, Universität Frankfurt am Main und Studienleiter an der Missionsakademie, Universität Hamburg.

Evangelos Karagiannis, Oberassistent am Ethnologischen Seminar, Universität Zürich.

Cornelis van der Laan, Professor of Pentecostal Studies, Vrije Universiteit Amsterdam und President of Azusa Theological Seminary (Vrije Universiteit), Amsterdam.

Claudia Währisch-Oblau, Beauftragte für Christen und Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in der Region Deutschland der Vereinten Evangelischen Mission, Wuppertal.