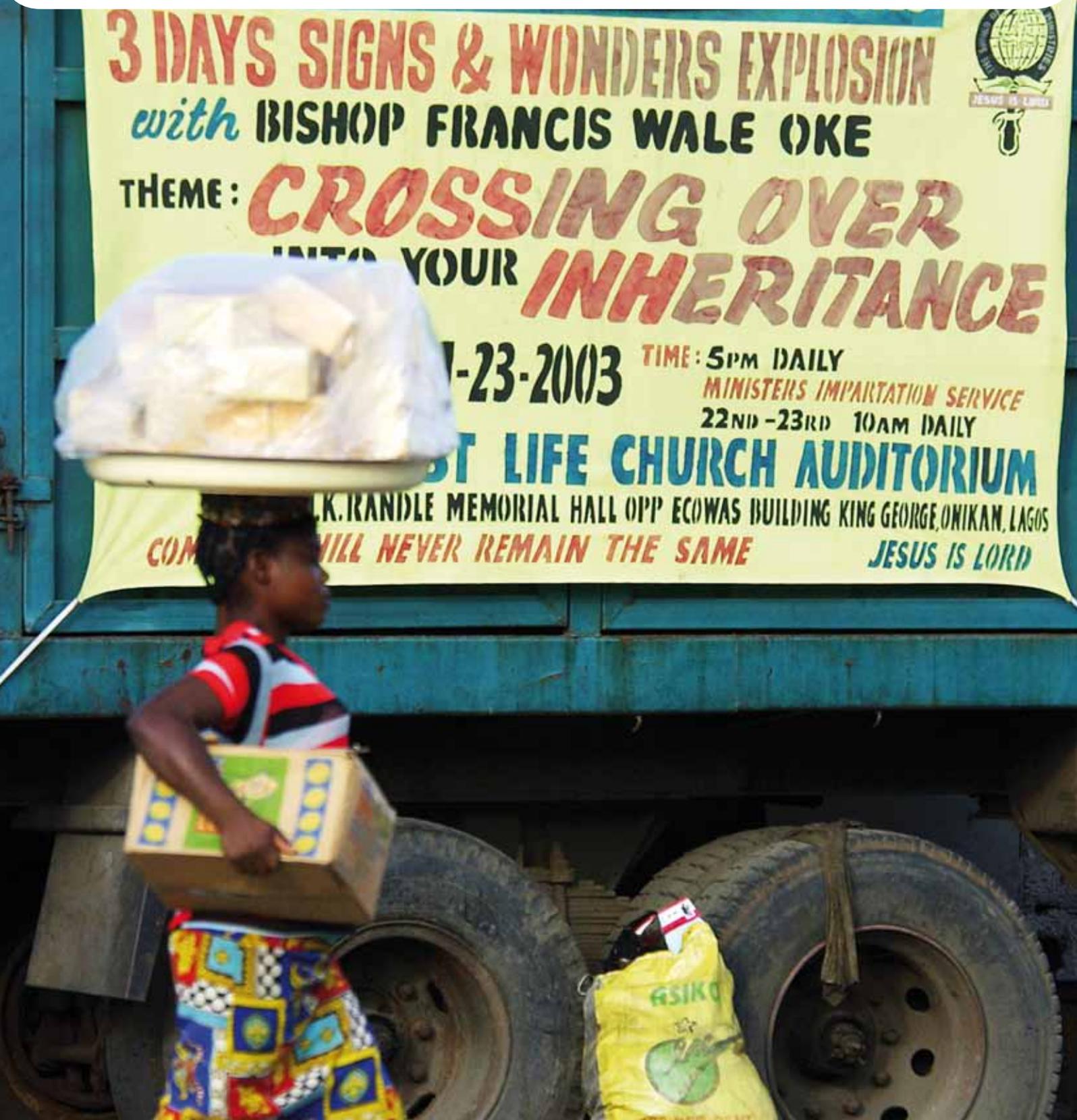


Lesebuch zum Jahresbericht 2010/2011

Populär und prosperierend

Zur pfingstkirchlich-charismatischen Dynamik in Afrika



Inhalt

- Freddy Dutz/Owe Boersma
5 **Zum Geleit**
- Klaus Schäfer
7 **Mission im Kontext charismatischer und pentekostaler Bewegungen**
- Moritz Fischer
19 **„Wie ein Drachen gegen den Wind fliegen“**
- J. Kwabena Asamoah-Gyadu
25 **Ausgerüstet mit Kraft**
- Berhanu Ofgaa
34 **Charismatische Spiritualität und Mission in Äthiopien**
- Owe Boersma
38 **Herrnhuter Brüdergemeine und Charismatisierung**
- Werner Kahl
40 **Ökumenisches Lernen vor Ort angesichts des Migrationschristentums – Problemanzeige**
- Anna Quaas
43 **Vergleich zweier afrikanischer Pfingstkirchen**
- Andrea Fröchtling
49 **Durchkreuzte Pneumatologie in den Theologien nach Gewalterfahrung**
- Stefan Ritter/Christoph Schneider-Yattara
54 **Die charismatischen Bewegungen in Äthiopien**
- Fidon Mwombeki
57 **Die „Theologie des Segens“ im missionarischen Predigen**
- Claudia Währisch-Oblau
63 **Spiritual Warfare: Geistlicher Kampf gegen böse Mächte**
- Cyril Fayose
70 **Ein Zusammenstoß religiöser Bewegungen in Sambia**
- Ulrich Schöntube
73 **Ululation oder Die charismatische Bewegung in Sambia**
- 75 **Autorinnen und Autoren**

Herausgeber: EMW | Evangelisches Missionswerk in Deutschland e.V. | Normannenweg 17-21 | 20537 Hamburg
Tel. (040) 254 56-148 | Fax -448 | service@emw-d.de | www.emw-d.de
Redaktion: Owe Boersma, Freddy Dutz (EMW, verantwortl.)
Titel: Werbung für eine Großevangelisation in Lagos/Nigeria (getty images/Jacob Silberberg)
Layout: Birgit Regge
Druck: MHD Druck + Service, Hermannsburg

Hamburg, April 2012

Die Publikationen des EMW können unter der o.a. Adresse kostenlos bezogen werden, Spenden zur Deckung der Herstellungskosten sind willkommen:
Spendenkonto des EMW Nr. 400 300 bei der EDG Kiel (BLZ 210 602 36)

Zum Geleit

Überrascht von den vielen und ausführlichen Stellungnahmen aus den Mitgliedsorganisationen des EMW, entschlossen sich die Herausgeber des Jahresberichts 2010/2011 dazu, die eingereichten Texte, die keine Aufnahme in den jährlichen Bericht gefunden hatten, in eine EMW-Dokumentation aufzunehmen.

So entstand eine Sammlung von Aufsätzen, die zeigt, wie wichtig das Thema und wie drängend die sich daraus ergebenden Probleme für Kirchen und Missionsorganisationen sind. Nicht nur verschiedene Aspekte von charismatischen und pfingstlicher Theologie und Frömmigkeit werden beschrieben, sondern wie traditionelle und neue Kirchen – vor allem in Afrika – mit diesen Phänomenen umgehen.

Der vorliegende Aufsatz von Dr. Klaus Schäfer wurde bereits vor einigen Jahren erstmals veröffentlicht, doch hat er an Aktualität nicht verloren. Er beschreibt die Entwicklung der charismatischen und pentekostalen Bewegung im protestantischen und katholischen Umfeld und zitiert: „Modernisierung und Kulturwandel in der Gegenwart führen also nicht unausweichlich zur religiösen Austrocknung, sondern im Gegenteil zur neuen Suche nach den Ursprüngen und den Quellen der Identität, nach neuen Formen der Gemeinschaft und nach orientierenden Werten.“

Dr. Moritz Fischer analysiert als „Außensteher“ einzelne Hauptmotive der Pfingstbewegung. Er behandelt ihre Organisations- und Verbreitungsformen mithilfe des Konzepts der Soziologie der Bewegung. Danach wendet er sich den differenzierten Äußerungen über den Heiligen Geist im Lukanischen Werk und bei Paulus zu. Er beschreibt drei- bzw. zweistufige Heilswege, in welchen Zungengebet, Zeichen, Rede im Heiligen Geist, und Rede in fremden Sprachen jeweils eingeordnet werden. „Zentral ist jeweils die Erfahrung ..., dass der Geist einen befreit ... indem er einen gefangen nimmt.“ Wie sich dies äußert, wird an zehn „Geistesgaben“ illustriert. Im Dialog mit den Pfingstlern gehe es darum, zu wagen, „einen Drachen gegen den Wind fliegen zu lassen“ (Geisteserfahrung), aber dennoch die Drachenschnur (Bezug auf Christus und auf die Heilige Schrift) festzuhalten.

Prof. Dr. J. Kwabena Asamoah-Gyadu sieht die Pfingstbewegung als Möglichkeit, dass sich traditionelle Kirchen erneuern und zu ihrer Berufung zurückkehren: „Die Kirche ist bevollmächtigt zu lebendigem Zeugnis im Leben der Gemeinschaft, zu inspirierter Verkündigung und zu ihren vielfachen Diensten im Geist.“ Weil in der institutionalisierten Pfingstbewegung theologische Laiinnen und

Laien Ämter bekleiden, bekommt deren Engagement in der Gemeinde eine Gewichtung, wie sie die meisten protestantischen Mainline-Kirchen kaum und katholische Kirchen überhaupt nicht kennen. Damit erklärt er auch den großen Zustrom zu den pentekostalen Kirchen: Gelangweilt von „un-lebendigen“ Gottesdiensten und von der aktiven Beteiligung in Gottesdiensten ausgeschlossen, schließen sich in Westafrika viele Christinnen und Christen Pfingstkirchen an.

Ähnliches berichtet Dr. Berhanu Ofgaa aus Äthiopien. Dort seien es besonders junge Leute, die sich den charismatischen Gemeinden innerhalb der lutherischen Mekane-Yesus-Kirche (EECMY) anschließen. Als Generalsekretär der EECMY begrüßt er dies: „Die charismatischen Bewegung in der heutigen Zeit ist die Wiedergewinnung der geistlichen Erfahrungen der frühen Christenheit.“ Weil sich die EECMY dieser Strömung geöffnet hat, sei sie eine wachsende Kirche, meint er.

Völlig anders stellt sich die Situation der Herrnhuter Brüdergemeine dar: In fast allen Regionen der Kirche haben sich charismatische Gruppen von der Kirche abgespalten. Dr. Owe Boersma berichtet von den Spannungen, Verletzungen und dem Unfrieden, die sich aus den Entwicklungen ergeben hat und formuliert: „Das Haus brennt.“

Während in den Partnerkirchen deutscher Gemeinden die Auseinandersetzung mit charismatischen und pfingstlichen Phänomenen gang und gäbe ist, scheinen sich Gemeinden hierzulande damit wenig zu beschäftigen. Prof. Dr. Werner Kahl hat beobachtet, dass der Kontakt zu Migrationsgemeinden erste Berührungspunkte liefert, vor allem dann, wenn deutsche Gemeinden ihre Räume den Neubürgerinnen und -bürgern überlassen. Auch wenn vielerorts vollmundig von „ökumenischen Lernen“ die Rede sei, glaubt Kahl nicht, dass Frömmigkeitsformen und spirituelle Erfahrungen übernommen werden können. Trotzdem sieht er in der lokalen Ökumene eine Chance: „Einheimische Kirchen und Migrationsgemeinden stehen vor der Aufgabe, sich gemeinsam auf den Weg zu machen und zusammen zu wachsen.“ Ökumenisches Lernen beschreibt er „im Sinne eines Dazulernens ... unter der Zielvorgabe des gemeinsamen Erlernens von Strategien christlich angemessener Verhaltensweisen angesichts der veränderten Situation von Kirche und Gesellschaft im gegenwärtigen Deutschland.“

Für diese Form des Lernens können auch die Erkenntnisse eine Rolle spielen, die Dr. Anna Quaas in ihrer vergleichenden Doktorarbeit über zwei afrikanische Pfingstkir-

chen, die mittlerweile in vielen Ländern, auch in Europa, „Niederlassungen“ gegründet haben. In der vorliegenden Kurz-Zusammenfassung ihrer Arbeit beschreibt sie auch, wie – trotz Sprachschwierigkeiten – Mitglieder dieser Kirchen nach Deutschland kommen, um in dem Land, das sie „als spirituell defizitär“ erleben, zu missionieren.

Geradezu traumatische Erfahrungen machten afrikanischen Pfingstler, als sie in Südafrika Asyl suchten, aber von der einheimischen Bevölkerung vertrieben wurden. Ihr Glaube, in dessen Mittelpunkt der Lobpreis Gottes Herrlichkeit stand, wurde auf eine harte Bewährungsprobe gestellt. Der triumphalistische „Gewinner“-Glaube, dessen Hoffnung auf das Handeln des Heiligen Geistes beruhte, wandelte sich und erlebte den leidenden Christus als Rettung aus größter Not. Nach durchlittener Gewalterfahrung waren dem „Kreuz Flügel gewachsen“, berichtet Dr. Andrea Fröchtling, nachdem sie mit den Betroffenen gearbeitet hatte.

Durch das Erstarken des charismatischen Flügels innerhalb der Mekane-Yesus-Kirche ergaben sich für die nicht-charismatischen lutherischen Partnerkirchen viele Fragen. Trotzdem will die äthiopische Kirche an den Beziehungen festhalten, die auch von den Autoren, den Pastoren Stefan Ritter und Christoph Schneider-Yattara, Mitarbeiter des Evang.-Luth. Missionswerkes in Niedersachsen (ELM) befürwortet werden.

Einer der Kritikpunkte, den vor allem deutsche protestantische Kirchen gegen die neuen Pfingstkirchen vorbringen, ist das „Wohlfahrtsevangelium“, das – in unterschiedlicher Ausprägung – von vielen gepredigt wird. Dr. Fidon Mwombeki betrachtet diese Phänomene, indem er unterschiedliche Aspekte einer (lutherischen) „Theologie des Kreuzes“ und einer „Theologie der Herrlichkeit“ diskutiert. In seinem Aufsatz propagiert der Generalsekretär der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) eine „Theologie der Gnade“, die „den Schlüssel für einen ausgewogenen Ansatz missionarischer Verkündigung liefern könnte.“

Einen weiteren Gesichtspunkt pfingstlicher Theologie rückt Dr. Claudia Währisch-Oblau in den Blick. Christsein wird von vielen Pfingstlern als Kriegszustand beschrieben, in dem Christen im permanenten Kampf mit dem personifizierten Bösen stehen, das es zu bezwingen

gilt. Dieser „Diskurs über geistliche Kampfführung findet vor allem im Bereich populärer Kultur statt, er wird über Traktate und geistliche Literatur ebenso verbreitet wie z. B. durch Romane oder über Filme in Afrika, Asien und den USA.“ Die Gewissheit, dass eine nicht-irdische Geisterwelt Ansprüche an die Lebenden stellt, findet eine weite Verbreitung und bildet sich in verschiedenen Kulturen ab. Doch die „alten“ Missionare unterdrückten diese Einstellungen, konnten sie aber nicht zum Verschwinden bringen.

Deshalb wundert es Dr. Cyril Fayose nicht, dass in vielerlei Hinsicht „der Spalt zwischen europäischer und afrikanischer Kultur“ bis heute nicht geschlossen werden konnte. Obwohl „lange nach dem Abzug der Missionare die einheimische Führerschaft der Kirche die meisten Bräuche der Missionare, wenn nicht sogar alle, beibehielten“, habe es in der Evangelisch-Presbyterianischen Kirche in Ghana immer Bemühungen gegeben, dass das Christentum sich inkulturiere. Zwar sieht der Autor diesen Prozess nicht als abgeschlossen, aber auf einem guten Wege, der sich auch damit belegen lasse, dass es der Kirche z.B. gelungen ist, in der Musik einen authentischen Ausdruck afrikanischer Spiritualität zu finden.

Dies hat Dr. Ulrich Schöntube als junger Vikar während eines Besuchs in Afrika erlebt. Mit Hilfe einheimischer Erklärung kam er zu dem Schluss, dass die Zulassung afrikanischer Musikelemente alleine noch kein Heilmittel gegen Abspaltungstendenzen charismatischer Mitglieder in traditionellen Kirchen ist. In der United Church of Zambia (UCZ) entschied man sich dafür die neu-charismatischen Gläubigen im Gemeindeleben dadurch verstärkt einzubinden, dass man ihnen Verantwortung übertragen hat.

In dieser Dokumentation lassen sich eine Reihe von weiteren Themen ausmachen, die nur am Rande gestreift werden konnten. Dazu gehört auch der Umgang mit der Bibel, deren Interpretationshöhe und die Hermeneutik der Heiligen Schrift. Im Verständnis, dass im Rahmen partnerschaftlicher Beziehungen zwischen Kirchen, kirchlichen und missionarischen Organisationen diese Gesichtspunkte neu und vor allem ehrlich beleuchtet werden müssen, wird sich das EMW in seinem Jahresbericht diesem Themenbereich 2011/2012 widmen.

Mission im Kontext charismatischer und pentekostaler Bewegungen

Es ist inzwischen eine allgemein bekannte und auch akzeptierte – wenn auch bestimmt nicht immer wohlwollend akzeptierte – Tatsache, dass die Pfingstkirchen und die charismatische Bewegung zu den am meisten und schnellsten wachsenden Bewegungen unserer Zeit – vielleicht sogar der Kirchengeschichte – gehören. Und es ist auch eine Tatsache, dass die Pfingstbewegung die etablierten Kirchen – die katholische und die evangelischen gleichermaßen – vor große Herausforderungen stellen. Diese Herausforderungen wurden uns schon von den Medien vorgehalten, wie es etwa in einem Artikel in der Wochenzeitung DIE ZEIT vom 12. April 2006 geschah, wo im Kontext eines wohlwollenden Artikels über Papst Benedikt XVI gefragt wurde, ob dieser „erzabendländische Theologe“ denn in der Lage sei, „eine Weltkirche“ zu führen, „deren Wachstums- und Kampfzonen vielfach weit weg von Rom, in Lateinamerika, Afrika und Asien,“ liegen. „Ist das auch ein Papst für die Armen, für die Missionare, für den Wettbewerb mit den aggressiven protestantischen Freikirchen, die in den Favelas von Rio auf Seelenfang gehen?“, heißt es hier.

Und selbst in meiner täglichen Arbeit in der Leitung eines evangelischen Missionswerkes kommen mir immer wieder Nachrichten auf den Tisch, aus denen hervorgeht, dass die pentekostale Bewegung eine große Herausforderung für die Mission darstellt. So schrieb ein Bischof der lutherischen Kirche in Tansania, dass er dringend einen Missionar für die Jugendarbeit in Mbeya City benötige. Und im Reisebericht unserer Lateinamerika-Referentin las ich, dass die Auseinandersetzungen mit der charismatischen Bewegung viele Mitglieder der lutherischen Kirche in Brasilien außerordentlich stark in Anspruch nehmen. Um eine Spaltung der Kirche zu verhindern, war es nötig, neben der theologischen Hochschule in Sao Leopoldo zwei weitere Ausbildungsstätten einzurichten, die eher einer evangelikalen und pentekostalen Richtung innerhalb der Kirche folgen.

Angesichts dieser Situation ist es deshalb durchaus angemessen, wenn die Deutsche Bischofskonferenz in ihrem Dokument „Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Welt-

kirche“ aus dem Jahre 2004 im Zusammenhang mit der Skizzierung der „Konturen der Gegenwart“, mit denen die Mission der Kirche sich auseinander setzen muss, auch die enthusiastischen und charismatischen Frömmigkeitsbewegungen explizit erwähnt:

„Weltweit bestimmt nicht religiöser Niedergang die Zukunft, sondern das Wiederaufleben des Religiösen in allen möglichen Facetten. Im Bereich des Christentums verzeichnen enthusiastische und charismatische Frömmigkeitsformen das größte Wachstum. Sie sind oft eine Antwort auf soziale Not, aber auch auf die spirituelle Leere konsumistischer Gesellschaften. Ähnliches gilt für neue religiöse Bewegungen, die außerhalb oder mit Versatzstücken des Christentums auf allen Kontinenten entstehen und von denen sich einige auch in Europa verbreiten.“

Modernisierung und Kulturwandel in der Gegenwart führen also nicht unausweichlich zur religiösen Austrocknung, sondern im Gegenteil zur neuen Suche nach den Ursprüngen und den Quellen der Identität, nach neuen Formen der Gemeinschaft und nach orientierenden Werten. Alle Missionsbemühungen der Kirche müssen daher das neue religiöse Umfeld berücksichtigen. Wenn wir in dieser Situation die Freiheit und die Wahrheit des Evangeliums bezeugen wollen, dann bedarf es eines gut ausgeprägten geistlichen Unterscheidungsvermögens und eines klaren Profils, das in Anknüpfung und Widerspruch unmissverständlich die Katholizität unseres Glaubens zur Geltung bringt.“¹

Fragt man aber genauer danach, was man sich unter den pentekostalen und charismatischen Bewegungen genauer vorzustellen und wie man sie zu interpretieren hat, so betritt man ein Feld sehr unterschiedlicher Wahrnehmungen und Urteile, in dem es nicht ganz leicht ist, sich zu orientieren. Schon eine genauere Definition ist nicht ganz einfach, und zu jeder These, die man zur Interpretation dieses Phänomens und zur Beschreibung des Profils dieser Bewegung – oder Bewegungen, um genauer zu sein – aufstellt, könnte man sofort eine andere, alternative oder widersprechende These aufstellen. Die Forschung über die Pfingstbewegung und der Dialog mit ihr ist zwar in den letzten Jahren ein gutes Stück weitergekommen², doch

stehen wir m. E. immer noch am Anfang einer sachlich-nüchternen Auseinandersetzung, die auch die sehr lebhaft inner-pentekostale Diskussion wahrnimmt, und erst Recht noch ganz am Beginn eines vertrauensvollen theologischen Gespräches, bei dem sich alle Seiten in gleicher Weise einbringen können.

Ich möchte in diesem Beitrag im wesentlichen nur zwei Dinge tun. Ich möchte zum einen eine knappe, oft nur zu Stichworten neigende Übersicht über das theologische Profil der Pfingstbewegung geben, wobei ich insbesondere die missionstheologischen Aspekte herauszuarbeiten versuche. Und ich möchte dann zweitens einen kleinen, nur ausschnitt- und beispielhaften Einblick in einige Gesprächskontexte mit Pfingstlern geben, die mir verheißungsvoll für das weitere Gespräch und die m. E. notwendige Verständigung im Blick auf eine ökumenisch verantwortete Mission zu sein scheinen.

1. Zum Profil der Pfingstbewegung und ihre Mission

1.1. Zur Geschichte der Pfingstbewegung

Es ist heute weithin üblich geworden, im Blick auf die Geschichte und die Typologie der Pfingstbewegung von drei Wellen zu sprechen, in denen sich die Pfingstbewegung und die charismatische Erneuerungsbewegung entwickelt und dabei auch ihr Profil verändert hat.

1. Am Anfang steht die Entstehung der sog. klassischen Pfingstbewegung, die man insbesondere auf die Erweckung in der Azusa-Street-Mission zurückführt, in der zwischen 1906-1909 der afro-amerikanische Pastor W. Seymour eine hervorragende Rolle spielte. Aus diesen Anfängen in Nordamerika sind dann die großen, konfessionell geprägten Pfingstkirchen wie etwa die Assemblies of God hervorgegangen, in denen die klassische Pfingsttheologie mit der Betonung der Geisttaufe und der Geistesgaben – insbesondere der Glossalalie – fest verwurzelt ist.
2. Ein zweiter Strang, davon zu unterscheidender Strang, stellt die sog. charismatische Bewegung dar, die von manchen auch – m. E. zu Unrecht – als neopfungstliche Bewegung bezeichnet wird. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie eine charismatisch geprägte Erneuerungsbewegung innerhalb der traditionellen Großkirchen darstellt. Begonnen hat diese Bewegung in den 1960er Jahren in der Episcopal Church in den USA, doch sind davon auch bald alle anderen Großkirchen wie etwa die Lutheraner, die römisch-katholische Kirche, die Anglikaner, Methodisten und Baptisten usw. erfasst worden. Hier spielt zwar auch eine pfingstliche Erfahrung der Erneuerung durch das Wirken des Heiligen Geistes eine Rolle, doch bleibt diese Bewe-

gung in ihrer theologischen Lehrorientierung grundsätzlich an den dogmatischen Traditionen ihrer jeweiligen Kirche orientiert.

3. Von einer sog. „dritten Welle des Heiligen Geistes“ begann man dann seit den späten 1970er Jahren zu sprechen. Einflussreich war hier unter anderem die von dem kalifornischen Pastor John Wimber gegründete und inspirierte Vineyard-Bewegung, in der man theoretische und praktische Konzepte von „power evangelism“, „power healing“ und „power encounter“ mit gesteigerten exorzistischePraktiken im sog. Befreiungsdienst und in der geistlichen Kampfführung entwickelte und verbreitete. Zu nennen ist hier auch Peter Wagner, der den Begriff der „dritten Welle“ prägte und im Rückgriff auf evangelikale theologische Konzepte und die Lehren der sog. „Church Growth-Bewegung“ aus den U.S.A. ein missionarisches Konzept einer „Evangelisation in der Kraft des Geistes“ entwickelte, in der besondere Betonung auf Zeichen und Wunder gelegt wurde. Die großen Heilungsevangelisationskampagnen eines T. L. Osborn³, Reinhard Bonnke⁴ oder – in Indien – D. G. Dinakaran gehören in diesen Kontext ebenso wie die weitreichende Pluralisierung der pentekostalen Bewegung, die erst jetzt richtig einsetzt. Im Blick auf diese „dritte Welle“ kann man auch von der neo-pentekostalen Bewegung sprechen, die heute das Bild der pentekostalen Bewegung weithin bestimmt.

Man wird diese – wie gesagt heute gängige – Kategorisierung durchaus als eine erste Annäherung benutzen können. Doch sei hier wenigstens erwähnt, dass eine genauere Betrachtung hier noch sehr viel weiter differenzieren müsste. So ist etwa in jüngerer Zeit öfter darauf aufmerksam gemacht worden, dass diese Betrachtungsweise sehr stark euro- oder amerika-zentrisch geprägt ist und kaum wahrnimmt, dass Formen einer spezifisch pentekostalen Frömmigkeit in anderen Teilen der Welt schon im 19. Jahrhundert aufgetreten sind.⁵ Außerdem lässt diese Beschreibung einige andere Kirchen außen vor, die man auch in einem weiteren Sinne als „Geistkirchen“ beschreiben kann und die manche Forscher durchaus der pentekostalen Bewegung zurechnen, obwohl sie m. E. zu Recht deutlich zu unterscheiden sind von den spezifisch pentekostalen Kirchen. Schließlich sagt diese historische Kategorisierung auch noch nichts über die Wurzeln der Pfingstbewegung aus, die an dieser Stelle aber nicht weiter verfolgt werden können.⁶

1.2. Zum Profil der Pfingstbewegung und ihres Missionsverständnisses

Wichtiger als diese historischen Fragen ist mir, im Folgenden ein Bild von den wesentlichen Überzeugungen und Haltungen der Pfingstbewegung zu geben. Versucht

werden soll deshalb, in aller Begrenztheit den Phänotyp der Pfingstbewegungen zu konstruieren. Dabei kommt es nicht auf eine umfassende Darstellung der Glaubensinhalte der Pfingstbewegung an, sondern eher auf eine Skizze derjenigen Überzeugungen und Strategien, die für das Missionsverständnis der Pfingstbewegung von besonderem Interesse sind. Ich nenne acht Aspekte.

1. Geist und Geisterfahrung

Als ein allererstes Element wird man im Blick auf eine Erfassung des charakteristisch pentekostalen Gestalt des Christlichen die Betonung der realen Erfahrung des heiligen Geistes zu nennen haben, deren besondere Rolle den Pfingstkirchen ja auch ihren Namen gegeben hat. Vielleicht kann man verschiedene Typen des Verständnisses von Kirche und Glaube unterscheiden – etwa den katholischen Typus, mit der Betonung auf die apostolische Verfassung und der sakramentalen Aneignung des Heils, den protestantischen Typus mit der Akzentuierung der apostolischen Botschaft als dem entscheidenden Kriterium, den orthodoxen Typus mit der Herausstellung der Rolle des eucharistischen Lobpreises, und schließlich den pentekostalen Typus, der sich an der realen Erfahrung des Heiligen Geistes orientiert.⁷

Allerdings ist die Art, wie die reale Erfahrung des Geistes konkret verstanden und in einem *ordo salutis* sowohl erfahrungsmäßig als auch terminologisch erfasst wird, auch innerhalb der Pfingstbewegung sehr unterschiedlich. In der klassischen Pfingstbewegung stand die Geisttaufe im Vordergrund als ein drittes Stadium nach der Bekehrung oder Wiedergeburt und der Heiligung. Als Kennzeichen der Geistbegabung und damit oft auch des wahren Christseins galt oftmals die Zeugenrede, doch wird dies in seiner früheren Einseitigkeit von der Pfingstbewegung heute kaum noch so vertreten. Charakteristisch für die Pfingstbewegung und auch für die charismatische Bewegung ist und bleibt aber ein stark emotional Orientierung des Verständnisses der Geisterfahrung, während auf den kognitiven Dimensionen wenig Wert gelegt wird. So zeigt sich die Geisterfahrung im anbetenden Lobpreis Gottes, wie es etwa im Sprachengebet zum Ausdruck kommt, im Aufheben der Hände zum Himmel, in fröhlich-enthusiastischen oder auch hingebungsvoll-stillen Gesängen und bei einzelnen Menschen in dem Gefühl eines positiven Durchdrungenseins, einer emotionalen, geistlich interpretierten Erhebung des Menschen.

Interessant zu notieren ist vielleicht an dieser Stelle noch der heute oft von Pfingstlern selbst gemachte Hinweis darauf, dass die Pfingstkirchen eigentlich gar keine richtige Pneumatologie ausgebildet haben, sondern eher an einer Pneumatopraxis orientiert sind, die ihrer theologischen Reflexion und ihrem missionarischen Handeln eine sehr pragmatische Ausrichtung geben. Über den Heiligen Geist, so könnte man sagen, reflektiert man nicht, sondern der Geist erweist sich in Krafttaten, die zu einer Veränderung und Verwandlung der Individuen und der menschlichen Beziehungen führen.⁸

2. Zeichen, Wunder und Heilungen

Aber die Erfahrung des Geistes ist nicht nur im emotionalen Bereich – sozusagen als innere Erfahrung – zu verstehen, sondern charakteristisch für die pfingstliche Frömmigkeit und Theologie ist auch die Rede von der Kraft des Heiligen Geistes. Sie knüpft biblisch an die Aufforderungen Jesu an, auch Dämonen auszutreiben und Kranke zu heilen und findet ihre Andockstellen daneben in Aussagen, wie sie sich auch in den Briefen des Apostels Paulus finden.

Spielen diese Momente von Heilungen, Exorzismen, Krafttaten, Beweisen für die Kraft des Geistes auch in der pfingstlichen Frömmigkeit allgemein eine sehr große Rolle, so finden sie doch eine besondere Manifestation in den z. T. großen Evangelisations- und Heilungskampagnen großer pentekostaler Prediger, die schon erwähnt worden sind. Gehören solche Prediger mit ihren Kampagnen auch durchaus zum Erscheinungsbild des Pentekostalismus – sie haben eine große Reichweite, auch dadurch, dass ihre Kampagnen und Predigten z. T. im Fernsehen übertragen werden –, so sind sie doch nicht unbedingt für das gesamte breite Spektrum der pentekostalen und charismatischen Bewegung repräsentativ. Das Gebet für die Kranken und die Bitte von Heilung findet im Kontext der pentekostalen Kirchen oft durchaus eher im Stillen statt, beim Besuch der Kranken oder auch in den regulären Gottesdiensten, die nicht immer als Inszenierungen von Heilungen nach Art großer Fernsehshows ablaufen. W. Hollenweger, der in seiner Untersuchung über das Charismatisch-pfingstlerische Christentum stark auf die inner-pentekostalen Diskussionen eingeht, hat sogar die Meinung vertreten, dass die großen Heilungsevangelisten auch innerhalb der Pfingstbewegung außerordentlich umstritten sind und kritisch gesehen werden.⁹ Sehr viel repräsentativer sind seiner Ansicht nach die pentekostalen Gemeindeliturgien für Kranke und Gesunde. Und man wird hinzufügen müssen, dass auch eine Alternative zwischen medizinischer Behandlung und Heilung durch das Gebet oder durch den Glauben von den meisten Pentekostalen heute nicht mehr wirklich gesehen wird.

Trotz dieser möglichen Differenzierungen wird man allerdings festhalten müssen, dass die Dimension von Heilung und der Demonstration der Kraft des Geistes in Zeichen und Wundern eine der fundamentalen Grundüberzeugungen der Pfingstbewegung darstellen.

3. Der Geist als Zeichen der Endzeit und das Ende der Welt

Im Anfang des 20. Jahrhundert konstatierte Ernst Troeltsch im Blick auf die zeitgenössische Kirche und Theologie: „Das eschatologische Büro ist meist geschlossen.“¹⁰ In den Pfingstkirchen hat sich aber die Eschatologie auf unüberhörbare Weise zurückgemeldet. Dabei ist allerdings gleich festzuhalten, dass die Eschatologie gleich in mehrfacher Weise zum Zuge gebracht wird. Einerseits erscheint nämlich die Erfahrung des Geistes, die in der Pfingstbewegung gemacht wird, selbst als ein Zeichen für

die Endzeit. Dies führt zur Erwartung endzeitlicher Massenerweckungen, wie sie nach Anschauung der Pfingstler in Erweckungsbewegungen Platz zu greifen scheint. In ekstatischen Geisterfahrten wird nicht nur die Rückkehr in urchristliche Verhältnisse gesehen, sondern auch ein Zeichen endzeitlichen göttlichen Erweckungshandelns. Die rasante Ausbreitung pentekostaler Frömmigkeit deutet man als Hinweis darauf, dass Gott seinen Geist nun über alles Fleisch ausgießen wird (Joel 3,1ff.). Diese Erwartung einer massenhaften Erweckungsbewegung, die sich wie Feuer auf der Erde ausbreitet, führt pentekostale Prediger dann auch zu großangelegten Missionsanstrengungen, von denen man sich – wie Reinhard Bonnke es genannt hat – eine „endzeitliche Seelenernte“ erhofft.

Ist die Geisterfahrt somit als Zeichen für die Endzeit begriffen, wird für die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi für die pentekostale Bewegung zu einem beherrschenden Thema. Dabei wird die bald erwartete Wiederkunft Christi zu einem entscheidenden Antrieb für die Mission der Kirche. Darüber hinaus muss man zum Verständnis der eschatologischen Kontuierung pentekostaler Verkündigung aber auch die der deutschen theologischen Diskussion außerordentlich fremde Unterscheidung zwischen Post- und Praemillenianismus berücksichtigen, die in der amerikanischen Diskussion bis heute virulent war und ist. Die entscheidende Frage, die mit dieser Begriffsunterscheidung thematisiert ist, lautet: Ist das 1000jährige Reich, von dem der jüdisch-apokalyptische Menschensohn- und Messiasglaube und auch die Apokalypse des Johannes spricht, vor dem Kommen Jesu Christi oder erst nach dem Kommen Jesu zu erwarten. Ereignet sich die Wiederkunft Christi erst, nachdem es auf Erden bereits die Erfahrung des 1000jährigen Reiches gegeben hat, ist für die Zukunft mit einer Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen zu rechnen, die dann im 1000jährigen Reich Platz greift. Wird aber das 1000jährige Reich erst nach der Wiederkunft Christi anbrechen, so ist für die unmittelbare Zukunft vor der bald sich ereignenden Wiederkunft Christi eigentlich nur eine Zunahme von Chaos, Abfall von Gott, Glaubenslosigkeit, Kriegen und Krisen – also eine Zuspitzung der „apokalyptischen Wehen“ zu erwarten.

Die meisten pentekostalen Repräsentanten heute sind Prämilleniasten, d. h. sie erwarten für die unmittelbare Zukunft und die innerweltliche Entwicklung nichts wirklich Positives mehr. Die Welt läuft auf eine Krise zu, die erst durch die Ankunft Christi beendet werden kann. Nach dieser Anschauung ist die Welt und die Menschheit dann eigentlich unrettbar verloren; es kann in der Mission der Kirche deshalb eigentlich nicht um eine Besserung der Lebensbedingungen oder den Einsatz von Gerechtigkeit gehen, sondern eigentlich nur noch darum, Menschen in dieser Endzeit zu retten und sie als apokalyptische Endzeitgemeinde auf die Wiederkunft Christi vorzubereiten.

Der weltflüchtige und individualistische Ton, den man in pentekostaler Frömmigkeit immer wieder findet, hat

in dieser prämillenianistischen Grundhaltung ihre tiefe Wurzel. Und auch das in manchen Gestalten pentekostaler Verkündigung zu findende Interesse an der Deutung der „Zeichen der Zeit“, am Lesen der Geschichte als unmittelbare auf die Wiederkunft Christi hinführende Situation hat hier ihre letzte Begründung. Der sog. Dispensationalismus – d. h. die Aufgliederung der Geschichte der Welt in eine Abfolge von bestimmten Heilsabschnitten – Dispensationen, von der Schöpfung bis hin zur apokalyptischen Entzeitkrise, der Wiederkunft Christi und dem Angriff des 1000jährigen Reiches – ist beinahe die pentekostale „Normaleschatologie“.

4. Dämonologie und dualistisches Weltbild

Eine Konsequenz dieser eschatologischen Anschauungen ist ein dualistisches Weltbild, das die Welt als den Schauplatz eines Kampfes zwischen Gott und dem Satan und seinem Gefolge sieht. Die Welt erscheint als ein Kraftfeld, das von Dämonen besetzt ist, die mit der Macht Gottes, d. h. in der Kraft des Heiligen Geistes von hier vertrieben werden müssen. Die mit dieser Anschauung verbundene Dämonologie und die damit verbundene Konzeptualisierung der Mission als ein „geistlicher Krieg“ (*spiritual warfare*) ist charakteristisch insbesondere für die neo-pentekostale Bewegung, wie sie in den verschiedenen Formen des „power evangelism“ zum Ausdruck kommt.

Die Anschauung, dass Dämonen für das Unheil verantwortlich sind, bezieht sich zunächst auf den individuellen Menschen. Zwar findet sich diese Anschauung nicht durchgängig und vor allem nicht immer konsequent, doch ist es ein in der neo-pentekostalen Pfingstbewegung weit verbreiteter Gedanke, dass Krankheiten und andere Formen von seelischen, geistigen oder physischen Belastungen nicht – oder zumindest nicht ausschließlich – auf gleichsam natürliche Faktoren zurückzuführen sind, sondern auf den Einfluss böser Mächte, die dann entsprechend auch durch exorzistische Maßnahmen bekämpft und ausgetrieben werden müssen.

Diese Anschauung findet sich aber in einigen pentekostalen Kreisen auch im Blick auf Völker und Nationen und auch im Blick auf andere Religionen. Die Lehre von den sog. „territorialen Geistern“ und Versuche eines „mapping of the evil“ ist zwar innerhalb der Pfingstbewegung außerordentlich umstritten, doch hat die Grundaussage, dass Mission als „power evangelism“, „power encounter“ oder „geistliche Kampfführung“ zu verstehen und zu praktizieren ist, innerhalb der neo-pentekostalen Pfingstbewegung eine sehr breite Akzeptanz.¹¹ Auch die Lokalisierung des Bösen, wie sie von der fundamentalistisch orientierten amerikanischen Rechten früher im Kommunismus und heute in der sog. „Achse des Bösen“ oder im Islam vertreten wird, hat hier ihren Anhaltspunkt.

Dass sich die Pfingstbewegung durch diese dualistische Weltsicht und die Dämonisierung des Anderen die Wahrnehmung für eine mehr positive Sicht der Welt und ihrer Kulturen und Religionen, in denen der Geist Gottes

wirksam sein kann, verstellt, wird von hier aus evident. Und die Mission der pentekostalen Bewegung kommt aus dieser Perspektive nicht selten in einem Ton und einem Verhalten daher, der von kämpferisch-aggressiven und militanten Tönen geprägt ist, was nicht selten den Konflikt mit den „Target“-Ländern einer solchen Mission, die die Dämonen vertreiben will, einhergeht. Die evangelistischen Crusades eines Reinhard Bonnke im islamisch geprägten Norden Nigerias oder der Ansturm evangelikaler und pentekostaler Missionen auf Indien sind Beispiele für die Konflikte, die aus einer solchen Missionskonzeption heraus erwachsen.

5. Interaktion mit der kulturellen Umwelt

Aus dem bisher gesagten ist schon deutlich geworden, dass die Pfingstbewegung in einer kritischen Haltung zu ihrer kulturellen Umwelt steht. Die Welt wird dämonisiert.

Die scharfe Abgrenzung von der kulturellen und religiösen Umwelt ist aber nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite ist nämlich zu beobachten, dass die Pfingstbewegung trotz dieser antagonistischen Haltung zur Kultur und vor allem auch zu den anderen Religionen durchaus in der Lage ist, an viele Elemente der einheimischen Kulturen der Menschen anzuknüpfen. Diese Fähigkeit zur Kommunikation mit der Umwelt ist sicher auch einer der wesentlichen Gründe für die Attraktivität der Pfingstbewegung.

Die Kommunikation mit der Umwelt ist dabei außerordentlich subtil und dialektisch zu nennen. In der westlichen Welt steht die Pfingstbewegung einerseits in einem starken Antagonismus zu dem, was man „Modernismus“ nennen könnte. Auf der anderen Seite aber nimmt die Pfingstbewegung doch auch stark die Sehnsüchte der Menschen und die erlebnisorientierten Tendenzen unserer Kultur auf. Mit ihren Erfahrungsangeboten – von der Glossolie bis zum Lachen, Schreien, Ruhen im Geist – gibt charismatische Frömmigkeit Antwort auf die Vergewisserungssehnsucht der Menschen in einem durch religiöse und weltanschauliche Vielfalt geprägten Lebenskontext.¹²

In Afrika knüpft die Pfingstbewegung stark an die Sehnsucht nach Heilung und Ganzheit an, in Indien gibt es eine sehr große Nähe zu Formen der hinduistischen Volksfrömmigkeit, in der durchaus auch von Geistern und Dämonen die Rede ist. Und die Nähe zum Schamanismus in Korea ist ebenso bekannt wie die auffällige Beobachtung in Lateinamerika, dass Pfingstfrömmigkeit und marianische Frömmigkeit durchaus ähnliche Züge zeitigen können.

Der Pfingstbewegung gelingt es, das, was die früheren Missionare aufgrund ihrer – oft ihnen selbst nicht bewussten – Prägung durch den Geist der Aufklärung mit rationalen Gründen wegzuerklären suchten – nach dem Motto: Es gibt keine Geister und Dämonen, keine Hexen und auch keine anderen Götter – anzuerkennen und doch zugleich wieder zu negieren. Die Welt der Geister ist die Welt der Dämonen, die durch Christus in der Kraft des Heiligen

Geistes besiegt werden und keine Macht mehr über die Menschen haben.

Man wird von dieser dialektischen Interaktion mit den kulturellen und religiösen Traditionen der Umwelt her auch keinesfalls mehr behaupten dürfen – wie dies früher beinahe üblich gewesen ist –, dass die Pfingstbewegung immer eine von Außen kommende Bewegung darstellt, die nur zur Überfremdung der einheimischen Kultur durch eine – zumeist aus Nordamerika – importierte Religion zurück zu führen ist. Die Interaktion zwischen den kulturellen Welten ist sehr viel komplizierter: Von Außen kommende Einflüsse, wie sie im Zeitalter der Globalisierung zunehmen, sind zwar überall zu beobachten, zugleich aber können wir lokale Adaptationen erkennen und auch eine dialektische, von der Pfingstbewegung natürlich so nicht gewollte, Revitalisierung gerade der volkstümlichen religiösen Elemente, die die Missionare früherer Zeit als (oft unbewusste) Träger der Modernisierung und des Geistes der Aufklärung tabuisiert oder abgestritten hatten.

6. Gesellschaftliches Engagement

Die Pfingstbewegung hat als eine Bewegung der Armen und Ausgegrenzten begonnen und ist auch heute weithin noch eine Kirche der Armen. Cecilia Loreto Mariz hat dies einmal mit einer Kritik an der katholischen Kirche Lateinamerikas und auch der lateinamerikanischen Befreiungstheologie so ausgedrückt:

„Die katholische Kirche entscheidet sich für die Armen, weil sie eben gerade keine Kirche der Armen ist. Die Pfingstler müssen sich nicht für die Armen entscheiden, denn sie sind schon eine Kirche der Armen. Und darum entscheiden sich die Armen für sie.“¹³

Allerdings wird man eine solche Aussage zu qualifizieren haben. Denn es besteht kein Zweifel, dass es in der Pfingstbewegung – insbesondere in der sog. Dritten Welle der Pfingstbewegung – auch außerordentlich reiche Gemeinden und auch eine Theologie des „Wohlstandsevangeliums“ gibt, das nicht selten die öffentliche Wahrnehmung der Pfingstbewegung bestimmt. Harvey Cox hat dies für Nordamerika einmal so beschrieben:

„In Amerika haben sich die meisten weißen Pfingstler sehr komfortabel eingerichtet in ‚dieser Welt‘. Sie begannen einmal als ein Glaube, der den Verlierern und den Ausgestoßenen Hoffnung brachte. Heute sind ihre bekanntesten Vertreter offensichtlich sehr reich. Zwar predigen sie immer noch die Verbalinspiration der Bibel. Am Anfang sahen sie in den Zeichen und Wundern in ihren Gemeinden nicht ein spektakuläres Feuerwerk, sondern die Herolde einer neuen Zeit. Heute sind einige von ihnen so beschäftigt mit eschatologischen Theorien, dass sie ihre Anfangsbotschaft vergessen haben. Sie begannen als radikale Antagonisten

zum Status quo. Sie lehnten das Blutvergießen ab. Viele sind aber heute fahnenschwenkende Superpatrioten, leichte Opfer der Demagogen der religiösen Rechten. Sie begannen als eine radikale, alle umfassende geistliche Gemeinschaft, in der Rasse oder Geschlecht keine Rolle spielten. Heute ist dies kaum mehr der Fall, jedenfalls nicht in den weißen nordamerikanischen Pfingstkirchen.“¹⁴

Ähnliches könnte man sicher auch von einigen anderen Regionen der Welt sagen, wo man – wie Heinrich Schäfer es im Blick auf Guatemala einmal genannt hat – einen „neopentekostalen Geldadel“ antrifft.

Von dem Bild, das diese reichen und einflussreichen Pfingstler in der Öffentlichkeit – etwa durch ihre Fernsehsendungen – abgeben, kann man auch den Eindruck haben, als sei die Pfingstbewegung als solche und prinzipiell eine weltflüchtige Bewegung, die sich wenig um gesellschaftliche Veränderungen kümmert. Aber das Bild ist sehr vielschichtig und Simplifikationen helfen nicht wirklich weiter im Verständnis auch der Attraktivität dieser wachsenden religiösen Bewegungen.

Gewiss haben die Pfingstkirchen eher einen individualistischen oder – besser gesagt – personalen Ansatz, wenn sie in ihrer Verkündigung und auch in ihrer Ethik eher bei der Veränderung des Individuums als bei einer Transformation der Gesellschaft ansetzen. Ihr „Weltverständnis“, das von der Dämonisierung der Welt und der baldigen Wiederkunft Christi bestimmt ist „entspricht (aber) der Erfahrung vieler Menschen, dass ihre *Lage* tatsächlich *nicht mehr zu verändern* ist“.¹⁵ Aber gerade diese Verkündigung gibt den Armen und zum Verstummen gebrachten eine öffentliche Sprache, die letztlich eine Sprache des Protestes ist. Außerdem zeigt sich in den Pfingstkirchen auch eine wirkliche Veränderung des Lebens der Menschen. Männer vertrinken ihr Geld nicht mehr, kümmern sich um ihre Familien, denken an die Ausbildung ihrer Kinder, schlagen ihre Frauen nicht mehr.

All dies sind ganz konkrete, wichtige Transformationen von Haltungen, die eine heilende Wirkung auf Beziehungen in der Familie und im nahen Umfeld haben. Außerdem sind auch Pfingstler heute durchaus an sozialen Projekten und konkreten Hilfsangeboten für Menschen – wie etwa dem Bau von Schulen – interessiert. Und vielleicht eine der interessantesten Entwicklungen in der pfingstlichen Theologie Lateinamerikas ist das Gespräch mit der Befreiungstheologie, das zwar nicht durchgängig, aber doch in weiten Kreisen zu einer Annäherung der Positionen geführt hat.¹⁶ So sieht etwa der chilenische Pfingstler Juan Selpúlveda die Pfingstgemeinde als eine „heilende Gemeinschaft“, und er erklärt: „Heilung soll nicht nur medizinisch, sondern auch sozial verstanden werden. Die Kirche wird so zu einer Alternative der Gesellschaft.“¹⁷

7. Kirchenverständnis

Ausgangspunkt für das in der Pfingstbewegung vorherrschende Kirchenverständnis ist die individuelle und gemeinschaftliche pfingstliche Erfahrung. Von diesem wichtigen Gesichtspunkt her können die Pfingstler einerseits im Prinzip sehr flexibel im Blick auf kirchliche Organisationsstrukturen denken, während andererseits doch ein kongregationalistisches Kirchenmodell, bei dem die Autonomie der Einzelgemeinde betont wird, dominant bleibt. So führte der freie Pfingstgeist der Frühzeit zur Gründung der klassischen Pfingstkirchen, die so etwas wie eine eigene Konfession darstellen. Die charismatische Bewegung suchte demgegenüber die pfingstliche Geisterfahrung als Ferment zur Erneuerung der etablierten Großkirchen zu verstehen. Schon vor über 20 Jahren schrieb Walter Hollenweger dazu: „Die Anhänger der charismatischen Bewegung sehen in ihrer Bewegung eine Erweckung des Heiligen Geistes, ihre Gegner eine Irritation des normalen Kirchentums. Ich selber bezeichne sie als eine christliche Variante gegenwärtigen religiösen Aufwachens in allen Religionen und Kulturen.“¹⁸

Im Zuge der neopentekostalen Bewegung der sog. Dritten Welle kam es dann allerdings zu einer Fülle neuer Gemeindegründungen, die man sehr unterschiedlich deuten kann: negativ als Zersplitterung des Pentekostalismus oder auch als Ausdruck eines Pluralisierungsprozesses christlicher Frömmigkeit. Das Bild, das die Pfingstbewegung in dieser Hinsicht heute bietet, ist jedenfalls unübersichtlich und von widerstrebenden Tendenzen geprägt: Man findet – wie etwa in den Arbeiten von Miroslav Volf – außerordentlich interessante Konzeptualisierungen einer pentekostalen Ekklesiologie, die auf Versöhnung und Dialog mit den anderen Kirchen angelegt ist.¹⁹ Man kann daneben aber auch eine sich kritisch von den Großkirchen absetzende, missionarisch orientierte und nicht selten evangelikal oder fundamentalistisch aufgeladene Gemeindegründungsbewegung beobachten. Fragen wie die nach der Bedeutung der Taufe, den Kriterien für Christ- und Kirchesein und nach der Ökumenizität der Kirche werden in der Pfingstbewegung kritisch und kontrovers diskutiert.²⁰

8. Missionstheologie und Missionsstrategien

Fragt man schließlich nach spezifischen Elementen der Missionstheologie und Missionspraxis der Pfingstbewegung, so sind mit den zuvor genannten Aspekten schon wichtige Bestandteile der missionarischen Praxis der Pfingstbewegung hervorgehoben. Wie der Geist die Apostel zu Pfingsten mit dem Geist der Mission begabte und wie der Heilige Geist Paulus und Barnabas zur ersten Missionsreise trieb, so sehen die Pfingstler sich auch heute vom Geist Gottes zur missionarischen Verkündigung des Evangeliums in die Welt gesandt. Die charakteristische Gestalt dieser Mission sind die Wunder, Zeichen und Heilungen, mit denen Gott seine Macht im Leben der Menschen demonstriert und die Völker zum antwortenden Lobpreis Gottes auffordert. Auch das Motiv der „geistlichen Kampfführung“ (*spiritual warfare*), das Mission als

Kampf gegen die bösen Mächte dieser Welt sieht, gehört in diesen Zusammenhang.

Darüber hinaus sind aber noch einige weitere Charakteristika pentekostaler Theologie und Praxis der Mission anzusprechen, die die neopentekostale Bewegung zumeist mit Grundüberzeugungen der konservativen evangelikalen Strömung innerhalb der Weltchristenheit teilt. Ich nenne hier wenigstens einige der wichtigsten Aspekte²¹:

- 1) Die pentekostale Bewegung hält die Aussendung von Missionaren für ein Gebot des Gehorsams gegenüber dem Missionsbefehl des Auferstandenen Christus (Mt. 28,18-20) wie auch gegenüber dem Wirken des Geistes, der seine Gemeinde zur Mission in die Welt sendet.
- 2) Das Hingehen zu den Menschen, das sich in der Mission vollzieht, folgt nicht dem planerischen, auch mit anderen abgestimmten Gesamtansatz einer Kirche oder einer großen Missionsorganisation, sondern wird der Führung des Geistes überlassen, der einzelne Menschen und auch christliche Gemeinschaften konkret den Weg zur Erfüllung des Gehorsams zeigt. Die Initiative zum Einsatz in der Mission und auch die Wahl des Ortes oder der Volksgruppe, unter der man missionieren möchte, geht vom Einzelnen aus, der in einer Haltung des Gebetes und in Auseinandersetzung mit Informationen über besondere Herausforderungen der Mission, den Ruf Gottes hört und für sein konkretes Engagement die Unterstützung anderer sucht.
- 3) Zwar finden sich gerade bei jüngeren, im Gespräch mit anderen Kirchen stehenden pentekostalen Missionstheologen auch durchaus Hinweise auf den ganzheitlichen Charakter der Mission, doch wird das sog. „evangelistische Mandat“, das auf das „Jünger machen“ (*to disciple*) und das Pflanzen von Kirchen (*church planting*) zielt, in der Regel als Priorität gegenüber Formen sozialen und gesellschaftlichen Engagements angesehen.
- 4) Da Mission eine Sache des Geistes ist, wird nicht unbedingt eine langfristige oder gar permanente Präsenz von Missionaren angestrebt. Nach der von Roland Allen in seinem Buch „Missionary Methods: St. Paul's or Ours?“ (Erstausgabe 1926) ausformulierten Methode gilt es, möglichst schnell selbständige christliche Zellen zu schaffen, die für ihre Selbstausbreitung unter Anleitung des Heiligen Geistes verantwortlich sind.

Die insbesondere von Gemeinden in den U.S.A., aber auch von Korea aus, unternommenen *short-term*-Einsätze missionarischer Teams sind im

Horizont dieses theologischen Ansatzes zu sehen.

- 5) Fragt man nach Kriterien für die Schwerpunkte missionarischen Engagements, so weisen Pentekostale gemeinsam mit Evangelikalen auf eine Exegese von Mt. 28,19, wonach „alle Völker“ als „jedes Volk“ im Sinne des englischen Begriffs „*people*“ – im Grunde handelt es sich hier um „ethnische Volksgruppen“ – verstanden wird. Von diesem Interpretationsansatz her wird dann gesagt, dass es der Mission heute insbesondere darauf ankommen müsse, die „unerreichten Volksgruppen“ (*unreached people*) mit dem Evangelium zu erreichen. Dies ist der Grund dafür, warum einerseits die Region des sog. „10/40-Window“ so große Faszination auf die evangelikale und pentekostale Missionsbewegung ausübt – es handelt sich dabei um die Weltregion, zu der Nordafrika und weite Teile Asiens, mit primär muslimischer, hinduistischer oder buddhistischer Bevölkerung gehören – und warum auch in der pentekostalen Missionstheologie der Kirchenwachstums-Ansatz von Donald McGavran so populär ist, wonach Kirchen gerade dann wachsen, wenn man sich auf die Kontextualisierung des Evangeliums in nur einer einzigen Volksgruppe (*Homogenous Unit Principle*) konzentriert.

Fasst man diese Aspekte zusammen, so zeigt sich zwar eine sehr kohärente, aber auch ausgesprochen individualistisch orientierte Missionstheologie, die sich zwar auf den Geist beruft, die aber in der Praxis nicht selten den Eindruck einer ausgesprochenen Freibeutermission macht. Fragen nach Abstimmung mit anderen Kirchen und das Problem des Proselytismus tauchen hier ebenso auf wie die Frage nach der kulturellen und religiösen Sensibilität, mit der eine solche Missionspraxis verwirklicht wird.

2. Auf dem Wege zu einem Gespräch mit den pfingstlichen und charismatischen Bewegungen

Nach dieser Skizze über das Profil der Pfingstbewegung und ihrer missionstheologischen Motive, soll jetzt in einem zweiten Schritt noch der Frage nachgegangen werden, wie man sich aus der Perspektive katholischer – oder auch evangelischer – Missionstheologie und Missionspraxis mit der Pfingstbewegung auseinandersetzen kann. Die Antwort auf diese Frage ist nicht ganz einfach, denn die Situation ist außerordentlich komplex, unter anderem auch deshalb, weil man es nicht einfach nur mit theologischen Konzepten, sondern auch mit einer verwirrend großen Vielfalt von Stimmen und Akteuren und einer Reihe von praktischen Schwierigkeiten in der Verständigung zu tun hat. Nach meiner Meinung wird man sich um die Vertiefung des Gespräches zwischen den unterschiedlichen

Typen des Verständnisses von Glaube, Kirche und Mission bemühen müssen.

Eine der Grundvoraussetzungen dafür ist, die Pfingstbewegung in ihrer Vielfalt und auch in ihren inneren Spannungen und Auseinandersetzungen zunächst einmal nüchtern wahrzunehmen und anzuerkennen, dass auch in ihr etwas von Gottes Wirken erkennbar wird. Wichtig scheint mir, eine Atmosphäre zu schaffen, in der ein vertrauensvolles Gespräch möglich ist und wo die unterschiedlichen Traditionen auch voneinander lernen können. Auf der anderen Seite darf dies freilich nicht dazu führen, kritische Anfragen zu vermeiden oder gar zu tabuisieren. Die Unterscheidung der Geister ist ein biblisches Anliegen und auch vor der Kritik an Formen von Mission, die nicht dem Evangelium entsprechen, ist durchaus auch schon etwas, was den Apostel Paulus in seiner Auseinandersetzung mit anderen Missionaren und deren Missionsstrategien in Korinth beschäftigt hat. Weder eine pauschale Kritik noch eine Idealisierung der Pfingstbewegung und ihrer Mission führt weiter.

Im folgenden möchte ich auf drei Gesprächszusammenhänge aufmerksam machen, in denen versucht worden ist, miteinander ins Gespräch zu kommen und dabei sowohl Unterschiede und kritische Anfragen als auch Gemeinsamkeiten zu formulieren – immer mit dem Ziel, zu einem Missionsverständnis zu kommen, das als ein ökumenisches, von Christen gemeinsam verantwortetes Missionsverständnis der Welt gegenüber Zeugnis gibt von der Hoffnung, die in den Christen lebt.

2.1. Dialog zwischen Pfingstlern und der Römisch-Katholischen Kirche zu Fragen der Mission

Es ist vielleicht weithin nicht bekannt, dass es seit über 30 Jahren einen losen, aber doch auch instruktiven Gesprächsfaden zwischen Repräsentanten der klassischen pfingstlichen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche gibt.²² Interessant ist für unseren Zusammenhang der Bericht über die vierte Phase dieses internationalen Dialoges, der Fragen von „Evangelisation, Proselytismus und gemeinsamem Zeugnis“ gewidmet war.²³ Es ist hier nicht der Ort, auf alle Einzelheiten dieses Dialoges einzugehen. Aber ich möchte gerne herausstellen, dass in diesem Bericht all die Themen angesprochen sind, die ich oben bereits erwähnt habe. Herausgearbeitet wird hier zum Beispiel, das gemeinsame Grundverständnis zwischen Katholiken und Pfingstlern über die Sendung der Kirche in der Welt, wenngleich auch terminologische Unterscheidungen – etwa bei der Verwendung des Begriffes Evangelisation – durchaus vorhanden sind. Interessant ist hier etwa, wie unterschiedlich man auch das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt – vor allem auch der Welt der Religionen – bewerten kann. Während nämlich die Pfingstbewegung sehr stark dahin tendiert, „die dämonischen Elemente anderer Religionen herauszustellen“, betont die katholische Pneumatologie, dass es auch eine „Gegenwart erlösender Elemente in nichtchristlichen Reli-

gionen“ geben mag, die mit dem Heiligen Geist in Verbindung stehen (Abschnitt 20f.).

Auch im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kultur werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede notiert. Besonders interessant ist der Abschnitt, der sich mit Fragen von „Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit“ beschäftigt. Was hier besonders auffällt, ist ein Ton der Fairness in der wechselseitigen Darstellung der Positionen, ein Aufeinander-Hören, das Einblick in einen konkreten Lernprozess gibt. Fasst man diese Gedanken zusammen, kann man vielleicht grob formulieren: Während die katholische Kirche von den Pfingstlern neu die Leidenschaft und Begeisterung für die Evangelisation und die Annahme des Glaubens durch die einzelnen Menschen lernen kann, mag die Pfingstbewegung von der katholischen Missionstheologie sehr viel stärker lernen, dass das Engagement für eine gerechte Gesellschaft ein wesentlicher und integraler Bestandteil des Sendungsauftrages der Kirche ist.

Auch die besonders schwierige Frage des sog. Proselytismus wird im Abschlussdokument dieser vierten Dialogphase ausführlich behandelt. Gemeint ist nach der Arbeitsdefinition, die das Dokument gibt, mit Proselytismus folgendes Phänomen, das die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Pfingstkirchen bis heute außerordentlich belastet: „Proselytismus ist der respektlose, insensible und lieblose Versuch, die Zugehörigkeit eines Christen von einer kirchlichen Gemeinschaft zu einer anderen herbeizuführen.“ (Abschnitt 83)

Schon in den Eingangsformulierungen wird auf die Sensibilität aufmerksam gemacht, die im Blick auf dieses Problem des Proselytismus besteht: „Es ist sehr schwierig, Proselytismus als ein abstraktes Studienobjekt zu behandeln. Denn das pfingstlerisch-katholische Verhältnis in vielen Teilen der Welt ist manchmal mit Vorwürfen von Insensibilität gegenüber schon lange bestehenden christlichen Gemeinschaften, Klagen über Proselytismus und Gegenklagen über Verfolgung belastet. In beiden Traditionen haben einige Leute deutlich klar gemacht, dass sie Gespräche zwischen Katholiken und Pfingstlern ablehnen. Andere haben klar geäußert, dass sie das Thema ‚Proselytismus‘ gar nicht ansprechen möchten. Beide Teams haben untereinander und danach erörtert, ob es weise ist, eine solche Diskussion zu führen, und zwar angesichts möglicher Rückwirkungen auf unsere gegenseitige und wachsende Beziehung. In der Tat, wir fürchteten sogar, dass der Dialog selbst darunter leiden könnte.“ (Abschnitt 68)

Trotzdem werden hier all die wichtigen theologischen und praktischen Fragen angesprochen, die mit dem komplexen Problem des Proselytismus verbunden sind. Herausgestellt wird dabei gleich am Anfang, „dass Proselytismus zu einem großen Teil deshalb passiert, weil Pfingstler und Katholiken nicht ein und dasselbe Verständnis vom Wesen der Kirche/Gemeinde haben“, wobei etwa „die Bezie-

hung zwischen Kirche und der Taufe als Ausdruck lebendigen Glaubens“ als Beispiel genannt wird. Angesprochen werden dann wechselseitige Klagen und auch Vorwürfe, auch den Zustand der Isolation, in dem die verschiedenen Glaubensgemeinschaften oft neben- oder sogar gegeneinander operieren. Man wird nicht sagen können, dass man für alle Fragen gemeinsame Lösungen gefunden hat, und doch ist dieses Dokument m. E. doch ein Zeugnis für das gemeinsamen Ringen, das Konflikte und unterschiedliche Positionen oder auch Enttäuschungen und Klagen offen anspricht, das Verständnis füreinander einüben will und über die Konflikte hinaus in einer geschwisterlichen Weise nach einer wahrhaft glaubwürdigen Praxis der Mission sucht, die von einem ökumenischen Geist durchdrungen ist und das gemeinsame Zeugnis aller Christen zu befördern sucht. Die Autoren des Berichtes fragen sich selbst, ob sie vielleicht eine zu „idealistische“ Sicht der Probleme oder ihrer Lösungen haben, weist aber – und m. E. zu Recht – darauf hin, dass es an dieser Suche nach einer ökumenischen Selbstverpflichtung der christlichen Mission keine wirkliche Alternative gibt.

2.2. Der Dialog mit den Pfingstlern auf der Weltmissionskonferenz in Athen

Wie in der katholischen Kirche hat es auch im Kontext des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) seit langem einen Gesprächszusammenhang zwischen den Mitgliedskirchen des ÖRK – d. h. den evangelischen, der anglikanischen und den orthodoxen Kirchen – und Repräsentanten der pentekostalen Bewegung gegeben. Schon bei der Weltmissionskonferenz, die 1952 im Willingen stattgefunden hat, ist mit dem Südafrikaner Dr. David J. Du Plessis – gemeinhin genannt „Mr. Pentecost“ – ein Pentekostaler dabei gewesen, auch wenn dies in den Konferenzdokumenten kein Echo gefunden hat. Im Vordergrund der Reflexionen des ÖRK standen dann in den 1970er Jahren vor allem Gespräche im Blick auf die charismatischen Erneuerungsbewegungen innerhalb der Mitgliedskirchen des ÖRK²⁴, und erst in den 1990er Jahren ist dann die Aufmerksamkeit für den Dialog mit den pentekostalen Kirchen selbst stärker in den Mittelpunkt getreten. Als unermüdlicher Brückenbauer hat sich hier vor allem Walter Hollenweger erwiesen.

Ich will an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass eines der wesentlichen Anliegen der Weltmissionskonferenz, die der ÖRK im Mai 2005 in Athen durchgeführt hat, darin bestand, stärker mit der Pfingstbewegung ins Gespräch zu kommen.²⁵ Das Thema, unter dem die Konferenz stand, ist zwar keineswegs als eine Konzession an die Pfingstbewegung zu verstehen, zeigt aber, dass die von der Pfingstbewegung als zentral angesehenen Themen heute in der theologischen und missionstheologischen Diskussion einen großen Widerhall haben. „Komm, Heiliger Geist, heile und versöhne! In Christus berufen, versöhnende und heilende Gemeinschaften zu sein“ nahm wichtige Anliegen der pentekostalen Bewegung auf und suchte sie in einem ökumenisch-missionstheologischen Diskurs, bei dem üb-

rigens auch die Stimmen der orthodoxen und katholischen Tradition eine große Rolle spielten, innerhalb eines trinitarischen und ökumenisch verantworteten Referenzrahmen für das Verständnis von Mission im 21. Jahrhundert fruchtbar zu machen. Pentekostale Vertreter und Vertreterinnen wurde hier – vielleicht zum ersten Mal auf einer großen ökumenischen Konferenz – Gelegenheit gegeben, ihre Erfahrungen in der Mission und ihr Missionsverständnis darzustellen, was etwa Wonsuk Ma aus Korea in seinem Referat zum Thema „Wenn die Armen entflammt werden“: Die Rolle der Pneumatologie in der Pfingst- und charismatischen Mission“ und auch einige andere durch ihre Lebensgeschichten und Zeugnisse von Heilungserfahrungen eindrucksvoll getan haben. Die von Pentekostalen auf der Konferenz veranstalteten Gottesdienste haben ebenfalls dazu beigetragen, einen Einblick in die Spiritualität der Pfingstbewegung zu geben.

Zu einer systematischen theologischen Aufarbeitung pentekostaler Pneumatologie und pentekostaler Theologumenä und einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung über pentekostale Missionspraxis ist es freilich nur in Ansätzen gekommen. Die dramaturgische Anlage der Konferenz, die mehr Gewicht auf Austausch von Erfahrungen und wechselseitigem Kennenlernen unterschiedlicher Traditionen legte als auf theologisch orientierte Grundlagenarbeit, ließ dies nicht wirklich zu. Aber dass es überhaupt zu diesem Austausch kam, kann schon in sich selbst als ein gewisser Durchbruch zu einer neuen Art der Begegnung gewertet werden, die hoffentlich in der Zukunft reiche Früchte tragen wird.

Am deutlichsten zeigte sich das Ringen um ein gemeinsames Verständnis von Mission wahrscheinlich in einem Vorbereitungsprozess, in dem unter starker Beteiligung von pentekostalen Repräsentanten unter dem Titel: „Der Heilungsauftrag der Kirche“ ein Papier zum Verständnis von Heil und Heilung erarbeitet worden ist. Das Interessante an diesem Papier liegt darin, dass hier im Kontext eines ganzheitlichen Verständnisses von Heil und Heilung und auch in einer Unterscheidung von Heilung und Genesung zentrale Anliegen der Pfingstbewegung aufgenommen worden sind. Zwar finden sich auch kritische Aussagen zu manchen theologischen Überzeugungen der Pfingstbewegung – etwa eine Problematisierung der von vielen Pfingstlern vertretenen Dämonologie oder auch eine kritische Haltung gegenüber den Kampagnen großer Heilungsevangelisten –, doch ist hier vor allem das positive Anliegen aufgenommen, dass im christlichen Glauben heilende Kräfte sind und dass die Kirche in ihrer Mission sehr viel mehr Mut im Blick auf den heilenden Dienst und das Gebet und die Segnung für die Kranken zeigen sollte.²⁶

Eine der kritischen Rückfragen kam auch in einem Vortrag im Plenum der Weltmissionskonferenz zur Sprache. Dr. Sam Kabue aus Kenia aus der Sicht eines Blinden – also eines Behinderten, der selbst leidvolle Erfahrungen in dieser Hinsicht hat – in seinem eindrucksvollen Beitrag

zum Konferenzthema die Einseitigkeit und Problematik mancher pentekostal-evangelikaler Heilungspraxis angegriffen:

„Nehmen Sie den Fall eines bekannten ausländischen Evangelisten, der mit seinem ganzen Assistententeam in eine afrikanische Stadt einfliegt. Vor seiner Ankunft wird die gesamte Stadt zu plakatiert; Medien berichten von seinen heilenden Kräften und laden alle, die an Gebrechen irgendwelcher Art leiden, zur Heilung ein. Eine gesamte Schule für Körperbehinderte erscheint voller Hoffnung auf Heilung im Stadium, wo der evangelikale Kreuzzug stattfindet. Nach der Predigt erfolgt ein Altarruf für alle Heilungssuchenden, und die enthusiastischen Saaldiener schieben alle Kinder mit ihren Rollstühlen und Krücken nach vorn. Ein ergreifendes Gebet schließt sich an, und alle werden dazu aufgerufen, Heilung zu empfangen und dazu aus ihren Rollstühlen zu springen und ihre Krücken abzuwerfen. Die Saaldiener helfen den Kindern, indem sie sie aus ihren Rollstühlen zerren und ihnen die Krücken wegnehmen. Zwar verletzen sich einige in dem Tumult schwer, aber eine Heilung findet nicht statt; die Menge strömt wieder auseinander, einige nehmen die Krücken als Beweis für eine eingebildete Heilung mit, was die armen Kinder, die sich nicht rühren können und zurückbleiben, noch mehr leiden lässt.“

Man wird gespannt sein, wie das Gespräch nach Athen mit der Pfingstbewegung weiter gehen wird und ob das Vertrauen, das hier gewachsen ist, sich auch in einem größeren Zusammenhang durchsetzt. Athen jedenfalls ist mit seiner Zeitansage, wonach die Welt heute Heilung und Versöhnung aus der Kraft des Heiligen Geistes braucht, ein Beispiel dafür, dass pentekostale Themen die ökumenische Gemeinschaft insgesamt zu einer noch mehr ganzheitlichen, auf Heilung und Versöhnung zielenden Vision von ihrer Mission herausfordern kann.

2.3. Das Dialogprogramm der Ev.-luth. Kirche von Papua Neuguinea mit der lutherischen charismatischen Erneuerungsbewegung

Mit einem dritten Beispiel möchte ich schließlich noch auf Konflikte eingehen, die sich in der lutherischen Kirche in Papua Neuguinea seit den 1980er Jahren um die charismatische Erneuerungsbewegung ereignet haben. Das Verständnis dieses Konfliktes wie auch der Versuch der Bearbeitung, den die lutherische Kirche in den letzten Jahren gemacht hat, kann für die Frage, welche Herausforderungen die pentekostalen und charismatischen Bewegungen für die Mission der Kirche darstellen, instruktiv sein. Ausgewählt habe ich dieses Beispiel, weil ein vom Nordelbischen Missionszentrum (NMZ) ausgesandter Missionar wesentlich an der Entwicklung des Dialogprogramms der Kirche mit den charismatischen Erneuerungsbewegun-

gen beteiligt war und weil ich selbst die Januar 2006 diese Kirche besucht und die Diskussionen über den Versuch eines weitergehenden Dialoges und der Heilung einer zersplitterten Kirche miterlebt habe.²⁷

Am Anfang einer hier nur in Ausschnitten möglichen Darstellung des Konfliktes um die charismatische Missionsbewegung in der Kirche muss als Faktum genannt werden, dass in der lutherischen Kirche gegen Ende der 1970er/Beginn der 1980er Jahre ein tiefer Riss um etwas entstanden ist, was man eine charismatische Erneuerungsbewegung innerhalb der lutherischen Kirche beschreiben kann. Verantwortlich gemacht dafür wurde lange Zeit ein ausländischer, vom Missionswerk der Ev.-luth. Kirche in Bayern entsandter ausländischer Missionar, dem man vorwarf, mit seinen Bemühungen zur Einführung neuer Gottesdienstformen, der Betonung von Geistesgaben, der Partizipation von jungen Leuten im Gottesdienst und einem missionarischen Elan, den er in die Evangelisten-Ausbildung hineinbrachte, die lutherische Kirche zu spalten. Der Missionar wurde von der Kirchenleitung entlassen und in die Heimat geschickt und nicht wenige gerade der jüngeren Leute, die vom Geist einer geistlichen Erneuerung der Kirche „angesteckt“ waren, haben sich, nachdem sie von Seiten der kirchenleitenden Autoritäten diffamiert und ausgegrenzt wurden, von der Kirche abgewandt und eigene Gemeinden und auch eigene Strukturen gegründet. Die meisten dieser jüngeren Leute, deren Gemeinden heute in verschiedenen Netzwerken – „Lutheran Renewal“, „Lutheran Reform“, „Lutheran Revival“ u. a. – existieren wollten durchaus lutherische Christen bleiben, etliche sind allerdings auch zu anderen Kirchen – etwa den Pentekostalen und Baptisten – abgewandert und haben hier eine neue geistliche Heimat gefunden. Diese Erneuerungsbewegungen, die sich heute selbst weiterhin als lutherisch verstehen, machen beinahe eine Viertel der lutherischen Bevölkerung von Papua Neuguinea aus, und diese Bewegung wächst weiterhin.

Die lutherische Kirche hat in der Vergangenheit gegenüber diesen Bewegungen eine harte Linie verfolgt. Zwar hat man schon im Jahre 1994 Versuche gemacht, zu einer Verständigung mit diesen Gruppen zu kommen, die zu meist immer noch nicht als eigenständige Kirchen in PNG registriert sind, doch war der außerordentlich defensive Ansatz und der anklagende Ton gegenüber dieser Bewegung, der man vorwarf, die lutherische Kirche zu spalten und ein sektiererisches Christentum zu vertreten, eher dazu geeignet, die Fronten zu verhärten als Versöhnung und Heilung zu befördern. Erst die Einrichtung eines eigenen Büros für den Dialog der lutherischen Kirche mit den charismatischen Erneuerungsbewegungen im Jahre 2001 trug dazu bei, dass sich beide Seite doch langsam wieder auf einander zu bewegen scheinen.

Was diese Dialogbemühungen für unseren Zusammenhang so interessant macht, sind wenigstens vier Aspekte, die ich hier kurz benennen möchte. An erster Stelle steht, ans Licht gebracht durch eine ernsthafte Auseinanderset-

zung mit den Entwicklungen in der Kirche und in der Gesellschaft, eine neue Wahrnehmung dessen, wie es zum Aufbruch der charismatischen Erneuerungsbewegung gekommen ist. Ein wesentlicher Faktor lag in einer demographischen Entwicklung innerhalb der Gesellschaft von PNG, die in den 1980er und 1990er Jahren zu einem dramatischen Zuwachs von jungen Leuten in der Bevölkerung führte. Hinzu kam auch noch eine Verbesserung des Lebensstandards und die Ausbreitung eines gegenüber der Elterngeneration verbesserte Bildungssituation für die jungen Leute. Die lutherische Kirche reagierte darauf mit einem massiven Programm für die Jugendarbeit, die den bildungshungrigen und interessierten jungen Leuten Partizipationsmöglichkeiten bot. Dies wiederum führte zu erheblichen Konflikten mit der Elterngeneration, denn die gute Schulbildung der jungen Leute, ihr darauf abgeleitetes Selbstbewusstsein und auch ihr vertieftes, eigenständiges Bibelstudium führte zu Spannungen mit einer von stark von den Missionaren und ihren Vorgaben und Interpretationen abhängigen Eltern- und Großelterngeneration und auch zu den traditionellen Führern innerhalb der Kirche.

Die Jugendbewegung führte so schließlich zu einer Protestbewegung, in der man sich kritisch mit der überkommenen Kirchlichkeit auseinandersetzte und etwa die fragwürdige Moral, den autoritären Geist, die Starre der Gottesdienste, die Vernachlässigung der Mission und die Verachtung der Geistesgaben, die zu einem partizipatorischen Stil in der Jugendbewegung geführt hatten, kritisierte. Johann van Bruggen und die von ihm geleitete Ausbildungsstätte für Evangelisten wurde jetzt erst ein Kristallisationspunkt für eine geistliche Bewegung, die sich für ein lebendiges, erneuertes, missionarisch engagiertes Christsein einsetzte. Was aber dann von der Kirche selbst unterdrückt wurde.

Daneben hat man ein zweites Moment zu erwähnen, das mit dem ersten eng zusammenhängt. Im Dialogprogramm ist durch die Auseinandersetzung mit der Geschichte, aber auch mit einer erneuten Beschäftigung mit biblischen und dogmatischen Traditionen wie auch mit der melanesischen Kultur herausgearbeitet worden, dass diese Erneuerungsbewegung in ihrem tiefsten Grund als eine Inkulturationsbewegung zu verstehen ist, in der die dritte oder vierte Generation von Christen – und es waren gerade die jungen, gut ausgebildeten und intelligenten jungen Leute – sich das Evangelium noch einmal ganz neu, in eigenen melanesischen Kulturformen – etwa mit der Betonung der emotionalen Dimension des Glaubens oder auch der Aufmerksamkeit für Träume und Visionen – anzueignen suchte. Dogmatisch jedenfalls, so ist in den Dialogen zwischen den Charismatikern und der lutherischen Kirche herausgearbeitet worden, steht die charismatische Bewegung auf gesundem lutherischen Grund. Sie ist deshalb für den Bischof der lutherischen Kirche, Dr. Wesley Kigasung, nur die melanesische Gestalt einer weltweiten lutherischen Erneuerungsbewegung.

Es war drittens für diesen Dialog außerordentlich bedeutsam, dass man den Versuch machte, in ein faires und sehr ernsthaftes Gespräch mit der charismatischen Bewegung einzutreten, das gerade auch um der gemeinsamen Mission in PNG notwendig erschien. Indem man die Aufmerksamkeit auf das Gemeinsame lenkte und doch auch die Unterschiede achten wollte und indem man ernsthafte Bereitschaft auch für Veränderungen erkennen ließ, konnte das Verständnis füreinander und das Vertrauen zueinander wachsen. Gemeinsame theologische Arbeit, unendlich viele und mühsame Gespräche waren notwendig – und werden es sicher auch noch bleiben –, um der den Dialog leitenden Vision näher zu kommen, dass die Kirche sein möge, um ihre Sendung in der Welt glaubhaft erfüllen zu können.

Auf der Synode im Januar 2006 hat man den Abschlussbericht des Dialogbüros außerordentlich lebhaft und auch kontrovers diskutiert. Aber man hat sich darauf geeinigt, dass es jetzt ganz konkrete Schritte geben soll, damit eine Zusammenführung der einzelnen Gemeinden und Gemeindeverbände der charismatischen Erneuerungsbewegung unter dem Dach der lutherischen Kirche möglich werden. Ob dies gelingt, bleibt freilich abzuwarten – auch wenn ich trotz der vielen kritischen Einwände und auch der nicht zu übersehenden geistlichen Arroganz, die ich auch manchmal in den charismatischen Kreisen wahrgenommen habe, zuversichtlich bin, dass dieser Weg zur Heilung und Versöhnung und der Beförderung eines gemeinsamen Zeugnis in der Welt der richtige Weg ist.

3. Schlusswort

Zum Schluss möchte ich in der Zusammenfassung gar nicht mehr viel zur Abrundung hinzufügen, sondern nur zwei Aspekte als Botschaft festhalten:

1. Die Pfingstbewegung ist eine religiöse Bewegung, die missionarisch außerordentlich vital ist und von der katholischen und evangelischen Mission sehr ernst genommen werden sollte.
2. Das Gespräch mit der Pfingstbewegung lohnt sich. Indem wir selbst Themen und Fragestellungen der Pfingstbewegung aufgreifen und Mission im Licht der pfingstlichen Erfahrung bedenken, werden wir selbst in unserer Mission relevanter; indem wir der Pfingstbewegung unsererseits Fragen stellen, leisten wir einen Beitrag zur Klärung missionstheologischer Motive und der missionarischen Praxis der Pfingstbewegung, die – nach allem, was man kritisch gegen sie sagen kann – eine Variante und Spielart des Christlichen in unserer Zeit ist.

Anmerkung der Redaktion: Der Grundsatz-Beitrag spiegelt den Diskussionsstand aus dem Jahre 2005/2006 wider. Seitdem hat sich das unter Ziffer 2 skizzierte missionstheologische Gespräch in mancher Hinsicht weiter entwickelt

Dieser Vortrag wurde auf dem internationalen Kongress der katholischen Kirche zur Weltmission Freising, 2.-4. Mai 2006 gehalten

Erstveröffentlichung: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Arbeitshilfen (Hrsg.) Nr. 202: WeltMission – Internationaler Kongress der Katholischen Kirche. Dokumentation, Bonn

- 1 „Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche“; Die deutschen Bischöfe 76, 23. September 2004, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 161, 53113 Bonn, S. 17.
- 2 An dieser Stelle seien einige grundlegende Werke genannt, die eine Übersicht vermitteln können: W. J. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft – Situation – Ökumenische Chancen, Göttingen 1997; Peter Zimmerling, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – spiritualität – Anstöße zum Gespräch, Göttingen 2001, A. F. Germeinhardt, Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, Göttingen 2005; für eine knappe Übersicht vgl. auch K. Schäfer, Pfingstkirchen und neopfingstliche Bewegungen als Herausforderungen für die Kirchen der Dritten Welt; in: Geistbewegt und bibeltreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen – Herausforderungen für die traditionellen Kirchen (EMW, Weltmission heute Nr. 19), Hamburg 1995, S. 91-107; für Entwicklungen im deutschen Kontext vgl. etwa R. Hempelmann, Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit, Stuttgart 1998; D. Spornhauer, Die Charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Geschichte und Theologie (Ökumenische Studien Bd. 18), Münster u.a. 2001. Aus einer ganzen Reihe interessanter Regionalstudien seien etwa die Werke von D. Martin, Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford 1990; A. Anderson, Moya: The Holy Spirit in an African Context, Pretoria 1991; ders., Bazalwane. African Pentecostals in South Africa, Pretoria 1992; H. Schäfer, Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung „indigener“ Kultur, Frankfurt u. a. 1992; und M. Bergunder, Die südinische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums Bd. 113), Frankfurt a. M. u.a. 1998, erwähnt.
- 3 Zu den Evangelisationskampagnen von T. L. Osborn vgl. die kritische Betrachtung von K. Schäfer, „Demonstration of the Spirit and of Power“ – A necessary critical note on the recent mass „Healing Festival“ in Hyderabad, in: Bangalore Theological Forum Vol. XXV, June/Sept. 1993, S. 37-48.
- 4 Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit R. Bonnke durch F. Kürschner-Pelkmann, Die Theologie Reinhard Bonnkes. Ein Pfingstprediger und seine Mission – eine kritische Analyse (Weltmission heute Nr. 43), hrsg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), Hamburg 2002.
- 5 Vgl. dazu etwa die Hinweise bei G. B. McGee, „Power from on High“: A Historical Perspective on the Radical Strategy in Missions, in: Pentecostalism in Context. Essays in Honor of William W. Menzies, hrsg. von Wonsuk Ma/Robert P. Menzies, Sheffield 1997, 317-336, oder bei R. Gerloff, Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika, in: dies., Das schwarze Lächeln Gottes. Afrikanische Diaspora als Herausforderung an Theologie und Kirche, hrsg. von G. Egler und P. Löffler, Frankfurt a. M. 2005, S. 177-202.
- 6 Ich mache hier nur im Vorübergehen darauf aufmerksam, dass W. Hollenweger, der Doyen der Pentekostalismus-Forschung mit einem gewissen Recht fünf Wurzeln für die Pfingstbewegung wirksam sieht: 1. Die schwarzen Wurzel mündlicher Theologie, 2. die katholische Wurzel, 3. die evangelikale Wurzel, 4. die kritische Wurzel, die die Pfingstbewegung als eine Protestbewegung erscheinen lässt, und 5. die Die ökumenische Wurzel. Vgl. W. Hollenweger, aaO, S. 31ff.
- 7 Vgl. R. Hempelmann, S. 21
- 8 Zu den Diskussionen über eine pentekostale Pneumatologie vgl. etwa W. Hollenweger, aaO, S. 245ff.
- 9 W. Hollenweger, aaO, S. 257ff.
- 10 Zitiert nach R. Hempelmann, aaO, S. 160.
- 11 Zum Stichwort „geistliche Kampfführung“ oder „geistliche Kriegsführung“ (*spiritual warfare*) vgl. etwa A. Scott Moreau u. a. (Hg.), Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission, Monrovia (California) 2002. Die Beiträge dieser Dokumentation stammen im wesentlichen nicht eigentlich von Repräsentanten der pentekostalen, sondern eher von solchen der evangelikalen Bewegung. Sie dokumentieren aber auch die wechselseitige Beeinflussung von pentekostaler und evangelikaler Bewegung, die für den Neo-Pentekostalismus charakteristisch ist. Man kann hier von einer „Pentekostalisierung des Evangelikalismus“ sprechen, das gleiche aber auch in der umgekehrten Richtung feststellen.
- 12 Vgl. R. Hempelmann, aaO, S. 117.
- 13 Zitiert bei W. Hollenweger, aaO, S. 234.
- 14 Zitiert bei W. Hollenweger, S. 237.
- 15 Heinrich Schäfer, zitiert bei W. Hollenweger, aaO, S. 235.
- 16 Vgl. dazu die instruktive Textsammlung: Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie, hrsg. von Michael Bergunder (Weltmission heute Nr. 39), EMW, Hamburg 2000.
- 17 Zitiert bei W. Hollenweger, aaO, S. 234.
- 18 W. J. Hollenweger, Art. Charismatische Bewegungen, in: Ökumenelexikon, hrsg. von H. Krüger u. a., Frankfurt a. M. 1983, S. 213-215, hier S. 214.
- 19 M. Volv, Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive, in: Evangelische Theologie 49/1, 1989, S. 52-76.
- 20 Vgl. dazu etwa die Darstellung von W. J. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum, aaO, 289ff.; zu den Gemeindegründungstendenzen, insbesondere in Deutschland, vgl. R. Hempelmann, aaO, S. 245ff.
- 21 Eine instruktive Missionstheologie aus evangelikal-pentekostaler Perspektive ist etwa das Buch von A. Scott Moreau/Gary R. Corwin/Gary B. McGee, Introducing World Missions. A Biblical, Historical and Practical Survey, Grand Rapids 2004. Die folgenden Ausführungen finden sich alle in diesem Buch.
- 22 Vgl. dazu etwa A. Bittlinger, Papst und Pfingstler. Der römisch katholisch-pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 16), Frankfurt a. M. u. a. 1978; Veli-Matti Kärkkäinen, Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972-1989) (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 42), Helsinki 1998; W. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum, aaO, 188ff. Die Abschlussberichte der einzelnen Dialogphase finden sich in den drei Bänden der Dokumentensammlung: „Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene“, hrsg. von H. Meyer/D. Papandreou/H. J. Urban/L. Vischer, Paderborn/Frankfurt a. M.
- 23 Abgedruckt in H. Meyer/D. Papandreou/H. J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, aaO, Bd. 3, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, S. 602ff.
- 24 Vgl. dazu etwa A. Bittlinger (Hg.), The Church is Charismatic. The World Council of Churches and the Charismatic Renewal, WCC: Geneva 1981.
- 25 Die im folgenden genannten Vorträge und das Vorbereitungsdocument „Der Heilungsauftrag der Kirche“ (Vorbereitungspapier Nr. 11) sind leicht zugänglich auf der Internetseite der Weltmissionskonferenz unter: www.mission2005.org.
- 26 Zur Diskussion um Heil und Heilung auf der Weltmissionskonferenz in Athen vgl. ausführlicher K. Schäfer, Kann Glaube gesund machen? Heil und Heilung in der Ökumene, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 2005. Dokumente, hrsg. von E. Nagel/C. Quarch/ C. Begerau/C. Fritsch, Gütersloh 2005, S. 466-476.
- 27 Den folgenden Ausführungen liegt der offizielle Abschlussbericht zu Grunde, den die Pastoren Martin Krieg und Igoris Sourum im Januar 2006 im Namen des „Office for Dialogue with Renewal Movements“ der Synode der Evangelical-Lutheran Church in Papua New Guinea in Wasu vorgelegt haben.

„Wie ein Drachen gegen den Wind fliegen“¹

Zu den Hauptmotiven der Pfingstbewegung

Die Anfänge der Pfingstbewegung zeichnet besonders ihre Ausrichtung hin auf Menschen anderer kultureller, nationaler oder sozialer Herkunft aus. Für William Joseph Seymour (1870-1922), „Vater der Pfingstbewegung“ und afroamerikanischen Geistlichen, war das besondere Erkennungsmerkmal eines Pfingstlers seine antirassistische Haltung. In der letzten Phase seines Wirkens wurde dies für ihn sogar zum wichtigsten Zeichen der Geistes- taufe. Das besondere Merkmal der Azusa-Street-Erweckung war, dass Schwarze und Weiße gemeinsam Gott anbeteten und dass Männer und Frauen gemeinsam und ohne Diskriminierung die Botschaft weitervermittelten: „Die Hautfarbe wurde vom Blut gewegewaschen“ war die Parole des gemeinsamen Wirkens.²

Was ist unter der Kategorie „Pfingstbewegung“ in interkultureller Perspektive und unter nach dem großen Bogen, der hier abgesteckt wurde, zusammenfassend zu verstehen?³ Der ghanaische Theologe J. Kwabena Asamoah-Gyadu schlägt als Definition vor: „Die Pfingstbewegung bezieht sich auf christliche Gruppen, die das Heil in Christus als eine transformative *Erfahrung durch den Heiligen Geist* sehen; und in denen *pneumatische Phänomene*, einschließlich das ‚Zungenreden‘, Prophezeiungen, Visionen, ‚Heilung und Erlösung‘ und Wunder im Allgemeinen, als historisches Fortbestehen der Erfahrungen der frühen Kirche wie sie insbesondere in der Apostelgeschichte zu finden sind, gelten. Auf diese Phänomene ist ihr Augenmerk gerichtet, sie werden unter den Mitgliedern als Indiz für die Anwesenheit Gottes und Erfahrungen seines Geistes glorifiziert, geschätzt und bewusst gefördert.“⁴ (Kursive Hervorhebungen von M.F.)

Im vorliegenden Fall der pfingstlich-charismatischen Christen interkultureller Ausprägung, die ihren Glauben in ihren Pfingstgemeinden frei leben und entfalten können, ist folgendes wichtig: nicht nur die gegenseitige Geduld, die aufzubringen ist, um einander bei aller ernst zu nehmender Kontroverse doch möglichst gut zuzuhören mit der Möglichkeit, in Wechselseitigkeit auch voneinander zu lernen. Nicht nur die Praxis, in der miteinander gebetet, gesungen und der Glauben geteilt wird. Sondern das Zutrauen, dass Gottes Mission in, mit und durch den jeweils anderen weitergeht! Die Beteiligten werden so immer wieder belohnt werden auf ihrem Weg zwischen Zerbrechlichkeit und Befähigung (*Fragilität* und *Empowerment*), zwischen der Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz und der Bevollmächtigung durch Jesus von Nazaret.⁵ Er nahm das Kreuz auf sich um unsretwillen. Aber er wurde kraft seiner Auferweckung von den Toten davon

auch befreit – um unsretwillen, um uns zu befreien zu einem neuen Leben füreinander.

Die Pfingstbewegung von „außen“ betrachtet

„Heute haben die Pfingstgemeinden die beispiellose Möglichkeit, die weltweite evangelikale Gemeinschaft zu ermutigen, den Geist von Pfingsten als den Geist zu erkennen, der „sie zum anderen hinbewegt“.⁶ In dieser offenen Aussage ist das theologische Paradigma der Wechselseitigkeit zu erkennen. Denn hier werden ja die Pfingstler dazu angeregt, zu den Evangelikalen bzw. historischen Kirchen hinzugehen und so anzusprechen, damit diese, zum Nachdenken gebracht werden und in Bewegung kommen.

Unser erstes Problem als „Außenstehende“ seitens der historischen Kirchen bzw. der Volkskirchen liegt in unserer klassischen Theologie nebst unserem mangelhaften Kirchengeschichtsverständnis, was die Heiligungs- bewegung, die US-Kirchengeschichte und insbesondere die Kirchengeschichte der Pfingstkirchen betrifft. Sowohl gegenüber den klassischen Pfingstlern (als der ersten „Welle“ [„wave“]), als auch im Verhältnis zu den Charismatikern (als der zweiten „wave“) und den „third-wave“-Evangelikalen ist, dass wir deren Lehren vom Heiligen Geist von unserer Geistlehre her unter einem hermeneutischen starken Vorbehalt wahrnehmen. Wir haben alte Vorbehalte den Pfingstlern gegenüber geradezu subkutan aufgenommen und tradiert. In unserer Wahrnehmung vermischen sich haben alle Positionen: 1. Klassische Pfingstler ab 1901/06, 2. Charismatiker ab ca. 1955/60, 3. *third-wave*-Evangelikale, die auch Charismatiker sind ab ca. 1985.

Unser zweites Problem als „Außenstehende“ besteht darin, dass das neutestamentliche Zeugnis über den Heiligen Geist, bzw. noch mehr das gesamtbiblische, wenn man auch das AT in Betracht zieht, so disparat ist, dass es sehr schwer ist, einigermaßen klare gemeinsame Linien zu erkennen lassen, was es mit dem Heiligen Geist auf sich hat. Aber dies ist möglich und der diesbezügliche Aufwand, der auch bedeutet, Ansätze pfingstlich-charismatischer Theologie zu studieren und ihre Praxis kennen zu lernen, wird auf das Höchste belohnt.

Unser drittes Problem als „Außenstehende“ besteht darin, dass die Gabe des Heiligen Geistes einen Menschen weder sofort in die neue Gnadenzeit hineinführt, was wir mit der fehlerhaft interpretierten (Kinder)taufe beanspruchen.

Leiden wir doch gerade darunter, dass sich dieser Anspruch so nicht erfüllen bzw. seine Erfüllung bestätigen lässt. Genauso wenig ist es haltbar bzw. vertretbar, den Geistbesitz an einer einmaligen Erfahrung festzumachen. Die Gabe der personal verliehenen *Pneuma* ist für die Jünger Geschenk und soll immer wieder neu empfangen werden. Wenn von dieser Erfahrung des Geistempfangs aber gemacht wird bzw. der Glauben an den Geist als einer im Gläubigen wohnenden und sich durch ihn und aus ihm heraus entfaltenden Kraft zum Ausdruck gebracht wird, erhebt sich bei vielen Protestanten sofort der innere warnende Zeigefinger, der dann meist auch äußerlich auf die alten, konfessionell ererbten Gefahren der „Selbsterlösung“ und der „Gesetzlichkeit“ hinweist.

Kleine „Soziologie“ der Pfingstbewegung als „Bewegung“

Die globale Pfingstbewegung ist in all ihrer Diversität die weltweit heute am schnellsten wachsende religiöse Bewegung. Die konstituierenden Charakteristika einer sozialen, politischen oder *religiösen* „Bewegung“ sind, gemäß der bekannten Definition in der „Soziologie der Bewegung“ von Gerlach und Hine (1970):

1. „Organisation (Dezentralisierung, Segmentierung, Vernetzung)“,
2. „Rekrutierung“,
3. „Engagement“,
4. „Ideologie“ und
5. „Opposition“.

Gerlach und Hine erläutern ihr Konzept: „Die Tatsache, dass ein Drache gegen den Wind fliegt, ist sicherlich keine neue Erkenntnis; hinsichtlich des Verständnisses der Bewegungsdynamik erweist sie sich allerdings als sehr bedeutungsvoll. Wenn wir also davon ausgehen, dass Bewegungen Mechanismen eines sozialen Wandels sind, dann ist ein Konflikt mit dem bestehenden System unabdingbar. Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, dass genau dieser Konflikt einer der Gründe für das erfolgreiche Ausmaß der Bewegung ist.“⁷

1. Organisation: Segmentäre organisatorische Einheiten, die untereinander in einem engmaschigen „Netzwerk“ verbunden sind, werden durch verschiedenartige persönliche, organisatorische, und ideologische Bande verknüpft. Über die Metapher des „Netzwerkes“ hinaus illustriert der Begriff des „Beziehungsgeflechts“ noch besser, worum es geht. Dabei spielen drei weitere Unter-Merkmale eine Rolle:

- a. Dezentralisierung: Diese ist im Fall der Pfingstbewegung im Zusammenhang der weltweiten Ausbreitungsprozesse der Christenheit und

der jeweiligen Dialektik zwischen Zentren und zuzuordnen Peripherien zu verstehen.

- b. Segmentierung: Ist in soziokultureller bzw. ethnologischer Hinsicht bedeutsam, da es sich bei vielen der Ursprungsgesellschaften, in denen die Pfingstbewegung in die südliche Hemisphäre hineingewachsen ist, um akephal organisierte politische Ordnungen handelt. Wir haben es mit segmentären Gesellschaften zu tun.
- c. Vernetzung: *reticulation* (lapidar auch als „Netzwerk“ zu übersetzen) ist ein englischer Begriff, dessen dynamische Bedeutung besser über das Adjektiv *reticular* zu erschließen ist. Sie umfasst hiermit adjektivisch zu fassende Inhalte wie „netzartig, netzförmig“ und kann in der Verbform *reticulate* übersetzt werden mit: „netzartig mustern, bedecken, sich verästeln“. Es geht bei *reticulation* somit um die Herstellung, Betrachtungsweise und Wahrnehmung sozialer Verbindungen bzw. des jeweiligen Beziehungsgeflechtes. Darüber hinaus sind die Beobachtung der Entstehung und der Weiterentwicklung solcher Phänomene von Interesse.

2. Rekrutierung (Gewinnung von Mitgliedern und Nachwuchs): Zu dieser kommt es infolge positiver Reaktion auf die attraktive Ansprache, die aus persönlichen Beziehungsverhältnissen heraus erfolgte, welche im Vorhinein gewachsen sind (*face-to-face recruitment*).

3. Engagement (bzw. *commitment*, d.h. Einsatzbereitschaft und Verlässlichkeit): Zu dieser kommt es bei den meisten, wenn nicht allen Beteiligten infolge einer Erfahrung, welche die persönliche Identität veränderte. Gelegentlich führt diese Erfahrung sogar zu einer persönlichen Handlung, mittels der man (metaphorisch) „die Brücke, die man hinter sich gelassen hat, niederbrennt“. Zur Einsatzbereitschaft zählen auch die Bereitschaft, sich individuell wie sozial auswirkenden transformativen Prozesse auszusetzen und eine hohe Risikofreudigkeit.

4. *Ideology*, d.h. eine Weltanschauung, welche die theoretische Basis herstellt, um alle Betroffenen diese bestimmte „Einheit“, um die es geht, einzubeziehen. Aber es ist eben keine hegemonialen Interessen unterzuordnende, von außen oktroyierte Ideologie und somit unter Ideologieverdacht stehende „Einheit“, sondern sie ist so offen gestaltet, dass sie vice versa segmentäre Diversität erlaubt, in die sich sozial fragmentierte, fragile Identitäten, die sich aus Erfahrungen wie Flucht, Vertreibung und der Suche nach anders zu verortenden (liminalen) Übergängen zusammensetzen. Diese spezielle Ideologie einer Bewegung nützt dabei die jeweilige (An)Trieb(s)kraft (motive power) einer ideal oder realen Lücke (ideal/real gap) aus:⁸

„Manche beschreiben die Pfingstbewegung als einen Lückenfüller in Bezug auf die ersehnten sozialen und mora-

liche Verhaltensweisen ... Andere ... sehen in der Pfingstbewegung einen Lückenfüller, um das Zeugnis-geben und Mitwirken am Gemeindeleben als spirituelle Erfahrung biblischer Ideale zu verwirklichen

5. Opposition, d.h. die Abgrenzung von der etablierten Ordnung: Damit hängt die oben metaphorisch am Beispiel der Gabelweihe oder eines Flugdrachens (*kite*) beschriebene Erkenntnis zusammen, dass ein zum Flug startendes Objekt beim Abheben durch Gegenwind begünstigt wird, was einen wichtigen Aspekt für das soziologische Verständnis der Dynamik von Bewegungen beschreiben lässt: Opposition ist wichtig im Sinne von der Abgrenzung gegenüber etablierten Ordnungen.

Zum näheren Verständnis dafür, wie diese fünf Kriterien für eine Bewegung zu ihrer eigentlichen Dynamik kommen, ist auch die schillernde Dialektik zu beachten, die zwischen der jeweiligen Bewegung und dem ihr in der Regel zuzuordnenden religiösen charismatischen Leiter sowie der durch ihn mit begründeten „charismatischen Herrschaft“ (Max Weber) besteht.

Wiedergeburt und Geistestaufe: Die Frage der Reihenfolge⁹

Prüft man zunächst einmal allein die biblische Überlieferung, stößt man auf wesentliche Unterschiede in der Lehre vom Heiligen Geist zwischen Lukas und Paulus: Lukas Schriften, welche sich von denen des Paulus (den er persönlich kannte) unterscheiden, spiegeln sich bei den charismatischen Evangelikalen (vgl. Paulus: Geistempfang – resp. Wiedergeburt werden – im direkten Zusammenhang mit der Erlösung/Heil schaffend) und Pfingstlern (vgl. Lukas: Geistempfang – resp. Geistestaufe – im direkten Zusammenhang mit der Verkündigung/zur Mission bewegend/Kraftquelle für wirksames Zeugnis) unterschiedlich wieder. Die Erzählung des Lukas ist zwar anders, aber doch mit der des Paulus vereinbar. Lukas führt Pneuma bei wenigstens drei Gelegenheiten in Q ein:

- Lk. 4,1 (Jesus vom Hl. Geist erfüllt in die Wüste);
- Lk. 10,21 (Jubel Jesu im Geist, dass Gott den „Unmündigen“ Weisheit offenbart);
- Lk. 11,13 (Vater im Himmel gibt denen den Heiligen Geist, die ihn bitten).

„Dadurch, dass Lukas die Quelle Q verändert, nimmt er die nachösterliche Erfahrung der Gemeinde vorweg. Ganz offensichtlich beginnt sich die Verheißung, dass der Vater denen den Heiligen Geist geben wird, die ihn bitten, erst mit Pfingsten zu erfüllen. Indem er den Text auf diese Weise stärker auf seine Zeit bezieht, betont Lukas die Wichtigkeit dieser Aussage für die nachpfingstliche Gemeinde, an die und für die er schreibt.“¹⁰ Es zeigt sich hier *in nuce* die auf dem Prinzip von Wechselseitigkeit basierende performative Beziehung zwischen vorösterlicher idealer

Jünger-Gemeinschaft und nachösterlicher Gemeinde, welche fundamental wichtig für das Selbstverständnis, das Weltbild und die Theologie der Pfingstbewegung von etwa 500 Millionen pfingstlich-charismatischen Christen dieser Erde ist. Von diesen leben die allermeisten in der südlichen Hemisphäre.

„Aus dem Textzusammenhang (Lk. 11,1) geht hervor, dass Jesu Versprechen (Lk. 11,13) den Jüngern gegeben wird. Folglich richtet sich auch die von Lukas geänderte Fassung an die christliche Gemeinde. Da sich die Verheißung an Menschen wendet, die bereits gläubig sind, kann damit keine anfängliche oder Heil schaffende Gabe gemeint sein. Diese Einschätzung wird durch den wiederholenden Charakter der dringenden Aufforderung zum Gebet (in fast jedem der Verse Lk. 11,1-13, M.F.) bestärkt: das Beten um den Heiligen Geist (und im Licht der Verheißung dürfen wir annehmen, dass das den Empfang des Geistes einschließt) soll eine dauernde Praxis sein. Die Gabe des Heiligen Geistes führt einen Menschen weder in die neue Gnadenzzeit hinein noch ist sie eine einmalige Erfahrung. Diese pneumatische Gabe wird den Jüngern gegeben und soll immer wieder neu empfangen werden.“¹¹ Das ist, wie ich als evangelisch-lutherischer Theologe es bewerten möchte, eine eher ernüchternde, ja angenehme und aus dem Mund eines Pfingstlers unerwartet distanziert-kritische Beschreibung des Verhältnisses zwischen Wiedergeburt und Geisttaufe. Es ist für mich ein überzeugender „Beweis“ für die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit der Heiligung – und es wird mir das große, kritisch zu sehende Unterscheidungsmerkmal deutlich zwischen der paulinisch-augustinisch-lutherischen Interpretations- und Traditionslinie was den Heiligen Geist betrifft und der lukanisch-heiligungstheologisch-pfingstlichen Sichtweise:

Hier (paulinische Linie) der Geist als die Heil schaffende, einmalig verliehene Gabe, *gratia aliena*, sakramental vermittelt, der bestenfalls als Schöpfer Geist/in (*ruach*) anschaulich wird. Der Geist, der sich angeblich nur als abstrakte, symbolische Größe, etwa als „Stimme Gottes“ selbst Ausdruck verleiht, als dass wir in Antwort auf ihn eine Beziehung zu Ihm aufbauen könnten, welche seiner Bedeutung (natürlich im Sinne der trinitarisch zu verstehenden Repräsentanz Gottes) gerecht würde.

Dort (lukanische Linie) der heilige Geist als dynamische Kraft, welche Gottes Handeln in Wundern und Zeichen, in der Praxis sämtlicher neutestamentlich bezeugter Charismen mitten im Alltag sichtbar macht.¹² Das immer wieder neu einzuholende Bewusstsein dieser Vollmacht des Geistbesitzes bedeutet für diejenigen, die sich somit ihrer Wiedergeburt bewusst sind, dass Gott sich auf ganz spezielle Weise erfahrbar macht, ja sich selbst mittels der Charismen, die an Jesu Leben, Tod und Auferstehung unmittelbar anschließen, „verfügbar“ macht.

„Lukas lud die Jünger nach dem Pfingstereignis ein, um die Gabe des Geistes zu bitten. Für ihn hieß das, sich für den göttlichen Geist zu öffnen – jener Kraftquelle, die sie

dazu befähigte, wirksame Zeugen für Christus zu sein (Lk. 12,12; Apg. 1,8).¹³ In Lk. 11,13b wird betont, dass der Vater im Himmel denen den Heiligen Geist gibt, die ihn bitten (mit Lk. 3:21, der Taufe Jesu im Jordan und Lk. 4,18f ist der Geist die Quelle der Verkündigung Jesu). In Lk. 11,13b wie in Apg. 4,31 wird der heilige Geist an zwei prägnanten Stellen des lukanischen Doppelwerkes als Ausrüster mit prophetischer Kraft verstanden und denjenigen gegeben, die beten. Auch in Apg. 4,31 wird der Geist auf das Gebet hin gegeben und ist die Antriebskraft hinter der Verkündigung des Wortes Gottes.

Der dreistufige Heilsweg

Ein Flügel der Pfingstbewegung, die „freien“ Pfingstler, u.a. der deutschlandweit mit Abstand größten pfingstlichen Vereinigung, des Bundes freikirchlicher Pfingstgemeinden (BfP), vertritt die Lehre des *einen dreifältigen Heilsweges*. Hier bleibt die individuelle Annahme des Sohnes Gottes als Heilmittler zwischen Gott und Mensch maßgeblich:

1. Bekehrung des Sünders
2. Wiedergeburt inklusive Empfang des Heiligen Geistes
3. Geistestaufe mit Zurüstung durch Charismen zum Dienst in der Gemeinde, möglicherweise inklusive der Verleihung der Glossolie als Gebetsprache. Indem die Taufe im Heiligen Geist als „drittes Heilswerk“ verstanden wird, zeigt sich der biblisch-theologische Bezug zum Pfingstereignis, wie es in Apg. 2 dargestellt wird. Doch wirkt der Heilige Geist in allen dreien dieser Erfahrungen mit. Die Praxis der Glossolie wird von manchen als zwingend erforderliches (*sign of initial evidence* (Beweis dafür, dass der Heilige Geist „Besitz“ vom Gläubigen „ergriffen“ hat) angesehen, in der Regel aber gemäßigter als *initial sign*, das nicht als alleiniger, zwingender Beweis für die Geistestaufe zu verstehen ist. Bis heute umstritten ist, inwieweit es sich bei der Glossolie um eine Gebetsprache, inwieweit um auszulegende Prophetie (Charisma der Zungenrede) handelt. Paulus selbst scheint beides voneinander zu unterscheiden, (1.Kor. 14, 13-27), ohne es strikt zu trennen.

Der zweistufiger Heilsweg

Der zweigliedrige Heilsweg, den u.a. die Mülheimer Bewegung in Deutschland vertritt: Hier fallen

1. Bekehrung = Wiedergeburt = Geistesempfang in einem Schritt zusammen, der einmündet in
2. die Heiligung als punktuelle Erfahrung geistlichen Wachstums.

Die Praxis der Glossolie, des als Gnadengabe erachteten Zungengebets wird häufig als zwingend nötig erachtet. So wird es etwa seit 1910 durch William Durham gelehrt, der mit der Zusammenfassung von Bekehrung und Heiligung als einem „vollendeten Werk“ einer Keswick'sche Sichtweise folgt. Damit richtet er sich gegen die wesleyanisch-dreistufige Schrittfolge eines Charles Parham und eines William Seymours. Diese und andere waren mit der zweistufigen Heilslehre im Konflikt und es kam zur Abspaltung dieses so genannten „*Apostolic-faith*-Flügels“ vom Rest der Pfingstbewegung im Schatten Durhams.

Zungengebet als „*initial sign*“ (nicht „*sign of initial evidence*“) und Geist-„Besitz“

Ein Pfingsttheologe äußert: „Es geht um das gläubige Bewusstsein des oder der Einzelnen, den Heiligen Geist von Gott her, durch seine Initiative aus der Hand Jesu Christi als Geschenk empfangen zu haben. Dieser Glaube kann sich an einem besonderen Erlebnis und einem besonders starken Eindruck festmachen, wie es beispielsweise in der *Glossolie* als Zeichen besteht. Diese ist im Allgemeinen als Unterstützung des Gebets zu verstehen und nur im Besonderen als Zeichen der Initiation hinein in den Prozess der persönlichen Heiligung des/der Gläubigen. Schriftbelege sind etwa Mk. 16:17, wo Jesus das ‚Zungengebet‘ (*Glossolie*) ‚ein Zeichen‘ nennt. *Glossolie* wird auch ‚Zungengesang‘ genannt, so von Paulus in 1. Kor. 14,2-15: ‚Ich will Psalmen singen mit dem Geist und will auch Psalmen singen mit dem Verstand‘ (V.15).

Der Glaube aber ist der eigentliche Erweis (oder: Bestätigung/Beleg) für das, woran wir unser Leben in allerletzter Hinsicht festmachen (Hebr. 11,1). Mk. 11,24 belegt darüber hinaus, dass wir das, worum wir im Gebet und im Glauben bitten, von Gott erhalten werden. Mit der „Geistestaufe“ verhält es sich nicht anders. ... ich glaube, dass ich die Taufe im Heiligen Geist auch erhalte, wenn äußere Zeichen ausbleiben. Der Glaube selbst somit ist der eigentliche Beleg, der „von sich selbst Zeugnis ablegt“. Dennoch hat das Zungengebet seine Bedeutung als Zeichen. Es ist das größte Zeichen, das aber nur im Hinblick auf die unterschiedlichen Geistesgaben, die sich in einem geistgetauften Christen manifestieren, seinen Sinn behält.“

Das Charisma der prophetischen Gabe der „Rede im Heiligen Geist“, das gut biblisch nur den besonders von Gott Begabten zur Verfügung steht und möglichst der Übersetzung durch einen Dolmetscher bedarf, (1. Kor. 12,10; 14, 26, 39-40) ist vom „Zungengebet“ zu unterscheiden, das in erster Linie der persönlichen Erbauung dient.

Die „Xenoglossie“ (Apg. 2,4) bezeichnet die missionarische Gabe, in einer fremden, unerlernten Sprache gegenüber deren *native-speakers* das Wort Gottes zu verkündigen ohne, dass man als Sprecher rational den Sinn der eigenen Rede versteht.

Die Frage nach der Erfüllung mit dem Heiligen Geist/Taufe im Heiligen Geist

Die meisten klassischen Pfingstler erkennen mittlerweile in der Zungenrede das „Erste Zeichen für ein Erfüllt sein mit dem Heiligen Geist“¹⁴.

Was hat es aber damit auf sich?

Die zahlenmäßig faktisch gar nicht so gigantische Azusa-Street-Erweckung führte in den Jahren 1906ff in Los Angeles (William Seymour) nicht nur in den USA, sondern auch in Kanada, in England, in Südamerika, in Teilen Asiens und in Afrika zur Gründung unzähliger neuer Gemeinden und Kirchen. Dies geschah sowohl aus missionarischem gezielten Handeln heraus, war aber meist auch mit spontanen Erweckungen und der rasch um sich greifenden Verbreitung der Pfingstbotschaft zu tun. „Das Herz dieser Erweckung war die Botschaft, dass die Kraft, die der Gemeinde zu Pfingsten gegeben worden war, größtenteils unwirksam geworden ist, aber durch die Taufe mit dem Heiligen Geist zurückgebracht werden kann. Die Apostelgeschichte berichtet von fünf verschiedenen Begebenheiten, bei denen Menschen diese Erfahrung machten, wovon die „Pfingstler der ersten Zeit“ viermal bei denjenigen, die im Heiligen Geist getauft worden waren, feststellten, dass diese in „anderen Zungen“ zu reden begannen:

1. Die Jünger zu Pfingsten (Apg. 2,2-4).
2. Paulus nach seiner Bekehrung vor Damaskus (Apg. 9,1-19), bezeugt in 1. Kor. 14,18 „Ich danke Gott, dass ich mehr in Zungen rede, als ihr alle“.
3. Die zum Haushalt des Kornelius Gehörigen wurden mit dem Heiligen Geist getauft und redeten in Zungen (Apg. 10,44-48).
4. Die neuen Christen in Ephesus wurden getauft und fingen in Zungen zu reden an (Apg. 19,1-6).
5. Bei der fünften Taufe in Samaria (Apg. 8,14-17) sah Simon, der Zauberer, etwas so Außergewöhnliches geschehen, dass er die Kraft selber haben wollte und Geld dafür bot, dass, „wenn ich jemand die Hände auflege, derselbe die den Heiligen Geist empfangen“ (8,19) – ziemlich sicher ging die Erfahrung, auf die er sich da bezieht, mit Zungenrede einher.

Hilfreich zum Verständnis der inhaltlichen Bedeutung und Funktion der „Taufe im Heiligen Geist“ ist ein Erfahrungszeugnis, um dem Selbstverständnis, das insbesondere Neubekehrte haben, zu erfassen. Der Bericht stammt von jemandem, der als Drogenabhängiger zunächst andere erlebt hat, die von ihrer Sucht befreit wurden. Ihm fiel auf, dass diese danach nicht nur glücklicher aussahen, sondern auch Selbstbewusstsein ausstrahlten. Sie erregten dadurch Aufsehen, dass sie von nun an in Gottesdiensten in anderen Sprachen beteten.

Zitate: „So erregten sie in mir das Verlangen, dasselbe zu haben. Eines Tages ging ich in die Kapelle, um allein zu beten. Ich fing an, Gott all meine Probleme zu sagen, und dann bat ich Ihn, so in mein Leben zu kommen, wie bei jenen Rauschgiftsüchtigen. Wie ein blendendes Licht brach Jesus da in mein Herz ein. Irgendetwas übernahm für mich das Sprechen. Ich hatte das Gefühl, an einem Strom zu sitzen, der irgendwie durch mich hindurch floss und aus mir herausprudelte wie eine wohlklingende Sprache. Nachher zeigte mir einer der Mitarbeiter im Buch der Apostelgeschichte, was das bedeutete. Es war das Wunderbarste, das ich je erlebt hatte.“ Eine andere Person berichtet: „Vor allem weiß ich, dass es Realität ist. Weil Christus mir danach direkt aus der Bibel hervorzukommen schien. Er wurde für mich eine lebendige Person, die mir in meinen Problemen beistehen will. Zentral ist jeweils die Erfahrung, dass das besondere am Heiligen Geist für die Pfingstler und Charismatiker darin begründet ist, dass der Geist einen befreit (von Drogensucht etc.), indem er einen gefangen nimmt.“

Die zehn „Gaben des Heiligen Geistes“¹⁵

Neben der Aufzählung von „Gnadengaben“ in der paulinischen Charismenlehre (1. Kor. 12 und Röm. 12 und an anderen Stellen des NT) lassen sich zehn „Wirksamkeiten“ des Geistes feststellen:

1. Kraft (Apg. 1,8): „...ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein.“
2. Trost/Tröster (Joh. 14,26): „Aber der Tröster, der heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“
3. Sicherheit (Apg. 16,6): „Sie zogen aber durch Phrygien und das Land Galatien, da ihnen vom Heiligen Geist verwehrt wurde, das Wort zu predigen in der Provinz Asien.“
4. Besitz geistlicher Werte (Eph. 2,3-6): „Unter ihnen haben auch wir alle einst unser Leben geführt in den Begierden unsres Fleisches und taten den Willen des Fleisches und der Sinne und waren Kinder des Zorns von Natur wie auch die andern. Aber Gott, der reich ist an Barmherzigkeit, hat in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, auch uns, die wir tot waren in den Sünden, mit Christus lebendig gemacht – aus Gnade seid ihr selig geworden –; und er hat uns mit auferweckt und mit eingesetzt im Himmel in Christus Jesus.“

5. Neues Leben (2. Kor. 3,5-6): „Nicht dass wir tüchtig sind von uns selber, uns etwas zuzurechnen als von uns selber; sondern dass wir tüchtig sind, ist von Gott, der uns auch tüchtig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“
6. Wahrheit (Joh. 16,13): „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen.“
7. Der Zugang zum Vater (Eph. 2,18): „Denn durch ihn haben wir alle beide in einem Geist den Zugang zum Vater.“
8. Hoffnung (Röm. 15,13): „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, dass ihr immer reicher werdet an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes.“
9. Freiheit (2. Kor. 3,17): „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“
10. Gotteserfahrung als abschließende, zusammenfassende „Gabe“: Zu den genannten neun Gaben des Heiligen Geistes kommt es durch eine „dramatische, plötzliche, überwältigende Erfahrung“ (Apg. 10,44): „Während Petrus noch diese Worte redete, fiel der heilige Geist auf alle, die dem Wort zuhörten.“

„Wie ein Drachen gegen den Wind fliegen“ – und die Drachenschnur dabei festhalten

Nicht nur für die Theologie der Pfingstbewegung wäre es wichtig, das Verhältnis zwischen Christus, der Schrift und dem Heiligen Geist als triadisch-wechselseitig zu denken. Denn es ist eine jeder evangelischen Theologie eingeschriebene Denkform, die von den Pfingstlern auf eine Weise ausgeführt wird, an der auch andere Theologien sich differenziert orientieren könnten. Insofern wäre nicht nur transkulturell, sondern auch transkonfessionell an die eigentlichen Anfänge der Azusa-Street-Erweckung anzuknüpfen: So, wie in den Jahren nach 1906 in Azusa und anderwärts Schwarze und Weiße gemeinsam Gott anbeteten, Männer und Frauen gemeinsam und ohne Diskriminierung die Botschaft weitervermittelten, so könnte die aktuell notwendige, überkonfessionelle Parole des gemeinsamen Wirkens lauten: „Unsere konfessionellen Identitäten wurden, aufs Ganze (proleptisch) gesehen, vom Blut Jesu gewegewaschen“. Pfingstliche und nichtpfingstliche Protestanten erkennen in so einer Haltung, dass und wie sie aufeinander verwiesen sind: Da, wo Pfingstler gelegentlich orientierungslos werden, indem sie mit theo-

logischen Sonderlehren „abheben wie Flugdrachen“ und das Charisma verabsolutieren und als Besitz reklamieren, kann ihnen der Hinweis der anderen Evangelischen helfen, die „Bodenhaftung“, den Bezug zum biblischen Zeugnis, nicht zu verlieren und, um im Bilde zu bleiben: die Drachenschnur weiterhin fest in der Hand unter Kontrolle zu halten. Ebenso gilt ein anderes Mal der umgekehrte Fall: Nichtpfingstler müssen sich dem Gottesgeist mehr aussetzen, ihm vertrauen und theologische Impulse der Pfingstbewegung da aufnehmen, wo sie selbst ansonsten in pharisäerhafter Rechtgläubigkeit erstarren: „Gegen den Wind zu segeln“ bedeutet, sich den Auftriebskräften des Geistes Gottes hinzugeben, loszulassen und, so befreit seiner Verheißung zu vertrauen.

- 1 Vgl. Luther P. Gerlach und Virginia H. Hine, *People, Power, Change*, 183, wo vom Flugdrachen die Rede ist (engl. *kite*, womit auch der Milan bezeichnet wird), ein Motiv, mit dem die Pfingstbewegung als „Bewegung“ symbolisch verglichen wird.
- 2 „The color line has been washed away by the blood,” Frank Bartleman, *How Pentecost came to Los Angeles, 1925*, 54; vgl. Paul Schmidgall, *Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung*, S. 49-55.
- 3 Michael Bergunder ist zuzustimmen, dass es keine essentialistische Definition der Pfingstbewegung geben kann: ders., in: „Crossing Boundaries: Issues of Representation, Identity and Postcolonial Discourse in Pentecostal Studies“, Paper für die Konferenz des „European Research Network on Global Pentecostalism“ on „What is Pentecostalism? Constructing and Representing Global Pentecostalism in Academic Discourse“, Birmingham 19.-20. Januar 2006.
- 4 J. Kwabena Asamoah-Gyadu, *African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden 2005, S. 12: „Pentecostalism refers to Christian groups which emphasize salvation in Christ as a transformative experience wrought by the Holy Spirit; and in which pneumatic phenomena, including „speaking in tongues“, prophecies, visions, „healing and deliverance“, and miracles in general, perceived as standing in historic continuity with the experiences of the early Church as found especially in the Acts of the Apostles, are sought, accepted, valued and consciously encouraged among members as signifying the presence of God and experiences of his Spirit.“ Kursive Hervorhebungen von M.F.
- 5 Vgl. Moritz Fischer, *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment*, Göttingen 2011.
- 6 Roland Allen, *The Revelation of the Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, in: *International Review of Missions* 7 (1918), S. 160-167, hier S. 167
- 7 „The fact, that a kite flies against the wind is certainly not a new discovery, but it does have a great significance for the understanding of movements dynamics. If, as we have suggested, movements are mechanisms for social change, then conflict with the established order is inevitable. It is important to remember that this very conflict is one of the reasons for the successful spread of the movement.“
- 8 Luther P. Gerlach und Virginia H. Hine, *People, Power, Change*, S. 168. „Some describe Pentecostalism as a gap-closer in terms of desired social and moral behaviour... Others ... consider Pentecostalism as a gap-closer in that it attempts to actualize Biblical ideals of spiritual experience, witnessing, and church participation.“
- 9 William und Robert Menzies, *Pfingsten und die Geistesgaben*, S. 117ff
- 10 A.a.O. S. 126f
- 11 Ebd.
- 12 Zur Taufe im Heiligen Geist und der Verleihung mit den geistlichen Gaben vgl. a.a.O. S. 205ff
- 13 A.a.O. S. 127
- 14 „initial sign of being filled with the Holy Spirit“.
- 15 Vgl. David Wilkerson, *Das Kreuz und die Messerhelden*, Erzhausen 2004

Ausgerüstet mit Kraft

Geistinspirierte Erneuerung im afrikanischen Christentum und in der Weltkirche

Der Pentekostalismus gehört zu der großen Konfessionsfamilie des Protestantismus und mit ihm teilt er die traditionellen evangelische Werte: Autorität der Bibel, die zentrale Bedeutung des Kreuzes, Bekehrung als Weg zur Erlösung, und der Aufruf zur Heiligung als Ausdruck einer neuen Beziehung zu Jesus. Neben diesen Grundwerten des Glaubens gelten zusätzlich die Erfahrung und die Kraft des Heiligen Geistes von Bedeutung.

Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts haben sich der Pentekostalismus und die charismatischen Bewegungen zu einer „dritten Kraft“ innerhalb des Weltchristentums entwickelt. Der Pentekostalismus entstand in Kritik an der geschichtlichen Entwicklung der Hauptrichtungen des Protestantismus. Ihnen wurde vorgeworfen, die Heilige Schrift auf eine zu intellektuelle und liberale Weise auszulegen und so die Erfahrungsdimension des Christentums zu vernachlässigen. Man hat dies u. a. auf den Einfluss der Aufklärung zurückgeführt, die nur das gelten lasse, was wissenschaftlich bewiesen oder durch den Verstand erfasst werden könne. Diese Entwicklung führe zu einem schwindenden Einfluss des Christentums in Europa. Heute haben sich tatsächlich die Hauptverbreitungsgebiete des christlichen Glaubens von den westlichen in die nicht-westlichen Länder verlagert.

Es besteht aber noch Hoffnung, denn selbst im säkularisierten Westen haben sich zahlreiche christliche Gemeinschaften erhalten, in denen der Geist eines erfahrungsbetonten Christentums lebendig ist. Überall in der Welt finden wir dynamische Erneuerungsbewegungen, die vor allem auf der südlichen Erdhälfte dazu beigetragen haben, das Christentum zu stärken, indem es neuen Schwung in die Herzen und in die Leben der Menschen brachten. In Afrika wenden sich z. B. gegenwärtig sogar die Kirchen, die ihr Entstehen auf das Wirken der europäischen Missionswerke aus Basel¹ und Bremen² zurückführen, der charismatischen Erneuerung zu. Nach Auffassung der heutigen charismatischen Bewegungen hat die Abwesenheit der lebendigen Gegenwart des Geistes in der Kirche, besonders in den „alten“ Kirchen der westlichen Welt, dazu geführt, dass sie kein Ort mehr sind, wo man Gott begeg-

net. Der Pentekostalismus ist eine enthusiastische Form des Glaubens, und so gibt es hier tiefgreifende Bekehrungen. Die Geisttaufe ist begleitet von Zungenrede, Wunderheilungen, Errettung, prophetischer Rede, und anderer Manifestationen des Geistes, einschließlich Wunder und übernatürliches Eingreifen des Geistes ganz allgemein.

Pfingsten und die Erneuerung der Weltchristenheit

Die Antwort Petrus auf die Frage aus der Menge der Anwesenden nach der Ausgießung des Heiligen Geistes, was nun zu tun sei, ist für die weltweite pfingstliche Erweckung ein besonderer Ansporn.

„Tut Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des Heiligen Geistes. Denn euch und euren Kindern gilt diese Verheißung, und allen, die fern sind, so viele der Herr, unser Gott, herzurufen wird.“ (Apg. 2,38-39)

Die Pfingstler haben diese Verheißung ernst genommen und nicht nur ihr Leben als Christen danach ausgerichtet, sondern diese Botschaft weitergegeben. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts war die Pfingstbewegung noch eine Randerscheinung innerhalb des Weltchristentums. Heute dagegen ist es unmöglich, von der weltweiten Christenheit zu sprechen, ohne die Pfingstbewegung zu berücksichtigen. Die Tatsache, dass die John-Templeton-Stiftung der Universität von Süd-Kalifornien 3,5 Millionen US-Dollar zu Verfügung gestellt hat, um die Pfingstbewegung zu erforschen, ist ein Indiz dafür, wie bedeutend diese christliche Bewegung als weltweite religiöse Strömung geworden ist. Ganz in diesem Sinne schreibt Harvey Cox – am Ende des 20. Jahrhunderts –, die pentekostale Spiritualität werde im 21. Jahrhundert die „Religion umformen“. In seinem Buch „Fire from Heaven“ erklärt er die Bedeutung des Pentekostalismus mit dem Hinweis auf seine Erfahrungsbezogenheit:

„Die Geschichte des ersten Pfingstens war immer schon eine Inspiration für diejenigen, die unzufrieden waren mit dem Zustand der Reli-

gion oder der Welt im Allgemeinen. Sie wenden sich diesem Ereignis zu, weil es voller Verheißungen ist ... Es geht um Gotteserfahrung und nicht um abstrakte theologische Konzepte. Gott erscheint als jemand, der sich nicht abseits hält, sondern herabkommt durch die Kraft des Geistes und die menschlichen Herzen ergreift. Deshalb ist ... in unserer Zeit der sozialen und kulturellen Wirren ... der Pentekostalismus eine weltweit schnell wachsende Bewegung.“³

Das Christentum ist eine Weltreligion und Diskussionen über seine Ausbreitung und Dynamiken im nicht-westlichen Kontext können nicht losgelöst von Entwicklungen geführt werden, die in anderen Teilen der Welt geschehen. Nicht umsonst berufen heutzutage, im 21. Jahrhundert, theologische Fakultäten und Seminare Professoren, die klären sollen, wie das weltweite Christentum auf prophetische Art und Weise die Veränderungen des Glaubens weltweit interpretieren kann. Ein gutes Beispiel dafür, wie westliche und nicht-westliche Kirchen sich gegenseitig beeinflussen, zeigt sich an der Führungsrolle, die die afrikanischen anglikanischen Kirchen in der „Rebellion“ im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die Ordination von Personen mit alternativem sexuellen Lebensstil gegen die Autorität der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft einnehmen. Die unterschiedlichen Ansichten sind so unversöhnlich, dass eine Kirchenspaltung in Zentralafrika mit einer der Gründe für den Besuch des Erzbischofs von Canterbury dort im Oktober 2011 war. Ebenso muss der gegenwärtige Rückgang des Christentums in der westlichen Welt vor dem Hintergrund seines Zuwachses in der nicht-westlichen Welt betrachtet werden.

In diesem Zusammenhang wird ein geist-inspiriertes oder pneumatisches Christentum wichtig. Diese pneumatische Orientierung der nicht-westlichen Christenheit ist eine entscheidende Ursache für das Wachsen und die Dynamik des Glaubens im dortigen Kontext. Das Christentum hat sich seit der Mitte des 20. Jahrhundert primär als eine nicht-westliche Religion entwickelt und wird in der Öffentlichkeit vor allem als pentekostal oder charismatisch wahrgenommen. Das Wachstum der Kirche in Afrika und in anderen Regionen der nicht-westlichen Welt weist uns auf die theologische Wahrheit hin, dass nämlich die Gegenwart Jesu Christi im Leben der Kirche fortbesteht durch das Wirken des Heiligen Geistes.

Frank D. Macchia ist ein pentekostaler Theologe und hat Arbeiten zum Thema „Heiliger Geist“ veröffentlicht. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Apostelgeschichte ein historischer Bericht über den Heiligen Geist und die große Erneuerung ist, die er an den ersten Jüngern vollbrachte, schreibt Macchia, dass für die Apostel „Gott so wirklich war“, dass „sie Tag für Tag im Bewusstsein seiner Gegenwart und Führung“ lebten, und dazu gehörten göttliche Erscheinungen „mit unleugbaren Zeichen von göttlicher Gunst und Kraft“.⁴

Diese Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes, so wie sie uns Macchia darstellt, ist eine Verheißung, die durch Pfingsten erfüllt worden ist, und heute von der Kirche als existentielle Wirklichkeit mit eschatologischer Bedeutung erfahren wird. Das pentekostale und charismatische Christentum ist ein wichtiger Faktor zum Verständnis des weltweiten Christentums. Selbst in den meisten westlichen Kontexten, wo die Bedeutung des Christentums im Abnehmen ist, sind es die Kirchen mit einer pentekostalen und charismatischen Ausrichtung – und das schließt viele Immigrantkirchen mit charismatischem Charakter ein – die erfolgreich sind. Der Religionssoziologe David Martin beschreibt „den erstaunlichen Aufstieg des Pentekostalismus und des mit ihm verbundenen Bereichs des charismatischen Christentums“ als „den weltweit größten Umschwung auf dem religiösen Markt“ in den letzten 50 Jahren.⁵ Wo immer der Pentekostalismus in Erscheinung trat, hat er sich – und darauf spielt der Titel meines Vortrags an – auf die biblische Verheißung am Schluss des Lukas-Evangeliums berufen:

Ich will auf euch herabsenden, was mein Vater verheißt hat. Ihr aber sollt in der Stadt bleiben, bis ihr ausgerüstet werdet mit Kraft aus der Höhe. (Lk. 24,49)

... und auf ihre Erfüllung in der Apostelgeschichte in Form einer Legitimierung durch Erfahrung:

Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde. (Apg. 1,8)

Diese „Ausrüstung mit Kraft“ war ein Akt Gottes, so Macchia weiter, der nicht von menschlichen Maßstäben abhing, sondern allein von denen Gottes. Er beschreibt dieses Ausgerüstetwerden mit Kraft als eine Selbst-Transzendenz des eigenen Wesens durch die Erfahrung der Liebe Gottes, so dass man sich in besonderer Weise gerufen fühlt, sich anderen zu geben, mit allem was Gott einem selber gegeben hat.⁶ Mit Kraft ausgerüstet werden bedeutet Bevollmächtigung zum Dienst an Gottes Volk: Die Kirche ist bevollmächtigt zu lebendigem Zeugnis im Leben der Gemeinschaft, zu inspirierter Verkündigung und zu ihren vielfachen Diensten im Geist.

Pfingsten und die charismatische Erfahrung

Pfingsten zielt auf die Erweckung und Erneuerung der Weltchristenheit. In der modernen Welt liegt dabei der Schwerpunkt auf der Erweckung im christlichen Leben als eine gelebte Erfahrung des Heiligen Geistes, die immer wieder erneuert werden muss. Von daher werden die heutigen Erscheinungsformen des Pentekostalismus im Allgemeinen der „charismatischen Erneuerung“ zugeordnet. Deren Hauptziel ist es ja, die Gaben des Heiligen Geistes wie Zungenreden, Prophetie, Krankenheilung, Visionen

und Offenbarungen, wieder in den Herzen ausgetrockneter Konfessionen und todgeweihter Kirchen zur Geltung zu bringen. Die Vision von den verdorrten Knochen im Buch Ezechiel ist für die charismatische Erneuerung weltweit einer der inspirierenden Schlüsseltexte. Im Pentekostalismus wird diese Passage gewöhnlich dahingehend interpretiert, dass das „Feld von Gebeinen“ sich auf ein todgeweihtes Christentum oder tote Kirchen bezieht, die „gelähmt“ sind, weil sie die fundamentalen biblischen Wahrheiten der Erneuerung durch Wasser und Geist vergessen haben, durch ihre Laxheit in Fragen der Moral, durch ihren Relativismus, weil sie die Bibel auf einen bloßen Text reduziert haben, anstatt in ihr die lebendige Wahrheit der göttlichen Eingebung zu sehen. Für die meisten Anhänger der charismatischen Erneuerung ist das, was Gott über das Feld der verdorrten Gebeine gesagt hat, auch das, was er über die Kirche von heute, die nicht vom Geist berührt worden ist, sagt, so wie es bei Ezechiel heißt:

So spricht der Gott der Herr zu diesen Gebeinen: Siehe, ich will Odem in euch bringen, dass ihr wieder lebendig werdet. Ich will euch Sehnen geben und lasse Fleisch über euch wachsen und überziehe euch mit Haut und will euch Odem geben, dass ihr wieder lebendig werdet. (Ez. 37, 5-6)

„Odem“ ist hier eine Metapher für den Geist Gottes. „In der charismatischen Erfahrung“, schreibt Jürgen Moltmann, „wird der Geist Gottes als vitalisierende Energie erfahren ... Im Heiligen Geist nimmt der ewige Gott an unserem vergänglichen Leben teil und wir nehmen an dem ewigen Leben Gottes teil. Die wechselseitige Gemeinschaft ist eine ungeheure Kraftquelle. Wir haben die Energien des Geistes, die wir charismatisch erfahren, vitalisierende Energien genannt, weil sie lebendig machen.“⁷

Die Rede von der Erfahrung des Heiligen Geistes als der Quelle einer „vitalisierenden Energie“ macht deutlich, warum die pentekostalen und charismatischen Gemeinschaften neben der traditionellen Taube vor allem das Feuer und den Adler als Symbol des Geistes wertschätzen. Der Pentekostalismus ist eine Bewegung, die durch den Heiligen Geist inspiriert ist. Sie unterscheidet sich von den anderen Richtungen des Christentums durch ihre Bejahung und aktive Förderung von Erfahrungen des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben. In der Bibel kommt der Adler nicht ausdrücklich als Symbol für den Geist vor, aber das Bild ist in den heutigen charismatischen Sprachgebrauch eingegangen, weil es das Streben des heutigen Pentekostalismus danach ausdrückt, Niedrigkeit mit Höhe einzutauschen, wie es eine Kirche in Ghana in der Werbung für ihr Revival-Programm ausdrückt. Der Geist als Feuer verbrennt nicht nur die Spreu und reinigt, um zu heiligen, sondern er gibt auch die Inspiration, die benötigt wird, um die Kirche wieder lebendig zu machen und zu erneuern. Die Taube ist sanft, aber das Feuer ist eine Quelle der Energie, und der Adler ist ein Vogel voll höchster Energie, der fähig ist, sich in unvorstellbare Höhen aufzuschwingen.

Der Begriff „charismatisch“ leitet sich vom griechischen Wort *charisma*, „Gnadengabe“, ab. Als „charismatisch“ werden „Gebetsgemeinschaften der Erneuerung“ (*renewal prayer fellowships*) und ähnliche Gruppen bezeichnet, die innerhalb oder außerhalb der geschichtlichen Missionskirchen stehen. Ihr Ziel ist die Wiederbelebung des kirchlichen Lebens durch die Wiederherstellung der *charismata pneumatika*, der „Gaben des Geistes“ (1.Kor. 12-14) im gottesdienstlichen Leben. Das Christentum pentekostaler bzw. charismatischer Prägung hat sich zu einer Religion mit einer erdumspannenden Kultur entwickelt, in der die erfahrbare Gegenwart des Heiligen Geistes in einem normalen christlichen Leben als hoher Wert bejaht und aktiv gefördert wird. Es gibt drei Hauptgründe, warum das charismatische Christentum für das nicht-westliche Christentum, einschließlich Afrika und die afrikanische Diaspora, zur bevorzugten religiösen Ausrichtung geworden ist:

1. Die Wichtigkeit einer persönlichen Verwandlung, die durch den Heiligen Geist bewirkt wird.
2. Der Nachdruck, der auf die Erfahrung des Heiligen Geistes gelegt wird, wobei das besondere Kennzeichen, der Lobpreis, zu einer Erfahrung sowohl des Herzens wie des ganzen Körpers gemacht wird.
3. Die Ausrichtung der charismatischen Theologie auf göttliches Eingreifen hin, wie sie sich in Heilung, Befreiung und Durchbruch durch Gebet zeigt.

Das Gemeinsame aller genannten Faktoren ist die entscheidende Bedeutung der religiösen Erfahrung als eines individuellen und gemeinschaftlichen Wertes für die Glaubenden. In seinem Buch „Reinventing American Protestantism“ bezeichnet Donald E. Miller die heutigen charismatischen Kirchen als die „neuen paradigmatischen Kirchen“. Er sieht dieses neue Paradigma ausgedrückt in der erfahrungsbezogenen Religiösität dieser Kirchen.

„Diese neuen paradigmatischen Kirchen ... ändern die Art und Weise, wie das Christentum gesehen und erfahren wird ... Sie adaptieren die heutigen kulturellen Ausdrucksformen und schaffen eine neue Art der Lobpreis-Musik. Sie ändern die Organisationsstruktur der institutionellen Kirchen, sie demokratisieren den Zugang zum Heiligen, indem sie das protestantische Prinzip des Priestertums aller Gläubigen radikalieren.“⁸

Der Hauptgrund für die besondere Attraktivität des pentekostalen und charismatischen Christentums für die Menschen liegt in „der Bevollmächtigung durch die Gaben des Geistes, die er allen spendet“⁹ und das ist eine Erfahrung, die auch heute noch gemacht wird. Das bezeichnet Miller als „Demokratisierung des Heiligen“. So gesehen könnte

man den Pentekostalismus auch als eine „ekklesiologische Erfahrung“ bezeichnen, anstatt nur von einer „konfessionelle Bewegung“, denn er bringt Menschen zusammen, die Erfahrungen des Heiligen Geistes gemeinsam haben. Die Hauptstärke der charismatischen Erneuerung liegt in ihrer Laien-Orientierung; der Heilige Geist demokratisiert den Zugang zu den Charismen. So wird das Amt in der Kirche zu etwas, das allen zugehört, nicht nur den Ordinierten. Die Bedeutung dieser Demokratisierung der Gaben des Geistes erläutert Allan H. Anderson:

„Diese massenhafte Einbeziehung von „Laien“ in der Pfingstbewegung war ohne Zweifel ein Hauptgrund für ihren Erfolg. Es wurde kein theologisch besonders versierter Klerus gebraucht, denn das kopflastige und klerikale Christentum hatte bei vielen Gläubigen seinen Kredit verspielt. Gebraucht wurde eine Kundgebung von Kraft durch Menschen vor Ort, zu denen der Durchschnittsgläubige leicht eine Beziehung aufbauen konnte. Das war die Demokratisierung des Christentums. Die Geheimnisse des Evangeliums waren nun nicht mehr einer ausgewählten, privilegierten und gut ausgebildeten Minderheit vorbehalten, sondern wurden allen offenbart, die willens waren, sie zu empfangen.“¹⁰

Wie Anderson erkennt auch Frank D. Macchia hier einen aktuellen globalen Umschwung hin zu einem „neuen Christentum“ mit der größten Verbreitung in der nicht-westlichen Welt. Dieses neue Christentum ist, wie er sagt, eine Ermutigung für „charismatische, weithin partizipatorische und missionarische Gemeinden“. Die Stärke dieses erneuerten Christentums liege nicht in seinem Sinn für Tradition oder in theologischen Höchstleistungen, „sondern in der kraftvollen Erfahrung gemeinschaftlichen Lobens, der Befreiung und Mission“. „Diese Erneuerung führt zu einer Laienschaft, die voller Energie ist, um im Reich des Geistes auf verschiedene und einzigartige Weise den Leib Christi zu erbauen und als Zeugen Christi in der Welt zu wirken.“¹¹

Nach dem römisch-katholischen Philosophen und Theologen Donald L. Gelpi findet die charismatische Erfahrung „Ausdruck in einer Vielfalt von Geistesgaben, die durch den Heiligen Geist gewährt werden für das Wohl der ganzen Gemeinde“.¹² Pentekostale/charismatische Christen glauben, dass wo immer „Pfingsten“ sich ereignet, dies in Erfüllung der Prophezeiung Joels (3,1-2) geschieht, und dass Zeichen und Wunder den Dienst der Kirche auch heute begleiten sollen wie schon zu den Zeiten, von denen die Apostelgeschichte berichtet. Pentekostale/charismatische Christen „wollen wachsam und offen sein für die Zeichen Gottes gleich welcher Art und glauben, dass seine Wunder, so wie sie in der Vergangenheit stattgefunden haben, auch heute geschehen und auch in Zukunft geschehen werden“.¹³ Der Erfolg des pentekostalen/charismatischen Christentums und seine Anziehungskraft

besonders auf die Jugend lässt sich ohne das Wirken des Heiligen Geistes nicht erklären. Gottes Heiliger Geist ist ein Geist der Erneuerung (Tit. 2), und wenn die Kirche zu bürokratisch wird und behäbig und neuen Herausforderungen nicht mehr mit einer treffenden Botschaft begegnet, erweckt Gott Propheten, die sein Wort aufs Neue predigen und Gemeinschaften, denen Sein Geist aufs Neue Seine wahren Früchte bringt. Wie Donald Miller richtig sagt:

„(Nicht) nur gehen die neuen paradigmatischen Kirchen besser auf die Bedürfnisse ihrer Klientel ein als die Mainline-Kirchen, sondern – und das ist noch wichtiger – sie vermitteln erfolgreich den Menschen das Heilige, bringen ihnen Gott nahe und übermitteln den selbst-transzendierenden und lebensverändernden Kern jeder wahren Religion. Sie bieten Lobpreis mit Musik, die an die Lebenswirklichkeit großer Teile der Mittelschicht anknüpft. Sie haben die Dinge des Kirchenlebens über Bord geworfen, die viele Teenager und junge Erwachsene diesem entfremdet hat. Und sie bieten Richtlinien, die klar definierte moralische Werte betonen, und die man nicht woanders findet. Kurz, sie geben den Menschen Hoffnung und Lebenssinn, der in einer transzendenten Erfahrung des Heiligen gründet.“¹⁴

Dies ist die Sichtweise, mit der ich die neuen christlichen Bewegungen betrachten möchte. Es hat fast ein Jahrhundert gebraucht, bis diese geistbewegten Reformen in den historischen Missionskirchen Afrikas Fuß gefasst haben. Anhänger der charismatischen Erneuerung, die die durch den Heiligen Geist bewirkten Erfahrungen, wie oben beschrieben, bejahen, beschreiben diese mit Worten wie „Stärkung durch den Geist“, „charismatische Erneuerung“, „Erweckung“, das „Schweben des Geistes“ oder der „Wiederaufbau der Kirche“. Eine ablehnende Haltung drückt sich aus in Begriffen wie „emotional“, „enthusiastisch“, oder gar „okkult“.¹⁵ Das Neue am Pentekostalismus ist nach Einschätzung von Simon Tugwell und anderen nicht das Vorkommen bestimmter geistbewirkter Erscheinungen, sondern vielmehr „die Sichtbarkeit und Einbindung in das Leben einer christlichen Gemeinschaft von etwas, was über die Jahrhunderte hin nur vereinzelt blitzartig zum Vorschein kam“.¹⁶

Afrika und die Erneuerung der Christenheit als eine nicht-westliche Religion

Afrika hat sich zu einem der Hauptgebiete des weltweiten Christentums im 21. Jahrhundert entwickelt, so wie es David B. Barrett, Andrew F. Walls, Lamin O. Sanneh, Kwame Bediako und Ogbu U. Kalu u. a. in ihren Darstellungen der Geschichte des Christentums und seiner Mission vorausgesagt haben. Nach Ansicht etwa von Andrew Walls muss man, um etwas vom Christentum zu verstehen, auch etwas von Afrika wissen, und man kann Afrika nicht verste-

hen, ohne etwas über das Christentum zu wissen. Afrika ist vom Rand in das Zentrum der Weltchristenheit gerückt und teilt diesen Vorrang mit anderen nicht-westlichen Ländern in Asien und Lateinamerika. Der Aufstieg des nicht-westlichen Christentums geschieht zeitgleich mit dem Rückgang des Glaubens in den modernen westlichen Ländern. Während dort kirchliches Eigentum zur Nutzung für nicht-kirchliche Zwecke veräußert wird, werden in Afrika Lagerhallen und Kinos in kirchliche Versammlungsstätten umgewandelt. Kirchen mit pentekostaler/charismatischer Ausrichtung sind die führenden Kräfte auf dem Weg zu einer Erneuerung des Christentums als einer nicht-westlichen Religion.

Afrika ist zum fruchtbaren Nährboden für pentekostale und charismatische Aktivitäten geworden. Die Evangelisation erfolgte zwar durch die historischen Missionskirchen, aber nun ist der Pentekostalismus sowohl in seiner älteren klassischen Gestalt wie auch in seiner charismatischen Ausprägung die repräsentative Form des Christentums in Afrika. John V. Taylor fasst sehr treffend zusammen, welche Rolle der Geist Gottes im Wachstum des Christentums in Afrika spielt:

„Es scheint, dass der Heilige Geist, der nicht berechenbar ist, für einen weiteren spektakulären Schritt nach vorne in Afrika heute die Unabhängigen Kirchen erwählt hat. Das beweist nicht von vornherein die Wahrheit ihrer Lehren, aber es zeigt, dass sie das Rohmaterial bereitstellen, aus der eine missionarische Kirche geformt wird – Spontaneität, völlige Hingabe und die elementaren Reaktionen aus den Tiefen des Lebens.“¹⁷

Taylor bezog sich in seinen Beobachtungen auf eine Form des Christentums, wie sie von den älteren Unabhängigen Afrikanischen Kirchen (*African Independent Churches – AIC*) repräsentiert wurde. Die ihnen eigene „Spontaneität“, „völlige Hingabe“, und „die elementaren Reaktionen aus den Tiefen des Lebens“ sind wichtige Merkmale der heutigen pentekostalen Spiritualität in Afrika geblieben. Die AIC sind nicht länger repräsentativ für das afrikanische Christentum. Ich habe die Gründe für ihren Bedeutungsschwund an anderer Stelle dargestellt.¹⁸ Die Emphase aber mit der sie in ihrer Theologie und Praxis wirkliche Errettung, charismatische Erneuerung, neuartige Auffassung der Geschlechterrollen und eine interventionistische Theologie vertreten haben, ist von den heutigen Pentekostalen mit neuem Schwung versehen worden. Ihr Aufkommen führte zu einer Erneuerung des Christentums in Afrika und einer „Pentekostalisierung“, wie wir sie gegenwärtig im afrikanischen Christentum beobachten können.

Charismatische Erneuerung und die Kirche heute

Die Wiederherstellung der *charismata pneumatika*, der Gaben des Geistes, als Teil eines normalen Kirchenlebens,

kann man theologisch verstehen als „Reaktivierung in der christlichen Gemeinschaft von Ebenen und Fähigkeiten des menschlichen Geistes, die im christlichen Leben lange brach gelegen haben“. ¹⁹ Ob wir sie als Erneuerungs-, Restaurations- oder Erweckungsbewegungen bezeichnen: Das wichtigste Merkmal der charismatischen Erneuerung bleibt die Erfahrung des Heiligen Geistes. So wird Erneuerung von Insidern gesehen und Arnold Bittlinger sagt sehr klar, um was es hier geht, wenn er darauf hinweist, dass die charismatische Erneuerung verstanden werden muss als Reaktion auf die biedere, ordentliche und überrationale Form des Glaubens, die das Erbe der westlichen Mission des frühen 19. Jahrhunderts ist. Bezeichnenderweise sind auch die meisten Immigrantkirchen in Europa charismatisch ausgerichtet, wie die Untersuchungen von Gerrie ter Haar und Claudia Währisch-Oblau aufzeigen.²⁰

Der Heilige Geist ist die Quelle von Erneuerung, Veränderung und Bevollmächtigung. Charismatische Erneuerungsbewegungen gehören zur umfassenderen Strömung des Neo-Pentekostalismus, der weltweit sich in drei Hauptrichtungen ausprägt:

1. Die neuen pentekostalen Kirchen (*New Pentecostal Churches – NPC*s): Viele haben sich zu Megakirchen ausgebildet, die von charismatischen Führungspersonlichkeiten geleitet werden, die mitreißend predigen und eine sehr zeitgemäße Form des Gottesdienstes vertreten; sie sprechen vor allem sozial mobile junge Christen an, die mit dem Konfessionalismus und Klerikalismus der Vergangenheit unzufrieden sind.
2. Transkonfessionelle pentekostale Gemeinschaften wie die *Full Gospel Businessmen's Fellowship International* und der Frauenverband *Aglow International*. Das sind Laienbewegungen, die auch eine „verantwortliche Kirchenmitgliedschaft“ ermutigen, ein Konzept, das Erneuerung innerhalb der Missionskirchen fördert.
3. Erneuerungsbewegungen innerhalb nicht-pentekostaler historischer Missionskirchen.

Der gemeinsame Faktor ist die Erfahrung des Heiligen Geistes als Gottes Werkzeug der Erneuerung und Quelle jener Gnaden, die Paulus so treffend als *charismata pneumatika* beschreibt, Gaben des Heiligen Geistes (1.Kor 12,14). Eine der ersten Publikationen, die sich mit dem Neo-Pentekostalismus beschäftigten, wie ich die verschiedenen Richtungen der Erneuerungsbewegungen zusammenfassend nenne, war „The New Charismatics: The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecostalism“ von Richard Quebedeaux. Er definiert darin den Neo-Pentekostalismus wie folgt:

„Der Neo-Pentekostalismus unterscheidet sich, obwohl er auf der gleichen religiösen Erfahrung basiert (die unterschiedlich interpretiert wird),

deutlich von seinem klassischen Vorgänger und Gegenpart. Im Prinzip ist die charismatische Erneuerung eine „transkonfessionelle“ Bewegung des enthusiastischen Christentums, die innerhalb der „historischen“ Konfessionen entstand und wirksam wurde ... Sie hat verschiedene Theologien entwickelt, die aber im Allgemeinen rechtgläubig sind, und sie wird zusammengehalten durch eine gemeinsame Erfahrung – die Taufe durch den Heiligen Geist – mit den damit einhergehenden *charismata* ... die individuell und im gemeinschaftlichen Leben der Kirche zutage treten. Sie ist zugleich evangelistisch und reformerisch ...“²¹

Der klassische Pentekostalismus bildete sehr schnell Denominationen. Der Erfolg des Neo-Pentekostalismus ging einher mit einer wachsenden Unzufriedenheit mit religiösen Traditionen und dem Konservatismus innerhalb des Christentums und der Auflösung der konfessionellen Bindungen unter den Gläubigen. Das Wesen des Neo-Pentekostalismus ist „transkonfessionell“, weil die Erfahrung des Heiligen Geistes „konfessionelle Mauern überschreitet, indem sie klar und deutlich hervortreten lässt, was authentisch christlich ist in den verschiedenen Traditionen, ohne das daraus die Forderung nach Veränderungen in der Organisation oder gar Lehre einer bestimmten Kirche folgen würde.“²²

In seiner Studie über die charismatischen Erneuerungsbewegungen in Ghana weist Cephias Omenyo darauf hin, dass „diese Gruppen in einigen Denominationen als Auslöser von Erneuerung wirkten, in anderen aber der Grund für Konflikte und Missverständnisse waren.“²³ Die allmähliche Aufnahme von Lehren und Praktiken der charismatischen Erneuerungsbewegungen in das Leben der historischen Missionskirchen hat gegenwärtig eine „Charismatisierung“ des afrikanischen Christentums zur Folge. Das zeigt sich nicht nur in der Übernahme der typisch pentekostalen/charismatischen Medienkultur, sondern auch in den Liturgiereformen und neuen Programmen der historischen Missionskirchen. Mit den Worten Omenyos: „... die Mitglieder der verschiedenen charismatischen Erneuerungsgruppen wollen in ihren ‚verarmten‘ Kirchen bleiben, um sie durch charismatisch/pentekostale Spiritualität wieder zu beleben.“²⁴

Historische Missionskirchen und die Herausforderung einer Erneuerung

Dass Kritiker die charismatischen Erneuerungsbewegungen dem „Okkultismus“ zuordnen, lässt an die Anfänge der „Musama Disco Christo Church – MDCC“ in Ghana denken. Die MDCC ist eine der größten und ältesten in Afrika entstandenen Kirchen (*African Instituted Churches*) an der ehemaligen Goldküste, jetzt Republik Ghana. Ihr Name bedeutet „Kirche der Armee des Kreuzes Christi“. Als um 1923 der ghanaische methodistische Katechet William Egyanka Appiah begann in Zungen zu reden, Vi-

sionen zu haben, prophetisch zu reden und die Kranken durch Gebet zu heilen, wurden er und seine Anhänger von Seiten der Kirchenleitung der Methodistischen Kirche „streng angewiesen“, ihre „okkulten Aktivitäten“, wie man das nannte, einzustellen, denn bei Methodisten „sei so etwas nicht üblich“. ²⁵ Fast ein Jahrhundert später haben die meisten historischen Missionskirchen damit begonnen, charismatische Gruppen und ihre Praktiken in ihren Reihen zu akzeptieren, denn ihr Überleben hängt von ihrer Offenheit gegenüber der charismatischen Ekklesiologie und Kultur ab.

Der Erfolg von unabhängigen Kirchen wie Egyanka Appiah's MDCC in der Vergangenheit, zeigt sich daran, dass die historischen Missionskirchen in der Folge gezwungen waren, sich der Erneuerung zu öffnen, in dem Maße wie ihre Mitglieder zu den Spiritualistischen und Aladura-Kirchen abwanderten. In der Verlautbarung der Synode der Presbyterian Church of Ghana (PCG) von 1965 heißt es: „Es muss in unserem Interesse liegen, dass die Synode der Presbyterian Church of Ghana [in den ‚Spiritualistischen Kirchen‘] bestens vertreten ist, sogar in der Kirchenleitung.“²⁶

Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die Methodistische Kirche von Ghana angesichts des Phänomens der Spiritualistischen und Aladura-Kirchen in einem Konferenzbericht 1968 schrieb, dass die Methodisten, „die Hauptförderer“ dieser unabhängigen Kirchen geworden seien. Ob sie sich nun unter dem Dach einer methodistischen, römisch-katholischen oder presbyterianischen Kirche befanden, im Endeffekt blieb die Großzahl der Mitglieder der historischen Missionskirchen ihren jeweiligen Denominationen treu und besuchte weiterhin den Sonntagsgottesdienst.

Den Rest der Woche aber machten sich die selben Mitglieder auf die Suche nach einer christlichen Spiritualität, die in einer prekären afrikanischen Lebenswelt, in der der Glaube an böswillige Mächte, die Gesundheit und Fortkommen schädigen, vorherrscht, Erklärungsmuster vermittelte. Die panische Reaktion auf die Erfolge der Spiritualistischen Kirchen in Ghana wird deutlich in den Synodal- und Konferenzberichten der presbyterianischen und methodistischen Kirchen und den darin aufgeworfenen Fragen zum eigenen christlichen Selbstverständnis. Die Synode der PCG war sehr ehrlich in ihrer Einschätzung der Situation und reagierte, indem sie 1965 einen Ausschuss ins Leben rief, der das Phänomen der charismatischen Erneuerung untersuchen und Vorschläge für das weitere Vorgehen der Kirche erarbeiten sollte. Der Synodalausschuss bezeichnete seinen Auftrag „als einen Ausdruck der Besorgnis der Kirche über die große Zahl von Menschen, die die Presbyterianische Kirche verlassen, um sich einer Spiritualistischen Kirche anzuschließen oder Heiler und Propheten aufzusuchen, und auch über die Gruppen, die sich innerhalb der Kirche bilden und oft Ähnliches praktizieren, das im Leben der Presbyterianischen Kirche nicht gebräuchlich ist.“²⁷

Mit „Praktiken, die in unserer Kirche nicht üblich sind“ meinten die Vertreter der PCG hauptsächlich Zungenreden, Heilungs- und Errettungstreffen, nächtelange Wachen mit lauten improvisierten Massengebeten, neue Lieder, statt der alten Hymnen, prophetische Rede, Visionen, Offenbarungen und andere pneumatischen Phänomene, die man von den pentekostalen/charismatischen Gottesdiensten kannte. Die Menschen strömten zu den „spiritualistischen“ Kirchen, weil diese Kirchen einen indigenen kirchlichen Kontext darstellten, in dem die pneumatischen Phänomene, die die PCG ablehnte, sich frei ausdrücken konnten. Eine der Schlussfolgerungen des Ausschusses ist sehr aufschlussreich:

„Eine große Zahl von Christen geht zu ihnen, weil sie enttäuscht sind von ihren früheren Kirchen. Sie beklagen sich über die langweiligen Gottesdienste dort, dass es dort keine „spirituelle Kraft“ gibt, und dass in den alten Kirchen nicht genug gebetet wird. Darum suchen sie eine neue, enthusiastischere und „spirituellere“ Gemeinschaft.“²⁸

Ein Anzahl von Gläubigen der „Mainline“-Kirchen griff zum Mittel der mehrfachen Mitgliedschaft, sie blieben Mitglieder ihrer Mutterkirchen, gingen aber zugleich auch zu den Gottesdiensten der „spiritualistischen“ Kirchen. Die Reaktionen der historischen Missionskirchen in Ghana auf das Phänomen der charismatischen Erneuerung führen uns zu einigen Schlussfolgerungen, die für unsere Diskussion von Bedeutung sind:

1. Das Zugeständnis des Synodalausschusses der PCG, dass die Beschwerde über die „Langeweile und mangelnde Vitalität“ der presbyterianischen Gottesdienste berechtigt sei, und dass als Folge die Kirchenmitglieder dieses Vakuum in ihrem gottesdienstlichen Leben selber füllen.
2. Die Rede von Gruppen „die sich in unserer Kirche bilden“, womit ausgesagt ist, dass es sich hier um Basisgruppen handelt, in denen Laien ihr spirituelles Leben selbst in die Hand nehmen. Diese Entwicklung hat große Bedeutung für die Frage der Einbeziehung von Laien und die Ökumene.
3. Der Synodalausschuss der PCG und die Versammlung der MCG schlugen beide vor, dass ihre Kirchen diese internen Erneuerungsgruppen anerkennen sollten, um die Abwanderung von Mitgliedern zu den unabhängigen Spiritualistischen Kirchen zu bremsen.

Das Ergebnis war, dass seit den 1970er Jahren die charismatischen Erneuerungsgebetsgruppen innerhalb der historischen Missionskirchen auf mehr Toleranz stießen.

„Nicht länger Waisen“: der Heilige Geist und die Gegenwart Christi

Dem Geist begegnen heißt, Jesus Christus begegnen, das ist meine Auffassung, und das erfordert, was ich in meinen Vorlesungen zum Pentekostalismus eine „pneumatische Christologie“ nenne. „Pneumatologie“ ist die Lehre vom Heiligen Geist und „Christologie“ ist die Lehre von der Person und dem Amt Jesu Christi. „Pneumatologische Christologie“ bedeutet demnach ein Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes im Lichte des Verständnisses der Person und des Amtes Jesu Christi. Eine der klarsten Aussagen über das Wesen des Heiligen Geistes finden wir im Johannesevangelium (14,18). Jesus sagt:

„Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch.“

Laut Wörterbuch ist ein „Waise“ jemand, der ohne Unterstützung zurückgelassen wurde, meist durch den Tod der Eltern. Mit anderen Worten, Jesus sagt seinen Jüngern: „Ich werde euch nicht ohne Unterstützung zurücklassen.“ Jesus sagte dies in seinen Abschiedsreden vor seiner Passion, die in der Rücknahme seiner körperlichen Gegenwart aus dieser Welt endete. Und dies bedeutete, dass seine Jünger nicht länger die Gnade seiner körperlichen Gegenwart erfahren konnten. „Noch eine kleine Weile, dann werdet ihr mich nicht mehr sehen; und abermals eine kleine Weile, dann werdet ihr mich sehen“, so sagte er seinen Jüngern (Joh. 16,16). Die Zeit von Gottes Selbstoffenbarung, in der das „Wort ward Fleisch“, in der die Jünger Jesus körperlich berühren, ihn sehen, mit ihm sprechen und mit ihm umgehen konnten, kam nun zu einem Ende mit seinem Tod am Kreuz. Diese Wegnahme seiner körperlichen Gegenwart bedeutete jedoch nicht, wie Jesus selbst sagte, das Ende seiner Gegenwart in der Welt. Das ist gemeint mit seinen Worten: „Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch.“ Aber auf welche Weise kam Jesus zu seinen Jüngern zurück?

Jesus erfüllte sein Versprechen, zu seinen Jüngern „zu kommen“, durch die Gegenwart des Heiligen Geistes. Mit anderen Worten, ein richtiges Verständnis des Geistes muss ausgehen von einer „fortdauernden Gegenwart Gottes in der Welt“. Er bleibt bei denen, die an ihn glauben, um das Werk Gottes fortzuführen, so wie es in Jesus Christus in besonderer Weise offenbart wurde.

1. Als Tröster/Ratgeber: das meint den Heiligen Geist als „die bevollmächtigende Gegenwart Gottes“. Eine klassische Stelle ist hier Exodus 33,12 ff., wo Mose einen Begleiter will, weil er sonst das Volk nicht weiter führen kann. Gott gab am Ende Mose diesen Begleiter, aber nicht in Gestalt eines anderen menschlichen Wesens. Es war Gottes eigene Gegenwart. Diese Gegenwart ist nichts anderes als der Heilige Geist.
2. Als Lehrer: Jesus lehrte mit Vollmacht. Wenn der Heilige Geist das Amt Christi weiterführen

sollte, dann war es folgerichtig zu erwarten, dass er die Botschaft Jesu dem Volk Gottes nahebringen würde. Was der Heilige Geist bringt, ist die Wahrheit Jesu Christi, weil er „der Geist der Wahrheit“ ist. Mit anderen Worten, der Heilige Geist kann, wenn er sich kundtut, niemals etwas widersprechen, was Jesus gesagt hat oder vertritt. Jesus vertritt Gott, denn wie er gesagt hat: „Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.“ Der Heilige Geist ist unter uns, um den Willen Gottes zu tun, wie er in Jesus Christus offenbart ist.

3. Als Mahner: Der Heilige Geist erinnert uns, was Jesus gelehrt hat und verkörpert. Jeder, der einen „Mahner“ braucht, ist jemand mit Begrenzungen. Die Tatsache, dass der Geist Gottes die Jünger an das gemahnen soll, was Jesus gelehrt hat, ist ein Zeichen dafür, das wir als Menschen begrenzt sind. Das erklärt, warum der Prophet in Jesaja 49 fragt: „Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren leiblichen Sohn?“ Die Antwort war „ja“; aber Gott ist anders, durch den Propheten sagte er: „Ich vergesse dich nicht.“ Menschen vergessen, aber Gott steht jenseits des Vergessens, und deshalb gehört es zu den Aufgaben des Geistes, uns an die Wahrheit Gottes zu gemahnen.

Darum kann die Herrschaft Jesu Christi nur im Geist erkannt werden (1.Kor. 12,13). Nur durch den Geist können wir Jesus als Herrn bekennen, weil der Geist, der das Bekenntnis eingibt, der Geist ist, der vom Vater und dem Sohn, Jesus Christus, ausgeht.

Wie führt der Heilige Geist das Werk Jesu Christi unter seinem Volk fort? Man könnte das mit dem Wort „Dienst“ zusammenfassen. Jesus sprach von „größeren Werken“. Größere Werke bedeutet natürlich nicht, dass das, was Christen tun, noch größer sein kann, als das, was Jesus tat. „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde“, sagte Jesus. Jesus war Gott, der für uns sein Leben gab. Was können wir Größeres tun als das, was Jesus bereits getan hat? Jesus wirkte als Gott in menschlicher Gestalt, aber wir wirken als Menschen mit all den Begrenzungen unserer Natur. Wie sehr auch ein Mensch vom Heiligen Geist erfüllt sein mag, er wird nicht Gott; er oder sie bleibt ein Mensch.

Wenn aber ein Mensch so erfüllt mit dem Heiligen Geist Gottes ist, dass er oder sie durch die Kraft des Geistes Dinge vollbringen kann, die nur Gott in Christus vollbringt, dann kann man von einem größeren Werk sprechen. Größere Werke zu tun bedeutet, etwas jenseits menschlicher Begrenzungen zu vollbringen – und das ist möglich nur durch die Gegenwart und Bevollmächtigung des Heiligen Geistes, der die fortdauernde Gegenwart Jesu Christi ist unter denen, die er gerufen hat.

Fazit: Geistige Erneuerung und Dienst

Am Anfang meiner Überlegungen habe ich gesagt, dass der Pentekostalismus uns zeigt, wie wichtig das Wirken des Heiligen Geistes in der heutigen Kirche ist. Mir ist die vielfältige Kritik an dieser Bewegung durchaus bewusst, aber alles in allem sehe ich die heutige pentekostale/charismatische Christenheit in einem sehr positiven Licht. Die beeindruckenden Gemeinschaften, die sie gebildet hat, die Anziehungskraft, die sie auf die sozial mobile Jugend ausübt, die medialen Formen der Glaubensverbreitung, die sie entwickelt hat, und die Art der Präsentation des Glaubens, mit der sie die Menschen anspricht, lässt mich vermuten, dass die historischen Missionskirchen wie etwa die Methodist Church keine guten Zukunftsaussichten haben werden, wenn sie ihre Anstrengungen in dieser Hinsicht nicht gehörig verstärken. Schließen wir mit der Bemerkung, dass Afrika viel von europäischer Theologie gelernt hat und nun Europa im Gegenzug einiges lernen könnte von den charismatischen Immigrantengemeinden in seiner Mitte. Oder um es mit Claudia Währisch-Oblau zu sagen: „Anstatt sich von den *New Mission Churches* bedroht zu fühlen und deren Kritik des ‚Mainline‘-Protestantismus als fundamentalistisch und kulturell irrelevant zurückzuweisen, ... könnten die protestantischen Kirchen in dankbarer Freude das Wirken des Heiligen Geistes außerhalb ihres eigenen pastoralen Bereichs wahrnehmen und das Entstehen neuer Kirchen und Gemeinden auf europäischem Boden als ‚Gottes Gnade‘ anerkennen.“²⁹

Dr. J. Kwabena Asamoah-Gyadu reichte diesen Vortrag für die Mitgliederversammlung des EMW in der Evang. Akademie zu Meißen, Oktober 2011, ein.

- 1 Mission 21 in Basel, Schweiz
- 2 Norddeutsche Mission, Bremen
- 3 Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1995), S. 4-5. Übersetzung: W.N.
- 4 Frank D. Macchia: *Baptized in the Spirit – A Global Pentecostal Theology*, Zondervan, 2006, S. 13
- 5 David Martin, *Pentecostalism: The World their Parish*, Blackwell, Oxford, 2002, xvii
- 6 Macchia, *Baptized in the Spirit*, S. 14
- 7 Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, S. 208f.
- 8 Donald E. Miller, *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium* (Berkeley: University of California Press, 1997), S. 1 (Übersetzung: W.N.).
- 9 Martin, *Pentecostalism*, S. 1.
- 10 Allan H. Anderson: *Global Pentecostalism in the New Millennium*, in: Allan H. Anderson and Walter J. Hollenweger ed., *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*; Sheffield Academic Press, 1999, S. 214
- 11 Macchia, *Baptized in the Spirit*, S. 158
- 12 Donald L. Gelpi: *Pentecostalism – A Theological Viewpoint*; Paulist Press, NY, 1971, S. 83

- 13 David B. Barrett: Signs, Wonders, and Statistics in the World of Today, in: Jan A.B. Jongeneel (ed.): Pentecost, Mission, and Ecumenism: Essays in Intercultural Theology, Frankfurt am Main, 1992, S. 188
- 14 Miller: Reinventing American Protestantism, S. 3
- 15 David Middlemiss: Interpreting Charismatic Experience, SCM, London, 1996, S. 1
- 16 Simon Tugwell, Peter Hocken, George Every and John O. Mills: New Heaven? New Earth? An Encounter with Pentecostalism, Templegate Publishers, Springfield, Illinois, 1976, S. 22
- 17 John V. Taylor: The Go Between God - The Holy Spirit and the Christian Mission, SCM, London, 1972, S. 54
- 18 J. Kwabena Asamoah-Gyadu: African Charismatics: A Study of Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana, Leiden, 2005
- 19 Tugwell et al., Encounter with Pentecostalism, S. 22-23
- 20 Gerrie ter Haar: Halfway to Paradise - African Christians in Europe, Cardiff Academic Press, 1998; Claudia Währisch-Oblau: The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South: Bringing Back the Gospel, Leiden, 2009
- 21 Richard Quebedeaux: The New Charismatics: The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecostalism, Doubleday & Co., 1976, S. 5
- 22 Quebedeaux, New Charismatics, S. 6.
- 23 Cephas N. Omenyo: Pentecost Outside Pentecostalism - A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana, Boekencentrum, Amsterdam, 2002, S. 7
- 24 Omenyo, Pentecost, S. 7.
- 25 Christian G. Baëta: Prophetism in Ghana, SCM, London, 1962, S. 35
- 26 Presbyterian Church of Ghana: Minutes of 37th Synod Report, 29th - 31st August, 1966, S. 44
- 27 Presbyterian Synod Report, S. 41
- 28 Presbyterian Synod Report, 42.
- 29 Claudia Währisch-Oblau: We Shall be Fruitful in the Land: Pentecostal and Charismatic New Mission Churches in Europe, in: André Droogers, Cornelius van der Laan, and Wout van Laar (eds.): Fruitful in this Land - Pluralism, Dialogue and Healing in Migrant Pentecostalism, Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2006, S. 46

Charismatische Spiritualität und Mission in Äthiopien

Gegenwärtig kann man in Äthiopien allerlei fremdartige geistliche Phänomene erleben und besondere geistliche Erfahrungen machen, die zumeist charismatischer Natur sind.

In allen evangelischen Kirchen Äthiopiens geschehen Zeichen, Wunder und göttliche Heilungen. Das findet hauptsächlich unter der Jugend großen Anklang, die in großer Zahl in Gottesdiensten zu finden sind.

Einerseits werden solche geistlichen Phänomene von den meisten Kirchen als eine großartige Chance angesehen, die Gute Nachricht auszubreiten und zum zahlenmäßigen Wachstum der Christenheit beizutragen. Andererseits sind diese Phänomene eine große Herausforderung, nämlich dann, wenn die Gaben missbraucht werden, geistliche Erfahrungen nur vorgetäuscht sind und vor allem dann, wenn sie die Lehren der Kirche und ihr Zeugnis ernstlich stören.

Doch sollte zunächst geklärt werden, was wir unter Spiritualität verstehen und was die charismatische Bewegung auszeichnet.

Spiritualität ist, allgemein gesagt, ein geistliches Sein, eine Existenz, ausgerichtet auf geistliche und nicht auf materielle Werte. Mit „Charisma“ oder „charismatisch“ wird die Art der Gottesverehrung benannt, die durch den Heiligen Geist geprägt und gestärkt ist, bzw. die inspirierte und exaltischen Erfahrungen sucht. Charismatische Spiritualität hat es mit einer außerordentlichen Kraft zu tun, die Menschen durch den Heiligen Geist zum Wunder tun befähigt.

Die Charismatische Bewegung ist nichts Neues, sondern im Gegenteil: Sie führt zu den allerersten Anfänge des Christentums zurück. Sie führt zu einer neuen geistlichen Erfahrung und gewinnt so Erfahrungen der Alten Kirche wieder. Es geht um die persönliche Erfahrung des Heiligen Geistes im alltäglichen Leben der Gläubigen.

„Charisma“ kommt vom griechischen Wort „charis“, das ein Geschenk, das allein aus Gnade geschenkt ist, bezeichnet. Mit „charismatisch“ werden dann die Gläubigen benannt, die spezielle geistliche Gaben erhalten haben bzw. sie erfahren können.

Die geistlichen Gaben hatten in der Zeit des Neuen Testaments eine zentrale Bedeutung. Wer getauft wurde, erhielt den Heiligen Geist und damit viele der Gnadengaben des Geistes (1.Kor. 12,11): Weisheit, Erkenntnis, Glauben, die Gabe zu heilen, Wunder zu tun, Prophetie, Zungenreden und ähnliches. Dies alles wurde in die Gottesdienste eingebracht. Die Gaben waren nicht zum Besten der Empfänger gegeben, sondern zum Nutzen aller im Leibe Christi, zur Auferbauung des ganzen Leibes und schließlich zur Bekräftigung und Bestätigung des gepredigten Wortes.

Paulus hat, um Chaos und Verwirrung durch die Geisteserfahrungen zu vermeiden, Regeln für den Gottesdienst aufgestellt. Die Gaben müssen der Stärkung der Kirche dienen und sie müssen von allen verstanden werden (1.Kor. 14,26ff).

Die zentrale Bedeutung dieser geistlichen Gaben, der Charismata, für den christlichen Gottesdienst ging in der nachapostolischen Zeit verloren. Dadurch kam es zu einer entscheidenden Veränderung: aus dem vom Heiligen Geist geleiteten Gottesdienst wurde ein von Menschen geleiteter Gottesdienst. So verlor die dritte Person der Trinität, der Heilige Geist, seine Bedeutung und wurde auf die Kraft zum Bekennen des Glaubens und auf ein intellektuelles Suchen reduziert. Das heißt nicht, dass die Kirche seitdem ohne den Heiligen Geist war, sondern nur, dass seitdem der Geist nicht sichtbar und die Geistesgaben nicht erlebbar waren.

Die Geistesgaben haben, wie die Bibel bezeugt, eine große Bedeutung in der Mission. Sie waren zuerst zu diesem Zweck gegeben. Mission ist eine Aktivität des Heiligen Geistes, der durch die Gläubigen tätig wird.

Als Jesus von seinen Jüngern Abschied nahm, versprach er ihnen den Heiligen Geist (Lk. 24,49). Die Jünger mussten auf Pfingsten warten, auf das Kommen des Heiligen Geistes, bevor sie Zeugen Jesu Christi werden konnten (Apg. 1,8). So bezeugt Jesus, dass man Gottes Mission nur mit der Hilfe und der Kraft des Heiligen Geist erfüllen kann. Das Für-Jesus-Zeugnis-Ablegen-können erfolgt dem Empfang des Heiligen Geistes. Es war allein die Kraft des Heiligen Geistes, die Petrus den Mut und die Kühnheit gab, zu der Menge in Jerusalem zu sprechen (Apg. 2,14).

Es gibt nun einen wichtigen Unterschied zwischen der modernen charismatischen Bewegung und der Pfingst-Bewegung. Die charismatische Bewegung ist ein geistliches Phänomen, das innerhalb der großen traditionellen Kirchen seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts auftritt, während die Pfingstbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts eigenständige neue Pfingst-Kirchen hervorbrachte.

Die charismatischen Bewegung in der heutigen Zeit ist die Wiedergewinnung der geistlichen Erfahrungen der frühen Christenheit. Wobei das durchaus keine neuartige Erscheinung in der Kirche ist, wie einige Historiker meinen, sondern solche Erneuerungsbewegungen hat es im Laufe der Geschichte des Christentums immer wieder gegeben, schon lange vor der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts.

Beispielsweise sind viele der westlichen Missionare, die für die Gründung der Mekane-Yesus-Kirche von entscheidender Bedeutung sind, aus einer solchen geistlichen Erneuerungsbewegung in der Kirche Englands, Schwedens und Deutschlands gekommen.

Das geistliche Leben in Äthiopien heute ist sehr stark durch die charismatische Spiritualität geprägt. Man kann sie nahezu in allen Kirchen finden. Auch in der Orthodoxen Kirche und auch in der römisch-katholischen Kirche gibt es Gruppen, die eine charismatische Spiritualität pflegen und ihre Kirche erneuern wollen. Und hier zeigt sich die wichtige Differenz zwischen der charismatischen Bewegung und der Pfingstbewegung.

Charismatische Christen haben die Gabe des Zungenredens und andere Gaben durch die Taufe mit dem Heiligen Geist. Sie wollen mit ihrer angestammten Kirchen verbunden bleiben, während die Pfingstler meinen, dass die Wiedergeborenen noch einmal eigens getauft werden müssen. Damit wird der Wunsch, eine eigene Konfession zu sein, bzw. eigene Kirchen gründen zu wollen, erklärt. Beides gibt es heute in Äthiopien.

Es gibt lange gottesdienstliche Versammlungen für spezielle Heilungshandlungen und für prophetische Reden auch an Werktagen. Das zieht nicht nur die Gläubigen an, sondern auch solche, die (noch) nicht glauben. Da gibt es Heilungen auch von außerordentlich schweren Krankheiten auch von Krebs und HIV/Aids. Diese Tatsache bringt viele Menschen der Kirche nahe.

Die charismatische Bewegung ist eine der wichtigsten Gründe für das explosive Wachstum der Mekane-Yesus-Kirche in den letzten 50 Jahren, denn sie trägt dazu bei, dass die Laien sich an der Evangelisation beteiligen. Sie inspiriert und motiviert die Laien zur Mission. Dass die Laien Zeugnis ablegen für Christus ist der eigentliche Grund für das schnelle zahlenmäßige Wachsen der Mekane-Yesus-Kirche. Vor allem hat das eine enorme Auswirkung auf die Jugend. Vor allem jene ehrenamtlich Mitwirken-

den, die sozusagen das Rückgrat der Missionsarbeit der Kirche sind, kommen aus der charismatischen Bewegung.

Die Erfahrungen der geistlichen Gaben hatten schon beim Wachstum der frühen apostolischen Kirche (Apg. 5,12ff) eine große Bedeutung, vor allem die Prophetie (1.Kor. 14,24f). Aber auch die Heilungswunder, wie man am Leben und Wirken Jesu sehen kann. Sie brachten viele zur Kirche (Mk. 3,7-11).

Genau das geschieht zurzeit bei uns in Äthiopien: Viele Menschen werden von physischen und geistlichen Leiden geheilt, und befreit aus allerlei Krankheit und dämonischer Besessenheit. Das bringt auch heute viele Menschen in die Kirche.

Johannes Launhardt schreibt dazu: „Wirkliche Heilung schließt den Leib, den Geist und die Seele ein. Menschen, die unter den Einfluss böser Mächte geraten sind, brauchen das Gebet der Christen um frei zu werden. Durch die Heilungen in den evangelischen Gemeinden erleben Hunderte die Wiederherstellung ihrer Ganzheit, als die Wiedervereinigung des geteilten, abgesonderten Ichs mit Gott, der Quelle des Lebens.“¹

Heilungen sind nicht nur Heilung von physischen Gebrechen, sondern auch von geistlichen. Das schließt die Wiederherstellung der zerbrochenen Beziehung zu Gott mit ein.

Heilung ist also „a) die innere Heilung, die geistliche, b) die körperliche Heilung, c) die soziale und d) die Befreiung von Satanischen Mächten und Praktiken“.² Wenn Menschen von diesen Krankheiten geheilt werden, übergeben sie ihr Leben ganz Gott. Sie fangen an, von ihrer ganz neuen Erfahrung Zeugnis abzulegen und gewinnen so ihrerseits neue Gläubige hinzu. Dazu lassen sich viele Beispiele nennen.

Die charismatische Bewegung hat auch einen enormen Einfluss auf die Gottesdienste. Sie bringt wichtige Veränderungen im Gottesdienstbesuch, in der Gottesdienstpraxis und bei den Liedern. Sie bringt Lebendigkeit und „Würze“ in den Gottesdienst. Sie inspiriert die Chöre zu neuen Liedern und neuen Melodien, macht den Stil der Gottesdienste für die Leute attraktiver und passender.

Launhardt führt aus: „Während in den 1940er und 50er Jahren die meisten Lieder, die in der Mekane-Yesus-Kirche gesungen wurden, größtenteils Übersetzungen europäischer Kirchenlieder mit schwedischen oder deutschen Melodien waren, haben in den 60er Jahren Christen aus Äthiopien angefangen, eigene Lieder und Gesänge zu schreiben. Die wurden damals von Hand kopiert und in kleinen Chorbüchern verbreitet. So fanden auch Melodien aus Äthiopien den Weg in die Kirchen. Die Gemeindechöre, hauptsächlich aus jungen Leuten bestehend, machten die neuen Lieder bekannt. Die Sängerinnen und Sänger einerseits und auch die Zuhörenden andererseits moch-

ten die neuen Texte und die neuen Melodien sehr.⁴³ Diese Lieder entfalteten eine große missionarische Kraft. Sie fanden mehr als die alten Hymnen bei den Zuhörenden Anklang, vor allem bei denen, die neu von außen dazugekommen waren, ja, oftmals sogar mehr als die herkömmlichen Predigten und dogmatischen Belehrungen. Was die Chöre taten, war mehr als nur wöchentliches Singen und Üben. Sie verbrachten viel Zeit im Gebet, manchmal die ganze Nacht über, und bei Bibelstudien. Durch diese tiefen geistlichen Erfahrungen wurden die Chöre zur „Speerspitze“ der evangelischen Kirche.

Charismatische Spiritualität im wahren Sinne ist, wie gesagt, ein großer Segen für die Kirchen in Äthiopien und hat für die Evangelisation eine große Bedeutung. Dennoch ist sie nicht ohne Probleme. Sie hat auch eine chaotische Seite. Wenn mit den Erfahrungen nicht der Schrift entsprechend umgegangen wird, kann der Missbrauch der geistlichen Gaben großen Schaden anrichten. Meistens rühren die Probleme aus der Prophetie, den Heilungen, den Wundern und dem Zungenreden her.

Die Gabe der Prophetie ist eine der populärsten in der charismatischen Bewegung. Sie hat guten und schlechten Einfluss auf das Wachstum der Kirche. Wenn die Erfahrungen tatsächlich tief im Wort Gottes verwurzelt sind, kann sie eine enorme Bedeutung für das Wachen der Kirche haben. Sie kann viele Menschen zur Kirche bringen, wenn sie die Geheimnisse ihrer Herzen aufdeckt und sie zur Reue bringt. Andererseits stecken große Gefahren in der Prophetie. Ihr Missbrauch öffnet der Häresie Tor und Tür, was die Leute dann von der Grundlehre der Heiligen Schrift wegbringt. Dawit Olika Terfsaas schreibt dazu in seiner 2007 erschienen Dissertation „Eine kritische Studie über die Praxis und das Verständnis von Prophetie in der Mekane-Yesus-Kirche“:

„Während dieses Vorgangs unkontrollierter Bewegung und unnatürlicher Erregung sind allerlei Probleme aufgetreten. Die Betroffenen haben sich selbst verletzt, oder andere. Oder sie haben dabei Tische, Stühle, Bänke Kerzen oder andere Einrichtungsgegenstände zerstört. Man kann da allerlei ekstatische Taten beobachten, die die Leute fragen lassen, ob das wirklich noch mit dem Heiligen Geist zu tun hat.“⁴⁴ Solcherart unkontrollierbare Erfahrung gibt es in vielen extrem charismatischen Gruppen in Äthiopien.

Wondwossen Negussie äußert in seiner Untersuchung dieser Phänomene sogar die Sorge, dass in manchen Fällen ein gewisser Synkretismus zu beobachten ist. Vorchristliche Kulte aus den vorchristlichen religiösen Traditionen werden hier und da in die geistlichen Erfahrungen mit einbezogen. Es gibt charismatische Gruppen, die schreien, hüpfen und irgendwie in Ekstase bis zur Bewusstlosigkeit geraten. Sie seien, so behaupten sie dann, mit dem Heiligen Geist erfüllt worden.

Doch die wahre charismatische Spiritualität führt nicht zum Verlust des Bewusstseins. Denn, wie es 1.Kor. 14,32

heißt: „Der Geist des Propheten ist der Kontrolle des Propheten unterworfen.“ Also muss man bei dieser Art geistlicher Phänomene besonders vorsichtig sein und darauf achten, ob man den Geist wiederfindet, der die gesunde biblische Lehre schützt.

Den zweiten Grund zur Sorge, den Negussie wie auch Dawit benennen, ist der Trend, von der zentralen Rolle der Heiligen Schrift abzuweichen und zu einer Überbetonung des Emotionalen und zu einer gewissen Selbstzentriertheit zu kommen. Damit verliert die Spiritualität aber ihre Wurzeln und ihr Wesen. Da gibt nämlich welche, die sagen: „Tu die Bibel und deine Bücher beiseite! Hör auf zu studieren! Bitte lieber den Heiligen Geist, auf dich zu kommen und dir die Gabe des Zungenredens zu geben.“⁴⁵

Freilich, es ist unbestritten wahr, dass der Heilige Geiste zu den Gläubigen spricht und sie leitet; aber nicht ohne das Wort. Es geschieht nur, wenn er eindeutig auf die zentrale Bedeutung der Schrift ausgerichtet ist. Viele Charismatiker interpretieren die Stelle in 1.Kor. 3,6: „Der Geist gibt Leben, aber die Schrift tötet“ falsch. Diese Leute beachten den Zusammenhang nicht. Die meinen, der Geist sei mehr als das Wort. Aber mit „Schrift/Wort“ ist hier doch das Gesetz des Mose gemeint.

Die dritte Sorge, die Negussie äußert, ist der Trend, auf den eigenen Vorteil aus zu sein und die Gaben als materielle und finanzielle Einnahmequelle zu vermarkten. Diese Leute ignorieren den Ruf, das Kreuz zu tragen, und bevorzugen statt dessen den „Himmel auf Erden“.

Die vierte Sorge gilt dem Auftauchen neuer Formen von Spiritualität in neuen religiösen Bewegungen, wie beispielsweise die Rastafari-Sekte, die sich nach dem Kaiser Heile Selassie benennt. Diese Gruppe hat sich in den letzten zwanzig Jahren in Äthiopien enorm verbreiten können. Gerade junge Leute sind durch die Rastafarian-Musik dieser Bewegung enorm angezogen.

Die fünfte Sorge ist das Auftreten gewisser psychosomatischer Eskapaden. Äthiopien ist ja eines der ärmsten Länder. Die Leute haben es mit vielen schwerwiegenden ökonomischen Problemen zu tun. Manchmal sind sie zu enthusiastisch, um aus ihrer prekären Situation herauszukommen. Folglich erwarten sie von der Prophetie, dass sie ihnen eine bessere Zukunft vorhersagt. Das ist dann einer der Gründe, warum geistliche Gaben zum eigenen Vorteil missbraucht werden. Diese Täuschung öffnet dann einem gewissen „Wohlstandevangelium“ Tor und Tür.

Was sind nun die Auswirkungen der charismatischen Spiritualität auf den Dienst der Mekane-Yesus-Kirche?

Das Erleben und Praktizieren der Geistesgaben hat bei allen, die diese Erfahrungen teilen, einen großes Bewusstsein für die Mission geschaffen. Deshalb bezeugen sie aktiv die Gute Nachricht. Das bedeutet für die Zukunft der Kirche sehr viel. Das schafft Hoffnung. Gott bereitet gera-

de eine neue Generation vor, die die Kirche einst führen wird. Darum müssen wir jetzt viel in die Jugend investieren, um diese besonderen geistlichen Erfahrungen mit gesunder Lehre zu „unterfüttern“. Durch Ausbildung, Workshops und Konferenzen müssen wir dazu beitragen, dass die Jugendlichen vom Missbrauch der guten Gaben und von vorgetäuschten Erfahrungen ferngehalten werden.

Das oben erwähnte schnelle Wachstum durch die charismatische Bewegung so erfreulich es ist, schafft aber andererseits auch große Probleme. In den meisten Mega-Kirchen, haben die Pfarrer nicht mehr die Kapazität, die Leute persönlich zu kennen. Sie haben keinen Überblick mehr, wer kommt und wer nicht. Das schafft eine akute Krise in der Leitung der Gemeinde. Es ist schwer das rapide zahlenmäßige Anwachsen der Gemeinden mit den paar Mitarbeitern und den vorhandenen Mitteln zu organisieren. Darum müssen wir eine Strategie erarbeiten, wie wir diese Dinge besser begehen.

Die charismatische Spiritualität hat auch eine große Auswirkung auf die Zukunftsvision der Kirche. Der Vision der Kirche entsprechend ist sie eine missionarische und vereinigte Kirche. Die charismatische Spiritualität ist, wie gesagt, ein gutes Werkzeug für die Mission. Sie inspiriert und stärkt die Laien und rüstet sie aus für die Mission, im Land und auch international. Ebenso dient sie dem Ziel der Einheit der Kirche. Die Taufe in den einen Geist und die Teilhabe an dem einen Geist ist ein starkes Band für die geistliche Einheit der Kirche, wie Paulus sagt (1.Kor. 12,13)

Was hat nun die charismatische Spiritualität der Mekane-Yesus-Kirche für Auswirkungen auf ihre westlichen Partner? Partnerschaft schließt das Teilen von Gaben und Res-

ourcen mit ein. Partnerschaft in der Mission heißt, sich gegenseitig zu helfen und sich durch das Teilen der Gottesgaben und der Erfahrungen mit ihnen zu unterstützen. In diesem Sinne ist die Spiritualität unserer Kirche ihr größtes Vermögen und ihr wichtigster Beitrag. Es gibt viel, was die Mekane-Yesus-Kirche, als lutherische und charismatische Kirche, den überseeischen Partnern anbieten kann, die im globalen Westen mit den Auswirkungen der Postmoderne konfrontiert sind und ums Überleben kämpfen, weil sie ihre damalige geistliche Lebendigkeit verloren haben.

Wie Petrus zu dem Gelähmten an den Toren des Tempels sagt: „Gold und Silber habe ich nicht, was ich aber habe, das gebe ich Dir.“ (Apg. 3,6) Obwohl unserer Kirche kein Gold und kein Silber hat, kann sie etwas anbieten, was mehr wert ist als Gold und Silber. Dazu brauchen wir eine Strategie, wie wir die charismatische Spiritualität mit unseren Brüdern und Schwerstern im globalen Westen teilen können, um das zurückzugeben, was ihre Vorväter einst für uns getan haben.

Der Vortrag wurde gehalten beim Partnertreffen der EECMY im Januar 2010.

1 Johannes Launhardt: Evangelicals in Addis Abeba 1919-1991, New Brunswick, USA, S. 300

2 Ebd. S. 301

3 Ebd. S. 296

4 Dawit Olika Terfsaas: „Eine kritische Studie über die Praxis und das Verständnis von Prophetie in der Mekane-Yesus-Kirche“, S. 65

5 Ebd. S. 26

Herrnhuter Brüdergemeine und Charismatisierung

Die Charismatisierung der eigenen Gemeinden

„Bei uns brennt das Haus!“. So äußerte sich das Vorstandsmitglied des EMW Pfarrer Frieder Vollprecht während einer Diskussion über das Jahresthema 2011 über Charismatisierung. Mit „Haus“ meinte er die Herrnhuter Brüdergemeine, die als weltweite Kirche mit gleichberechtigten Provinzen organisiert ist.

Die Gesamtleitung der Kirche (*Unity Board*) sieht sich spätestens seit 2002 mit entsprechenden Problemen in einigen Provinzen konfrontiert. „Der Hintergrund ist jeweils die Übernahme der Provinz durch eine in ihrer Theologie und Praxis stark charismatisch, oder besser gesagt neo-pfingstlich ausgerichtete Leitung und die danach erfolgte Ausgrenzung von Gemeinden und Gemeindegliedern, die nicht bereit sind, diesen neuen Kurs mit zu vollziehen“.¹

Das Thema Charismatisierung spaltet zunehmend die weltweite Unität. Einzelne Provinzen öffnen sich gegenüber charismatischen Themen und Einflüssen, und wollen ihre Missionsbemühungen intensivieren. Dagegen neigen manche zur Zurückhaltung und zu traditionellen Positionen. Wenn andere charismatische Gruppen und Provinzen sich gegenseitig besuchen oder sich über die Grenzen der eigenen Provinz hinaus organisieren, könnte dies für die Unität große Probleme bringen.

Entwicklung in den Provinzen

In der Europäisch-Festländischen Provinz gibt es schon seit den 1970er Jahren vor allem in Herrnhut Spannungen. Charismatische Einflüsse waren noch in DDR-Zeiten aus dem Ausland gekommen,² die zur Bildung einer pentekostalen Gruppe in Herrnhut führte. Diese Entwicklung war für die Herrnhuter Ortsgemeinde sehr schmerzhaft und führte 1999 zur Abspaltung dieser Gruppe, die mit der Selbständigkeit eines „christlichen Zentrums“, unabhängig von der Herrnhuter Gemeinde, endete.

Die Provinz Tschechien ist schon seit 1998 gespalten. Sie verabschiedete sich nach und nach von den Grundprinzipien der Brüder-Unität und wurde später ausgeschlossen. Neun nicht-charismatische Gemeinden wurden der Unitätsleitung unterstellt und als eigene Größe anerkannt. Meinungsverschiedenheiten über den Umgang mit Ge-

bäuden halten an; die Provinz hat eigene „Bischöfe“ ohne Rücksicht auf die Ordnung der Unität eingeführt, und Beiträge an die Leitung seit 2002 nicht mehr bezahlt. Vorübergehend war die Provinz von ihren Rechten in der Unität suspendiert.

In Honduras fand eine ähnliche Entwicklung statt, welche kurz vor 2002 zu einer Spaltung mit nun zwei Kirchenleitungen führte. Dieser Konflikt zog ein Problem in der Nachbarprovinz Nicaragua nach sich, welche sich um die nicht-charismatischen Gemeinden gekümmert hat. Zwar wurde 2005 ein Versöhnungsprozess initiiert, der jedoch in der letzten Phase abgebrochen wurde.³ Seit 2008 hat die Unitätssynode den nicht-charismatischen Teil der Provinz Honduras mit etwa 10.000 Mitgliedern als „Werk der Gesamtunität“ anerkannt.⁴

Seit einigen Jahren entwickeln sich Gemeinden in den Tansanischen Provinzen unterschiedlich. Inwieweit die seit einigen Jahren wahrgenommene Kluft maßgeblich mit der Charismatisierung der Kirchen verbunden ist, steht noch offen.⁵ Ein unterschwelliger Konflikt in den tansanischen Provinzen entwickelte sich zu einer großen Belastung für die Einheit. Die afrikanischen Delegierten verweigerten sich jeder Diskussion auf Synodalebene über das Thema gleichgeschlechtlicher Beziehungen. Dies wurde von europäischer und amerikanischer Seite als Dialogverweigerung empfunden. Für eine gewisse Entspannung sorgte dann doch eine schöne einheimische Parabel über das Zusammenleben von Tieren in einem Haus, erzählt vom Kirchenleiter Erord Simae, nachzulesen im Synodenbericht von Benigna Carstens.⁶

In Alaska wurde vom Bischof William Nicholson eine Charismatisierung durchgeführt, welche die Kirchenleitung veranlasste, ihn seines Amtes zu entheben. Darauf spalteten sich 2010 vier Gemeinden der Provinz Alaska ab. In den Niederlanden hat sich 2010 der Pfarrer der Ortsgemeinde in Den Haag (NL) selbständig gemacht, nachdem er von der Kirchenleitung aus dem Dienst entlassen worden war, unter anderem wegen Zulassung und Verteidigung einer nicht mit dem Ältestenrat abgestimmten spontanen und unfreiwilligen Dämonenaustreibung bei einem Jugendlichen während eines Kindergottesdienstes. Dies war vom Schwiegervater des Pfarrers, einer anerkannten charismatischen Autorität aus Surinam, veranlasst worden.

Theoretische Bearbeitung

In der Herrnhuter Brüdergemeine hat das ehemalige Direktoriumsmitglied Martin Theile sich 2000 eingehend mit der Thematik befasst, und seine Forschungsergebnisse schriftlich niedergelegt.⁷

Er beschreibt zwei „Hauptbrandherde“: Die Unitätsprovinz Tschechien und das christliche Zentrum in Herrnhut. Sein lapidarer Anfangssatz lautet: „Die Charismatische Erneuerungsbewegung hat heute fast alle Kirchen *ergriffen und erschüttert*.“ (kursiv OB). Er versucht, die biblische Charismata in Verbindung mit der Herrnhuter Geschichte einzuordnen. Während er anerkennt, dass die Brüdergemeine Erneuerung brauche, besteht er darauf, dass dies nicht in Anlehnung an die Pfingstbewegung geschehen müsse, sondern Impulse durchaus in der eigenen Tradition gefunden werden können. Er schlägt einen kritischen Dialog vor, bei dem Grundzüge Brüderischer Theologie mitbedacht werden sollten.⁸ Wo aber dieser Dialog stattfinden könne, wird nicht dargestellt. Schon im Vorfeld eines derartigen Dialogs aber formuliert er kritische Bewertungen einzelner charismatischen Leitungspersonen in Tschechien und Herrnhut.

So verheißungsvoll der Ansatz von Martin Theile auf dem ersten Blick erscheint: In einem gelingenden Dialog müssen sich die Parteien auf Augenhöhe begegnen. Kennzeichen vieler Konflikte scheint jedoch eine eher geringe Dialogbereitschaft seitens der „Charismatisierten“ zu sein, die verstärkt wird durch eine Unterwanderung oder wenigstens Geringachtung synodaler und kirchenleitender Autorität, die in brüderischer Tradition prinzipiell demokratisch ist.

Versöhnungsversuche

So stellt sich für die Herrnhuter Brüdergemeine die Frage, wie man als charismatische und als nicht-charismatische Christen in der Weltweiten Brüder-Unität zukünftig zusammenleben kann. Viele Dialoginitiativen wurden seit etwa 2002 in der Unität unternommen, bis jetzt ohne wirklichen Erfolg. Die Spaltungen in Tschechien und Honduras sind nicht überwunden, das christliche Zentrum in Herrnhut hat sich außerhalb der Brüdergemeine positioniert. Gespräche sind gescheitert, eine Haltung, den Dialog zu verweigern, scheint anzuhalten.

Doch sind alle Möglichkeiten für versöhnende Gespräche ausgeschöpft?

Viele charismatische Initiativen gehen zurück auf das Bedürfnis der Gemeinden, wieder „lebendig“ zu sein. Die Mitgliederabwanderung zu pentekostalen Gruppen und Kirchen, die auch in Amsterdam und London stattfindet, verunsichert Gemeinden und Leitungen. Die jüngeren Gemeindemitglieder suchen sich ansprechendere Musik und besser verständliche, einfachere Predigten. Und wo angenommen wird, dass anderenorts die Gemeinde wächst

und der Heilige Geist präsent ist, während in der eigenen Gemeinde Stagnation, Mitgliederschwund und Geistlosigkeit wahrgenommen wird, kann einem der Mut schon in die Schuhe sinken.

Die Erschütterung bleibt

Erweckung und Charismatisierung wurde in Gründungszeiten mit der Brüdergemeine – und übrigens auch mit vielen Missionswerken – in Verbindung gebracht. Manche Charismatiker behaupten, sie seien die „richtigen Nachfolger“ von Zinzendorf. Bietet die Geschichte vielleicht ein willkommenes Tor für von außen kommende charismatische Impulse?

Hier wird unterschiedlich argumentiert. Zum einen stellt Direktionsmitglied Frieder Vollprecht fest, dass die Herrnhuter Brüdergemeine aus einer Erweckung hervorgegangen ist. Doch damals hatte die Bewegung andere Merkmale als die heutigen charismatischen Vorstöße und Praktiken. Andererseits gibt es Bezüge auf die sogenannte Sichtungszeit (ca. 1750 in Herrnhag), als eine spirituelle Radikalisierung stattfand, die bis heute umstritten ist.

Ebenen der Auseinandersetzung waren damals wie heute ethische Fragestellungen, aber auch ekklesiologische Grundüberlegungen und Bewertungen. Wenn eine „innere Leitung“, entweder auf einer Erleuchtung durch den Heiligen Geist basiert oder eine Berufung direkt auf Jesus zurückgeführt wird und somit als legitim gilt, geraten kirchliche Strukturen unter Druck. Die im Zuge der Charismatisierung folgende Individualisierung wertet Status und Entscheidungen von Kirchenleitung ab, und schwächt Strukturen. In solchen Fällen ist eine Polarisierung ist schwer vermeidbar.

1 Bericht über die Tagung des Unitätsvorstandes auf Barbados, Mai 2007, Frieder Vollprecht, S. 3.

2 Das christliche Zentrum erwähnt auf ihrer Website öffentlich die „Levensstroom-Gemeente“ aus Leiderdorp (NL) als Initiator von vielen Erweckungsinitiativen.

3 Ebd.

4 Bericht über die Unitätssynode Hoddesdon 2009: Teilbereich „Die neue Struktur der Unität“ von Job van Melle, S. 2

5 Pfarrer Musomba, ehemaliger Kirchenleiter und Generalsekretär des Tansanischen Christenrats, meinte schon zum Ende seiner Amtszeit in 2005, die Frage des Umgangs mit Homosexualität könnte in der weltweiten Brüderunität „kirchentrennend wirken“.

6 Es gab einmal eine Zeit, da lebten Hyäne, Schlange und Leopard zusammen. Deren gutes Zusammenleben scheitert jedoch an ihren unvereinbar verschiedenen Lebensweisen. Moral der Parabel: Gemeinsamkeit muss scheitern, wenn alle egoistisch auf ihre eigenen Interessen bedacht sind.

7 Martin Theile: Herrnhuter Brüdergemeine und Charismatische Bewegung. Eine Orientierung aufgrund des Denkens von N.L. von Zinzendorf; Herrnhut, 2000.

8 Er benennt als solche: Der Vorrang der Gnade, Sünder und doch Heilig, Eine Lebendige Beziehung zu Gott, Unterschiedliche Wege zum Glauben, Geschwisterliche Liebe als Kennzeichen der Gemeinde, Nicht am Kreuz vorbei.

Ökumenisches Lernen vor Ort angesichts des Migrationschristentums – Problemanzeige

Gerne wird Ökumenisches Lernen als Modell zitiert, doch wie und ob es wirklich gelingt, wird selten nachgewiesen.

Das Modell des ökumenischen Lernens ist in den vergangenen Jahrzehnten gerne bemüht worden, um verschiedene christliche Traditionen zueinander produktiv in Beziehung zu setzen. Wie allerdings transkulturelles Lernen angesichts der notwendigen Kontextualität von Theologie und Kirche sowie der damit gegebenen Vielfalt des Christlichen zu realisieren sei – das wird selten bedacht.

Zuweilen war das Anliegen eines solchen Lernens von dem Wunsch getragen, dass die Kirche im reichen Westen sich einseitig für Impulse aus den Kirchen des globalen Südens öffnen möge. Kirchen und Theologien in der Ferne dienten dabei gelegentlich als Projektionsfläche in Defiziterfahrungen hinsichtlich der eigenen Tradition gründenden Wunschvorstellungen. Der Versuchung zu einer undifferenzierten Wahrnehmung der Anderen konnte nicht immer widerstanden werden. In der Distanz konnten die Anderen zu den wahren Hütern der christlichen Wahrheit verklart werden. Dabei standen sie in der Gefahr, für Interessen im Norden vereinnahmt und letztlich nicht um ihrer selbst willen ernst genommen zu werden.

Die Vielfalt der Kulturen und Konfessionen in Deutschland

Deutschland ist – wie andere europäische Nationen – aufgrund weltweiter Migrationsbewegungen zu einem globalen Einwanderungsland geworden. Dieser Prozess bringt vielfältige gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen mit sich. Kirchlicherseits verschiebt sich damit etwa die konfessionelle Situation vor Ort und die Präsenz des Christlichen fragmentiert sich in vielfältige Erscheinungsformen. So machen sich mittlerweile etwa in jeder größeren Stadt in Deutschland Hunderte von Christen afrikanischer Herkunft Sonntag mittags auf den Weg in ihre pfingstlerischen, neo-pentekostalen, methodistischen, presbyterianischen oder katholischen Gottesdienste, die z.T. nach europäischen Kolonialsprachen bzw. Lokalsprachen getrennt sind. Dazu kommen Gottesdienste philippinischer, koreanischer, chinesischer, indischer Christen. In einer Metropole wie Hamburg dürften sonntags mehr Christen aus Afrika und Asien den Gottesdienst besuchen als lutherische Christen deutscher Herkunft.

Die christlichen Migranten und Migrantinnen aus afrikanischen und asiatischen Ländern bringen ihren jeweiligen Glauben, ihre Kultur und ihr Weltwissen mit. Viele kommen aus traditionellen Kulturen. Als solche haben sie Inhalte sog. primärer Religiosität bzw. traditionellen Denkens als selbstverständliche Basisannahmen von Weltdeutung verinnerlicht. Ihr Weltwissen unterscheidet sich z.T. erheblich von dem, welches als säkulares im Westen weithin prägend ist: Das gilt vor allem bezüglich des Wissens um die Bezogenheit auf eine Sphäre mit spirituellen Wirkmächten, das für viele Menschen in, und aus Westafrika – übrigens gleich welcher religiösen Zugehörigkeit oder sozialen Schicht – von wesentlicher Bedeutung ist. Unter diesem Vorzeichen hängt eine gelingende Gestaltung des Lebens von der Verfolgung bestimmter spiritueller Praktiken und Strategien ab. Dieser Dimension ihrer Weltwahrnehmung und -manipulation trägt das charismatische Christentum Rechnung, das in Westafrika zur Normalversion des Christlichen geworden ist und sich somit auch in den rund eintausend Gemeinden mit hauptsächlich westafrikanischer Mitgliedschaft in Deutschland manifestiert.

Somit ist mittlerweile die weltweite Ökumene in Deutschland erlebbar, und zwar zunächst weithin abgekoppelt vom Einflussbereich des ÖRK. Denn bei den meisten der Migrationskirchen handelt es sich um so unabhängige wie oftmals spontane Gemeindegründungen vor allem charismatischer bzw. neo-pentekostaler Prägung. Diese Situation bedeutet eine Herausforderung für die etablierte Kirche vor Ort, und zwar gleich in mehrfacher Hinsicht: Das transkontinentale Engagement im evangelischen Bereich hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem auf die Felder diakonische Hilfeleistung und Entwicklungspolitik konzentriert. Missionierung im klassischen Sinne gilt seit dem Ende der 50er Jahre, als die ersten afrikanischen Staaten die Kolonialherrschaft abschüttelten, als passé. Sie wurde faktisch evangelikalen Gruppierungen überlassen. Tendenziell handelt es sich nun bei den nach Deutschland immigrierten afrikanischen Christen um Gläubige, die sich nicht nur einem evangelikalen, sondern vielfach darüber hinaus noch einem charismatisch-pfingstlerischen Ethos verpflichtet wissen. D.h. sie vertreten nicht etwa eine politisch engagierte Befreiungstheologie, noch sind sie an einer bewussten Inkulturation des Christentums, wie sie aus westlich-theologischer Perspektive attraktiv und plausibel erscheinen mag, interessiert. Im Gegenteil: Pfingstlerische Theologie und Frömmigkeit in und aus Westafrika zeichnet sich dadurch aus, dass sie z.T. aggressiv missionarisch ist und die Ahnengeister, die Lokalgottheiten sowie bestimmte damit in Verbindung stehende kultische Handlung und Lebensweisen dämonisiert.

In Deutschland treten Christen aus dem globalen Süden bzw. die Leiter ihrer Gemeinden in der Regel sehr selbstbewusst auf – eben nicht als Objekte diakonischer Hilfeleistungen, sondern als Subjekte mit einer Mission. Somit verwundert es nicht, dass die bisherige, kurze Geschichte evangelisch-deutscher und pfingstlerisch-westafrikanischer Begegnungen auf Gemeindeebene insgesamt durch erhebliche – wechselseitige! – Irritationen auf ganz unterschiedlichen Ebenen geprägt ist, i.e. sowohl kulturell als auch theologisch. Insofern erschien es in den 90er Jahren in einigen Landeskirchen nicht abwegig, die jeweiligen Sektenbeauftragten mit dem Phänomen afrikanischer Migrationsgemeinden zu betrauen.

Es sei an dieser Stelle wenigstens darauf hingewiesen, dass auch die Begegnung von deutschen und afrikanischen Pfingstlern vor Ort beide Seiten vor manchmal unüberwindbare Herausforderungen stellt. Im Bereich der EKD und ihrer Gliedkirchen ist seit dem Beginn des Jahrhunderts insgesamt ein Prozess in Gang gekommen, der von der Einsicht getragen ist, dass die Christen aus dem globalen Süden in ihrem kirchlichen und theologischen Selbstverständnis als Subjekte auf Augenhöhe ernst zu nehmen sind. Die missionswissenschaftliche Erkenntnis von der Verlagerung des Schwergewichts des Christentums vom globalen Norden in den Süden, welche mit seiner Charismatisierung einhergeht, dürfte zur wachsenden Akzeptanz derer, die diese mächtige Version des Christlichen mittlerweile in unseren Breitengraden repräsentieren, beigetragen haben. Hinzu kommt die in Deutschland wie in anderen europäischen Staaten anhaltende Tendenz der Entkirchlichung der Bevölkerung. In dieser Konstellation stellt sich beinahe von selbst die Frage danach, ob von Missionserfolgen im globalen Süden etwa von den Westafrikanern nicht einiges zu lernen wäre, denn dort ist das Christentum aufgrund indigener Missionsbemühungen in den letzten Jahrzehnten derart rapide angewachsen, dass Kirchengebäude, egal welcher Konfession, überfüllt sind, wobei alle Alterstufen vertreten sind und die Gottesdienste so lebendig wie zeitgemäß erscheinen.

Die Unmöglichkeit direkter Übertragungen

Ein Studium der mit der Kolonialzeit verwobenen Missionsgeschichte zeigt allerdings eindrucklich, dass Strategien theologischer Einbahnstrassen angesichts von kultureller Variabilität und der notwendigen Kontextualität des Evangeliums zum Scheitern verurteilt sind – abgesehen davon, dass sie aus theologischer und hermeneutischer Perspektive ohnehin problematisch sind. Die Umkehrung des vormaligen Projekts eines paternalistischen theologischen Exports in einen oberflächlichen und unkritischen Import ist deshalb abzulehnen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass das oft gepriesene Projekt eines Lernens voneinander in einer Situation, in der Christen unterschiedlicher Kultur und Konfession in Deutschland präsent sind, nicht fruchten kann und also illusorisch ist, es sei denn, man begnügte sich mit Lernbe-

wegungen auf ganz oberflächlicher Ebene. Diese Schlussfolgerung wird bestätigt durch folgende empirische Beobachtungen: In Deutschland lebt etwa die afrikanische *Community* bisher weithin in Isolation von der hiesigen Gesellschaft, d.h. an ihren Rändern. Dieses Verhältnis spiegelt sich in der Tatsache des nebeneinander-her-Existierens von einheimischen Kirchengemeinden und Migrationsgemeinden. Letzteres gilt selbst da, wo Migrationsgemeinden Gaststatus in einer evangelischen, katholischen oder freikirchlichen Gemeinde angenommen haben. Zu einem gemeindlichen Miteinander kommt es auch hier nur in den seltensten Fällen. Die Soziologie lehrt uns, dass es zu einem solchen Miteinander bezüglich der ersten Migrationsgeneration auch gar nicht kommen kann, da viele dieser Gemeinden von der ersten Migrationsgeneration getragen werden. Als solche befinden sie sich – trotz etwaiger anders lautender Evangelisationsansprüche ihrer Pastoren – weithin in der Phase der *seclusion* bzw. notwendigen Isolierung, d.h. sie dienen der Selbstversicherung, dem *networking* und somit insgesamt der Lebensorganisation in der Fremde.

Die Notwendigkeit ökumenischen Lernens

Angesichts der benannten Gegebenheiten einerseits und der aufgerufenen soziologischen sowie wissenssoziologischen Erkenntnisse andererseits stellt sich die beinahe ketzerische Frage danach, warum Kirche sich überhaupt einzulassen habe auf das Projekt eines transkulturellen ökumenischen Lernens vor Ort. Ich meine, dass es dazu keine Alternative gibt, es sei denn um den Preis, dass Kirche ihre Evangeliumsbezogenheit aufs Spiel setzt. Und tatsächlich bemühen sich die evangelische Kirche sowie die katholische Kirche und die Freikirchen um die Schaffung von Rahmenbedingungen, die qualifizierte Begegnungen mit Migrantengemeinden befördern. Dabei ist es neben einer Reflektion der Problematik eines transkulturellen Lernprojekts nötig, die Situation vor Ort hinsichtlich der Präsenz und der Eigeninitiativen von Migrationsgemeinden differenziert in den Blick zu nehmen.

Erfahrungen

In Deutschland gibt es seit zehn Jahren interkonfessionelle und interkulturelle Fortbildungskurse in Zusammenarbeit mit Migrationspastoren, und von den hier gemachten Erfahrungen dürfte zu lernen sein: Diese qualifizierten Begegnungsprojekte – wie z.B. ATTiG an der Missionsakademie – vermögen etwas in Gang zu setzen bei den Teilnehmern und Teilnehmerinnen: Vertrauen kann entstehen in einer kontinuierlichen Beziehung. Wenn die je Anwesenden einander erleben als ernsthaft um eine lebensrelevante Bedeutung des Evangeliums Ringende, die durch bestimmte konfessionelle und kulturelle Traditionen geprägt und in ihrem Sosein einzigartig sind, dann lässt das die je anderen nicht unbeeindruckt. Und das mag Horizonterweiterungen bzw. -verschiebungen bewirken, etwa in Richtung auf ein Rechnen mit der erfahrbaren Gegenwart des Geistes Gottes in meinem Leben; eine aus

solchen Erfahrungen resultierende, vertiefte Spiritualität, die neue Kraft, Trost und Hoffnung zu geben vermag; eine Verlebendigung bzw. Vertiefung des Gottesdienstes, in den Gemeindeglieder ihre besonderen, von Gott gegebenen Gaben einbringen können; frei und spontan formulierte Gebete und Predigten; eine Offenheit für die Musik unserer Tage in Verbindung mit einer Einladung gerade an junge Menschen mit entsprechenden musikalischen Begabungen; ein Gemeindeleben, in dem der Vereinsamungstendenz in der Bevölkerung entgegengewirkt wird durch Förderung verbindlicher zwischenmenschlicher Beziehungen.

Charismatisch-pfingstlerische Christen aus Afrika könnten von ihren Gesprächspartner und Glaubensgeschwistern vernehmen, dass christlicher Glaube und Theologie auch eine gesellschaftsrelevante und -gestaltende Dimension haben. Wir hören von afrikanischen Christen, dass Gott in seinem Geist auch heute gegenwärtig sein kann. Darin, dass das Evangelium einen Zuspruch und Anspruch auf das ganze Leben in all seinen Bezügen bedeutet, sind die Pfingstler allerdings beim Wort zu nehmen und ihrerseits auf die weitreichenden Implikationen und Konsequenzen dieser Grundannahme aufmerksam zu machen.

Wie eingangs ausgeführt, ist der Versuch einer ungebrochenen Übertragung von Glaubensinhalten, Gottesdienstelementen und Missionsstrategien, wie sie etwa unter afrikanischen Christen plausibel sind, in evangelische Gottesdienste in Deutschland zum Scheitern verurteilt. Trotzdem könnte einiges nach kritischer Prüfung hinzugelernt werden. Das setzt aber die Bereitschaft und Fähigkeit voraus, Ausdrucksformen von dem zu unterscheiden, was durch sie zum Ausdruck kommt (Funktion).

Die Ausdrucksformen selbst sind kulturell gebunden und kaum direkt zu übertragen (vgl. etwa afrikanischer Tanz, Trommel, Lautstärke versus Orgelmusik, andächtige Stille). Wenn aber z.B. durch afrikanische Ausdrucksformen Aspekte des Evangeliums zum Ausdruck kommen, die im NT benannt werden bzw. durchscheinen – das zugesagte Heil betrifft den Menschen lebensbejahend und transformierend in all seinen bzw. ihren Bezügen, d.h. den Körper, die Gemeinschaft usw. – und die in unserer Tradition vernachlässigt werden, dann können wir Impulse in der Begegnung empfangen, die uns dazu verhelfen mögen, uns kulturell affine Ausdrucksformen von Spiritualität zu erkunden, die unsere Gottesdienste lebendiger und attraktiver werden lassen, denn offensichtlich gibt es in dieser Hinsicht einen in der Bevölkerung wahrgenommenen ernsthaften Mangel in unseren Kirchen, dessen Nichtbehebung den Trend des Kirchenexodus anhalten lässt. Welche die bereichernden Impulse sind, die von uns ausgehen, werden die Partner selbst zu entdecken, zu würdigen und in Transformation anzuwenden haben.

Ausblick

Nach meiner Beobachtung verharren viele christliche Migranten und Migrantinnen aus Westafrika und aus Asien in der ersten Generation aus leicht nachvollziehbaren Gründen in ihrer Heimatzenyklopädie, zumindest zu einem beträchtlichen Anteil, und entsprechend bleiben sie – von Ausnahmen abgesehen – in ihren Gemeinden weiterhin unter sich. Sie bleiben weiterhin stark an die Familie in der Heimat gebunden, sei es, indem sie der Erwartung nach finanzieller Unterstützung nachkommen, sei es, dass sie – das gilt für Westafrikaner – Ahnenflüche befürchten. Das Erlernen der hiesigen Sprache ist *conditio sine qua non* für eine gelingende Kommunikation des Evangeliums. Nun nimmt das Erlernen des Deutschen – wie jeder anderen Sprache – Zeit in Anspruch. Es ist zu vermuten, dass christliche Migranten und Migrantinnen im Verlauf der Zeit, während der sie die einheimische Sprache erlernen, in das hiesige Umfeld und damit in das hiesige Weltwissen mehr oder weniger weit hinein gesogen werden.

Hier und da, und meist aufgrund von Eigeninitiativen an den Rändern der verfassten Kirche, wächst bereits eine lebendige Ökumene vor Ort. Da beginnt sich Lokales mit dem Globalen zu überlappen und das bringt neues Leben hervor. Nichts zuletzt ganz elementar: Menschen mit unterschiedlichen Migrationshintergründen werden in Deutschland geboren und wachsen heran. In Migrationskirchen beginnen Jugendliche und junge Erwachsene Leitungsaufgaben zu übernehmen. Diese jungen Leute haben sich eine hohe Kompetenz im „floaten“ in verschiedenen Kulturen erworben. Somit verkörpern und leben sie etwas Neues, das mehr und mehr zur Norm in unserem global village werden wird. Für viele von ihnen ist praktizierte Religiosität eine Selbstverständlichkeit und von großer Bedeutung. Die verfasste Kirche in Deutschland tut gut daran, Begegnungsforen zu kreieren, um den Prozess des Zusammen-Wachsens von jungen Leuten, für die Kirche Heimat ist, über alle Grenzziehungen hinweg zu fördern. Ein solches kirchliches Engagement dürfte eine wichtige Signalwirkung auf die weitere Gesellschaft haben.

Insgesamt gilt: In der interkulturellen Begegnung von Christen fungieren die jeweils anderen sowohl als Spiegel als auch als Fenster: Ich lerne mich besser zu verstehen in meinem jeweiligen So-Sein und gleichzeitig mag mir ein Blick eröffnet werden dafür, was an Veränderung möglich werden könnte. In der konkreten Ökumene vor Ort liegt ein großes Potential. Einheimische Kirchen und Migrationsgemeinden stehen vor der Aufgabe, sich gemeinsam auf den Weg zu machen und zusammen zu wachsen. Ökumenisches Lernen in diesem Zusammenhang möchte ich verstanden wissen im Sinne eines Dazulernens durch ökumenisches Kennenlernen vor Ort unter der Zielvorgabe des gemeinsamen Erlernens von Strategien christlich angemessener Verhaltensweisen angesichts der veränderten Situation von Kirche und Gesellschaft im gegenwärtigen Deutschland, das aufgrund weltweiter Migrationsprozesse innerhalb der beiden vergangenen Jahrzehnte zu einem globalen Einwanderungsland geworden ist.

Vergleich zweier afrikanischer Pfingstkirchen

Redeemed Christian Church of God und Christ Apostolic Church in Nigeria und Deutschland als Teil internationaler Netzwerke

In der Dissertation werden zwei Pfingstkirchen nigerianischen Ursprungs – die Christ Apostolic Church (CAC) und die Redeemed Christian Church of God (RCCG) – im Blick auf ihre Entstehungsgeschichte in Nigeria und Deutschland untersucht. Dabei werden die Besonderheiten beider Kirchen im Blick auf ihr Selbstverständnis, ihre theologische Prägung und Leitungsstrukturen herausgearbeitet.

Etwa ein Viertel der gesamten Christenheit wird gegenwärtig der Pfingstbewegung zugerechnet, dem derzeit am schnellsten wachsenden Zweig des Christentums.¹ Im deutschen Kontext verbreiten sich pfingstlich geprägte Gemeinden überwiegend durch Migrantinnen und Migranten² aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Insbesondere in den Industriegebieten von Großstädten haben sich internationale Pfingstgemeinden angesiedelt: Ehemalige Fabrikhallen werden zu Kirchenräumen umfunktioniert und Büroräume angemietet, um sonntags Gottesdienst zu feiern.

Während die Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche den Alltag vieler Migrantinnen und Migranten entscheidend bestimmt, werden pfingstlich-charismatische Gemeinden in der deutschen Öffentlichkeit wenig wahrgenommen. In der wissenschaftlichen Diskussion hingegen ist seit Mitte der 1990er Jahre eine Reihe von Publikationen zu dieser Thematik erschienen. Viele dieser wissenschaftlichen Publikationen weisen eine gemeinsame Stoßrichtung auf: „Migrationskirchen“ – so die verbreitete Meinung – führten zur Befähigung (*empowerment*) von Migrantinnen und Migranten und förderten ihre Integration.³

In der Publikation „Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen“ heißt es beispielsweise:

„Bei den betrachteten Migrationsgemeinden handelt es sich um religiöse Gemeinschaftsbildungen der ersten und zweiten Generation. Die Gemeinden dienen in ihrer Mehrheit zunächst der Netzwerkbildung unter den Migranten und der Ausbildung einer Identität in der neuen Heimatgesellschaft. An den Prozess der Konstituierung und Stabilisierung der Migrationsgemeinden schließen sich die Initiativen und Schritte der Partizipation an der neuen sozialen Umgebung an. Dabei erlaubt die religiöse Inter-

pretation der Anwesenheit in der Bundesrepublik als einer nicht zufälligen, sondern von Gott beabsichtigter Präsenz, sich aktiv und selbstbewusst in die Gesellschaft einzubringen. Was als theologischer Anspruch abgeleitet wird, führt die Migranten aus einer Empfänger- und Opferrolle heraus und lässt sie ihre Situation aktiv mitgestalten.“⁴

Diese kurze Darstellung vereinigt eine Reihe funktionalistischer Annahmen über „Migrationskirchen“: Sie begünstigen die Ausbildung einer Identität, die Partizipation an der neuen sozialen Umgebung und eine theologische Interpretation der Migrationssituation, die sie aus der Empfänger- und Opferrolle herausführt.

Wenn dieser Beurteilung auch grundsätzlich zuzustimmen ist, so greift eine Analyse dieser Kirchen, die sie auf die Migrationssituation reduziert, eindeutig zu kurz. Der herkömmlichen Untersuchung von „Migrationskirchen“ liegen implizite Vorannahmen zugrunde, die das wissenschaftliche Interesse leiten. Werden „Migrationskirchen“ aber in funktionalistischer Weise analysiert, so liegt die Frage nahe, was als Ausgangssituation angenommen wurde: Offenbar sind dies Zerstreuung, Identitätsverlust, gesellschaftliche Marginalisierung, eine Empfänger- und Opferrolle – Annahmen, die zwar gesellschaftlich akzeptiert sind, aber der wissenschaftlichen Begründung bedürften. Ein bestimmtes gesellschaftliches Bild von Migrantinnen und Migranten wird auf diese Weise wissenschaftlich untermauert.

Diskurstheoretischer Ansatz und transnationale Forschungsweise

Die Dissertation „Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God in Nigeria und Deutschland als Teil internationaler Netzwerke“ schlägt eine andere Zugangsweise vor. Sie beruht auf den schriftlichen Selbstdarstellungen der untersuchten Kirchen sowie 76 semi-strukturierten Interviews mit ihren Mitgliedern. Die Analyse dieser Quellen folgt einem diskurstheoretischen Ansatz.

Die Mehrzahl der Interviews wurde in Deutschland geführt, ein knappes Drittel in Nigeria, Großbritannien und den Niederlanden. Die Äußerungen der Angehörigen beider Kirchen sind maßgeblich für die wissenschaftliche Darstellung.

Aus der Sicht der Betroffenen stellt sich die Situation unter einem anderen Blickwinkel dar als den in der öffentlichen Diskussion gewählten: Eines der Ergebnisse der Studie ist, dass die Gemeinden gerade nicht als ethnische Enklaven betrachtet werden wollen, sondern als Kirchen mit einem christlichen Missionsauftrag, der sich an alle Menschen unabhängig von Hautfarbe, Geschlecht und sozialer Herkunft richtet und keineswegs auf Migrantinnen und Migranten beschränkt ist. Bezeichnenderweise wurde die Selbstbeschreibung als „Migrantin“ oder „Migrant“ von keinem der interviewten Mitglieder gewählt, noch die jeweilige Kirche als „Migrationsgemeinde“ bzw. „Migrationskirche“ bezeichnet.

In der Migrationsforschung hat sich in den letzten Jahren eine transnationale Forschungsweise etabliert.⁵ Ein gemeinsames Merkmal von Migrationsbewegungen und Pfingstkirchen ist, dass sie nie auf einen bestimmten Kontext beschränkt, sondern immer in transnationale Bezüge eingebettet sind. Die bereits in der Migrationsforschung bewährte transnationale Forschungsweise wird in dieser Studie auf die Pfingstbewegung übertragen. Die Daten, die der Studie zugrunde liegen, wurden zwischen Mai 2007 und Januar 2010 erhoben.

Als besonders ertragreich für die Bestimmung der transnationalen Verflechtung von Pfingstkirchen hat sich die Analyse von Historiographien erwiesen. In der Beschreibung der Geschichte der untersuchten Kirchen bieten Angehörige dieser Kirchen eine bestimmte Perspektive: Über die Bestimmung des Ursprungs und der Entwicklung der Kirchen wird deren gegenwärtige Identität konstruiert.

Detaillierte Studien zur Genese von Pfingstkirchen sowohl im Ursprungs- als auch im Migrationskontext existieren bisher nicht. Im Zentrum der Dissertation stehen zwei Pfingstkirchen nigerianischen Ursprungs, die Christ Apostolic Church und die Redeemed Christian Church of God. Mit ihrer je speziellen Ausrichtung sind diese beiden Kirchen charakteristisch für die Pfingstbewegung in Nigeria. Die Christ Apostolic Church versteht sich als erste Pfingstkirche in Nigeria, die Redeemed Christian Church of God ist wegen ihrer Verbreitung auf allen Kontinenten und ihrer Missionsstrategie „*to plant churches within five minutes walking distance in every city and town of developing countries and within five minutes driving distance in every city and town of developed countries*“⁶ bekannt.

Die Entstehungsgeschichten

Die Spezifika der Christ Apostolic Church (CAC) und der Redeemed Christian Church of God werden in der Dissertation in vier Kapiteln herausgearbeitet:

Das erste Kapitel behandelt die Entstehungsgeschichte beider Kirchen im transnationalen Kontext. Dabei wird gezeigt, dass die theologische Prägung beider Kirchen über die Kontakte mit anderen religiösen Gruppierungen und Kirchen bestimmt werden kann. Die CAC stand während

der Phase ihrer Konstituierung mit dem Faith Tabernacle, einer der Heiligkeitsbewegung⁷ zugehörigen christlichen Bewegung in Philadelphia, dem Faith and Truth Temple, einer kanadischen christlichen Vereinigung sowie der britischen Apostolic Church im Austausch. Insbesondere letztere Verbindung ist von Bedeutung, da sie die CAC mit der globalen Pfingstbewegung bekannt machte.

Allerdings wird in Historiographien der CAC betont, dass die pfingstliche Identität ein Charakteristikum ist, dass diese Kirche unabhängig von äußeren Einflüssen angenommen hat. Dem Selbstverständnis der CAC, Nigerias erste Pfingstkirche zu sein, steht diametral entgegen, dass in Historiographien der britischen Apostolischen Kirchen die Ankunft einer Delegation der Apostolic Church als „*the beginning of Pentecostalism as a distinctive religious and denominational movement in Nigeria*“⁸ beschrieben wird. Ähnlich wird der Name Christ Apostolic Church nicht auf die Verbindung mit der britischen Kirche zurückgeführt, sondern als göttliche Offenbarung angesehen.

Sowohl bei der Bestimmung des Beginns der Pfingstbewegung in Nigeria als auch bei der Erklärung des Namens CAC werden also unterschiedliche Geltungsansprüche deutlich. Historisch nicht gesichert festzustellende Ereignisse wie die erste Zungenrede bzw. die Genese des Namens werden zum Anlass genommen, Unabhängigkeit von oder Beeinflussung durch die „westliche“ Pfingstbewegung zu behaupten, und sind damit Gegenstand ideologischer Auseinandersetzungen.

Anhand dieser unterschiedlichen Repräsentationen in der historiographischen Darstellung kann gezeigt werden, dass sich sowohl die Betonung des afrikanischen Ursprungs als auch die Verlegung des Ursprungs der Pfingstbewegung in Nigeria außerhalb des afrikanischen Kontinents als Fiktion erweisen. Die Entstehung der späteren CAC hat sich vielmehr eingebettet in einen transnationalen Zusammenhang vollzogen. Unterschiedliche Geschichtsrepräsentationen sind Abbild dieser transnationalen Entstehungsgeschichte.

Die theologische Prägung der Redeemed Christian Church of God (RCCG) lässt sich ebenso wie die der CAC über ihre transnationalen Kontakte nachvollziehen. Als Gründungsjahr dieser Kirche gilt das Jahr 1952, als ihrem Gründer der Name Redeemed Christian Church of God und die weltweite Ausbreitung der Kirche prophezeit worden sein soll. Den „*humble beginnings*“⁹ der RCCG in den ersten Jahrzehnten, als sie auf Südwest-Nigeria beschränkt war, kaum Mitglieder hatte und von ihrem Gründer Josiah Akindayomi geleitet wurde, wird ihr gegenwärtiges Wachstum unter dem seit 1981 wirkenden „General Overseer“ Enoch Adeboye gegenübergestellt: „*Since 1981, an open explosion began with the number of parishes growing in leaps and bounds.*“¹⁰ Als ausschlaggebend für dieses Wachstum gelten die Besuche Adeboyes bei den Kenneth Hagin Ministries in Tulsa/USA und der Yoido Full Gospel Church in Korea. Hagins Publikationen und die Teilnahme Adeboyes

am „*Campmeeting*“¹¹ in Tulsa im Jahre 1979 führten zur Adaption der Wohlstandslehre durch die RCCG. Sowohl die Kenneth Hagin Ministries wie die Yoido Full Gospel Church, die beide von der Wort-des-Glaubens-Theologie geprägt sind, gelten Adeboye sowohl theologisch als auch im Blick auf ihre Gemeindegewachstumsstrategie als Vorbilder. Um der Bedeutung der Mission als einer Kernfunktion innerhalb der RCCG gerecht zu werden, wurde 1992 eine Missionsabteilung eingerichtet. Mit der Einführung der Africa Missions, dem Christ Against Drug Abuse Ministry¹² und dem Redeemed AIDS Programme Action Committee¹³ nahm die RCCG seit Beginn der 1990er-Jahre zunehmend auch soziale Aufgaben wahr.

Parallele Entwicklungen und unterschiedliche Leitungsstrukturen

Das zweite Kapitel der Dissertation stellt parallele Entwicklungen der CAC und RCCG dar. Mit der Entstehung der Revival Ministries¹⁴ in der CAC sowie der Christ the Redeemer's Ministries und Model Parishes¹⁵ in der RCCG kam es in den 1970er bzw. 1980er Jahren zu ähnlich gearteten Reformbestrebungen in beiden Kirchen, die der Förderung der Evangelisation und der Verbreitung beider Kirchen dienen sollten. Die Entwicklung dieser Dienste (*Ministries*) ist insofern interessant, als sie zeigt, wie mit divergierenden Bestrebungen in den jeweiligen Kirchen umgegangen wurde.

In der CAC waren die Revival Ministries Anlass für heftige Auseinandersetzungen und führten zu einer Spaltung der Kirche in verschiedene Sektionen. Die von Enoch Adeboye initiierten Christ the Redeemer's Ministries (CRM) waren in der RCCG zunächst ähnlich umstritten wie die Revival Ministries in der CAC. Allerdings gelang es der Kirchenleitung der RCCG besser, diese zu integrieren. Die Integration der Christ the Redeemer's Ministries in die RCCG bewirkte, dass diese Kirche sich in eine deutlich andere Richtung entwickelte als die CAC. Dies wird besonders an der Leitungsstruktur beider Kirchen deutlich: Die RCCG ist stark hierarchisch organisiert. An ihrer Spitze steht der General Overseer Enoch Adeboye, der die zentrale Identifikationsfigur der Kirche ist. Verglichen mit Adeboye spielt Elijah H.L. Olusheye, Präsident der CAC Worldwide, eine untergeordnete Rolle. Der Grund dafür ist in einer Führungskrise innerhalb der Kirche zu suchen: Zu Beginn der 1990er Jahre erreichten tiefgreifende Auseinandersetzungen zwischen der CAC Worldwide und den neu entstandenen, von charismatischen Persönlichkeiten geleiteten Ministries ihren Höhepunkt. Besonders heftig waren die Auseinandersetzungen zwischen der CAC Worldwide' und dem World Soul Winning Evangelistic Ministry – WOSEM.¹⁶

Dass die Führungskrise nach wie vor virulent ist, zeigt sich darin, dass zwei Präsidenten den Führungsanspruch in der CAC beanspruchen und keiner der beiden Präsidenten den jeweils anderen als rechtmäßige Kirchenleitung anerkennt. Die Charakterisierung der Christ Apostolic

Church und Redeemed Christian Church of God in den ersten beiden Kapiteln der Dissertation gibt Aufschluss über deren Entstehung im transnationalen Kontext, ihre jeweilige theologische Prägung und ihre Organisationsstruktur. Insbesondere ist dabei bemerkenswert, in welcher unterschiedlichen Richtungen sich beide Kirchen durch Exklusion bzw. Inklusion von Reformbestrebungen entwickelt haben.

Entstehung der Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God in Deutschland

Im dritten Kapitel wird die Ausbreitung beider Kirchen im deutschen Kontext bestimmt. Wie bereits im ersten Kapitel für den nigerianischen Kontext festgestellt wurde, dass nämlich die Entwicklung beider Kirchen nur angemessen erfasst werden kann, wenn ihre transnationale Verflechtung berücksichtigt wird, gilt ebenso für den deutschen Kontext. Verbindungen, die zum Aufbau der Gemeinden in Deutschland führen, weisen in der Regel über den deutschen Kontext hinaus.

Für die Entwicklung der CAC in Deutschland war sowohl die Verbindung zu ihrer Mutterkirche in Nigeria als auch die Verbindung nach London konstitutiv. Nach wie vor besteht eine enge Beziehung zwischen der CAC in Deutschland und der in Großbritannien. Das drückt sich beispielsweise darin aus, dass die Kirchenführer der CAC in Deutschland in London leben.

Die Entwicklung der in Kapitel 2 beschriebenen Revival Ministries macht sich im deutschen Kontext insofern bemerkbar, als sich mit den Zweiggemeinden des WOSEM in Aachen und Berlin Gemeinden bildeten, die zwar der CAC Worldwide nahe stehen, aber strukturell von dieser unabhängig sind.

Die offizielle Missionsstrategie der RCCG konnte bisher im deutschen Kontext kaum umgesetzt werden. Die Living Water Parish¹⁷ in Bonn ist die einzige Zweiggemeinde der RCCG in Deutschland, in die gezielt Pastoren durch die Mutterkirche geschickt wurden, darunter einige sehr renommierte Pastoren, die bereits in Nigeria zum Kirchenwachstum beigetragen hatten und derzeit verantwortliche Positionen in der RCCG in Großbritannien oder den Vereinigten Staaten von Amerika innehaben.

Mehr als in den anderen Zweiggemeinden der RCCG in Deutschland, zeichnen sich in der Geschichte der Living Water Parish in Bonn charakteristische Entwicklungen der RCCG in Nigeria ab. Die Entstehung der RCCG in Bonner Diplomatentreisen und ihre Ausbreitung von dort nach Sambia und Südafrika entspricht exakt dem in Kapitel 2.2 beschriebenen Prinzip, nach dem Adeboye auf die nigerianische, gesellschaftliche Elite zur Ausbreitung der RCCG im Ausland zählte. In ähnlicher Weise wurden Angehörige aus sog. Modellgemeinden für den Dienst in Deutschland gewonnen.

Aus der Apapa Parish in Lagos, einer der renommiertesten Modellgemeinden in Nigeria, schickte die Kirchenleitung zeitgleich Missionare nach Bonn und London. Die Gemeindeentwicklung verlief allerdings sehr unterschiedlich: Allein das der RCCG zugehörige Jesus House in London übersteigt die Gesamtmitgliederzahl der RCCG in Deutschland um ein siebenfaches, was mit einem generellen, stärkeren Wachstum und einer gesteigerten öffentlichen Präsenz der RCCG in Großbritannien zu erklären ist.¹⁸ Abgesehen von ihrer öffentlichen Präsenz hat die RCCG in Großbritannien auch politisch ein deutlich anderes Gewicht als in Deutschland. So haben bereits Prinz Charles und der Londoner Bürgermeister Ken Livingstone öffentlich an Veranstaltungen dieser Kirche teilgenommen.

Während die ersten Pastoren der RCCG im Auftrag der Kirchenleitung von Nigeria nach Deutschland kamen, wurden im Laufe der Zeit zunehmend Pastorinnen und Pastoren, die sich bereits in Deutschland aufhielten, rekrutiert. Die Gemeinden in Köln, Brauweiler und Leipzig waren Gründungen von ehemaligen Angehörigen der Living Water Parish in Bonn.

Ziel aller dieser Gemeinden ist es, alle Nationalitäten einschließlich der deutschen Bevölkerung zu erreichen. Insbesondere aufgrund der Sprachbarriere ist dies allerdings bisher nur mit mäßigem Erfolg gelungen. Eine Ausnahme bildet Daniel Ondieki, ein ehemaliger Pastor der Zweiggemeinde der RCCG in Bonn. An seiner Biographie wird deutlich, wie durch Pastoren internationaler Pfingstkirchen auch in Deutschland nationale Grenzen überwunden werden können. Ursprünglich Kenianer, war Ondieki während seines Studiums in Indien tätig. Nach eigener Auskunft hat er dort den Auftrag erhalten, als Missionar nach Europa zu ziehen. Zunächst Pastor der RCCG in Bonn, ist er mittlerweile Pastor einer ausschließlich aus deutschen Mitgliedern bestehenden pfingstlich geprägten Freikirche in Süddeutschland.

Noch mehr als in der CAC in Deutschland, deren Verbindungen nach Nigeria und London weisen, ist die RCCG in Deutschland in vielfältige transnationale Bezüge eingebunden. Insbesondere die Erfolgsgeschichte der RCCG in Großbritannien, wo sich diese Kirche binnen weniger Jahrzehnte enorm ausgebreitet hat, dient als Ansporn, ein ähnliches Gemeindegewachstum in Kontinentaleuropa zu erwirken. So sind beispielsweise die Pastoren der Zweiggemeinden der RCCG in Heilbronn und Hannover aus missionarischen Gründen von Großbritannien nach Deutschland gezogen.

Das Proprium der Kirchen

Während in den ersten drei Kapiteln der Dissertation die geschichtliche Entwicklung der CAC und der RCCG in Nigeria und Deutschland im Zentrum der Untersuchung steht, widmet sich das vierte Kapitel der Frage nach dem Proprium beider Kirchen. Das Proprium der Kirchen kann entweder historisch oder strukturell bestimmt werden.

Die in den Historiographien herausgearbeiteten Besonderheiten beider Kirche prägen in hohem Maße das Selbstverständnis ihrer Pastorinnen und Pastoren in Deutschland. Dem Selbstverständnis der CAC, Vorläuferin der Pfingstbewegung in Nigeria zu sein, entsprechend, wird eine Verbindung mit Afrikanischen Unabhängigen Kirchen rigoros abgelehnt. Dies ist insofern bemerkenswert, als in der CAC Praktiken, die in Afrikanischen Unabhängigen Kirchen üblich sind, gepflegt werden: So wird Wasser ganz selbstverständlich als Mittel zur Heilung von Krankheiten und zur Abwehr von dämonischer Besessenheit eingesetzt. Die wissenschaftliche Beschreibung der CAC als Aladura Pentecostal (Oshun 1981) ist also nicht ganz unzutreffend: In der Tat zeigt die CAC im Blick auf ihren Ritus eine große Nähe zu Afrikanischen Unabhängigen Kirchen bzw. Aladurakirchen.¹⁹

Trotz der faktischen Nähe zu diesen Kirchen besteht aber in der CAC ein starkes Bedürfnis, sich gegenüber den Aladurakirchen, etwa der Celestial Church of Christ, abzugrenzen. Den Mitgliedern der Celestial Church of Christ wird vorgeworfen, unbiblische Riten zu praktizieren. Von ihrem Leiter heißt es gar, er sei von einer dämonischen Kraftquelle abhängig. Diese Abgrenzungsstrategie wird durch Angehörige anderer nigerianischer Pfingstkirchen durchaus anerkannt. Sie unterscheiden die CAC eindeutig von Aladurakirchen und nehmen sie als ihresgleichen wahr.

Während sich das starke Abgrenzungsbedürfnis der Angehörigen der CAC zu Aladurakirchen aus dem Interesse erklären lässt, die Position als erste Pfingstkirche in Nigeria zu stärken, wird das Proprium der CAC im deutschen Kontext anders formuliert. Im Vergleich zu anderen „afrikanischen“ Kirchen in Deutschland wird die Organisationsstruktur der CAC hervorgehoben. Anders als „afrikanische Privatkirchen“ zeichnete sie die CAC durch eine festgelegte Lehre, Satzung und Gottesdienstordnung aus. Damit wird die CAC von einem im deutschen Kontext geäußerten Vorwurf, dass es sich bei pfingstlich-charismatischen Kirchen um Sekten oder profitorientierte Privatunternehmen handele, ausgenommen. In dieselbe Richtung weist die Selbstdarstellung der CAC als exakt identisch mit der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland. Um einer Marginalisierung durch die Großkirchen zu entgehen, werden Unterschiede in der theologischen Prägung – zum Beispiel hinsichtlich der Pneumatologie oder Dämonologie – nicht thematisiert. Anhand dieser Selbstpositionierungen wird deutlich, dass kirchliche Identitätskonstruktionen auf den jeweiligen Kontext abgestimmt und strategisch eingesetzt werden.

Ein stärker exklusives Selbstverständnis als in der CAC wird von Angehörigen der RCCG vertreten. Wichtiger Bestandteil dieses Selbstverständnisses ist das Bewusstsein, einer Kirche anzugehören, die sich von ihren bescheidenen Anfängen im Jahre 1952 zu einer global agierenden Organisation entwickelt hat.

Eine entscheidende Rolle innerhalb der RCCG hat Enoch Adeboye inne. Einerseits steht er – auch im Vergleich zu anderen Pastoren – in dem Ruf, besonders demütig zu sein. Andererseits wird er als königliches Oberhaupt der RCCG beschrieben, dem alle Ehre gebührt und der durch seine Gottesnähe einen sakrosankten Status besitzt. Die besondere Rolle des „General Overseer“ wurde von Mitgliedern der RCCG darin bestätigt gesehen, dass Adeboye im Januar 2009 durch die New Yorker Wochenzeitschrift *Newsweek* zur „globalen Elite“, den 50 mächtigsten Menschen der Welt, gezählt wurde. Im selben Jahr legte sich Adeboye ein Privatflugzeug zu, mit dem er im Mai 2010 zum ersten Mal auch auf dem Frankfurter Flughafen in Deutschland landete, und das es ihm ermöglicht, binnen kürzester Zeit die auf allen Kontinenten verbreiteten Zweiggemeinden der RCCG zu besuchen.

Der wirtschaftliche Erfolg Adeboyes wird als Resultat seiner heiligen Lebensweise angesehen. Die ursprünglich weltabgewandte Heiligkeitstradition, von der die RCCG bis in die 1970er Jahre geprägt war, wurde mit der zunehmenden Beeinflussung der RCCG durch die Wort-des-Glaubens-Bewegung im Anschluss an den Besuch der Kenneth Hagin Ministries im Jahre 1979 umgedeutet.

Heiligkeit wird seitdem nicht mehr im Sinne von Weltabgewandtheit verstanden, sondern als gottgefällige Lebensweise, deren Resultat materieller Wohlstand ist.

Das letzte Kapitel bündelt die Ergebnisse der Dissertation und korrigiert gängige Forschungspositionen. Versuche, Pfingstkirchen in ein strukturelles Raster ähnlich den traditionellen kirchlichen Modellen einzuordnen, werden diesen Kirchen nicht gerecht: Ihre Leitungsstrukturen wie die Entstehungsgeschichte und denominationelle Verortung zeigen ein stark diversifiziertes Bild. So weist beispielsweise die RCCG einen stark hierarchischen Aufbau auf, während die CAC derart von Führungskrisen heimgesucht wurde, dass sie sich in unterschiedliche Sektionen aufspaltete. Mit ihrer Position als Pfingstkirche, in der auch für Afrikanische Unabhängige Kirchen typische Riten praktiziert werden, ist die CAC ein Beispiel für eine Kirche, die sich nicht eindeutig denominationell verorten lässt.

Fluide Strukturen, die Neueröffnung und das Verschwinden von Gemeinden sind insbesondere für die Migrationssituation kennzeichnend. So erscheinen auch die Zweiggemeinden der CAC und RCCG in Deutschland als lebendiges Phänomen, das sich zwar abbilden, aber nicht fixieren lässt. Die untersuchten Kirchen selbst wie ihre Mitglieder sind niemals nur in einem, sondern immer in mehreren nationalen Kontexten beheimatet. In der vorliegenden Dissertation wird dafür plädiert, an die Stelle der Idee der „reversen Mission“, nach der die ehemals vom „Norden“ christianisierten Kirchen des Südens nun ihrerseits Missionare in den säkularisierten Norden entsenden, ein erweitertes Missionsverständnis treten zu lassen. Zwar vermittelt die RCCG in Ausnahmefällen gezielt Mis-

sionare aus Nigeria in den Norden, was als „reverse Mission“ verstanden werden kann.

Meist erfolgt die Gründung neuer Gemeinden jedoch auf Initiative einzelner Pastorinnen und Pastoren. Dabei werden auch innerhalb Europas Unterschiede festgestellt, so dass es zu einer Nord-Nord-Mission kommt: Trotz zu erwartender Sprachschwierigkeiten haben einige Mitglieder der RCCG Großbritannien verlassen, um in Deutschland, das im Vergleich zu Großbritannien als spirituell defizitär angesehen wird, missionarisch tätig zu werden. Ihrem Selbstverständnis nach sind diese Mitglieder Weltbürger, in deren Gemeinden Angehörige unterschiedlicher Nationalitäten Gottesdienst feiern. Insofern sind die RCCG und die CAC nicht als „Migrationskirchen“ zu verstehen, sondern als internationale Kirchen: Ihre Mitglieder verstehen sich nicht als Migrantinnen und Migranten, die Opfer der gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland sind, sondern als Agenten im transnationalen Kontext.

Literatur

Adogame, Afe (2002): Engaged in the Task of „Cleansing“ the World? Aladura Churches in the 20th Century Europe. In: Koschorke, Klaus (Hg.): Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), 6), S. 73–86

Adogame, Afe (2007): African Christian Communities in Diaspora. In: Kalu, Ogbu U. (Hg.): African Christianity. An African Story. Trenton, NJ: Africa World Press, S. 431–448

Anderson, Allan (2004): An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity, Cambridge: Cambridge University Press

Asmus, Søren (2008): Unauffällig, aber integrierend? Zuwanderer und Zuwanderinnen in den christlichen Großkirchen. In: Hero, Markus; Krech, Volkhard; Zander, Helmut (Hg.): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde, Entwicklungen und Perspektiven der Globalisierung vor Ort. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 114–124

Burgess, Richard (2009): African Pentecostal Spirituality and Civic Engagement: the Case of the Redeemed Christian Church of God in Britain. In: Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education, Jg. 30, H. 3, S. 255–273

Burgess, Richard (2010): Reverse Mission, Symbolic Mapping and the Re-Occupation of Public Space: Nigerian Pentecostals in Britain. A paper presented at the GloPent Conference, Amsterdam, February 19, 2010

Droogers, André (2006): A Prospective Epilogue – The Power of the Spirit and the Spirit of Power. In: Droogers, André; van der Laan, Cornelis; van Laar, Wout (Hg.):

Fruitful in this land – Pluralism, Dialogue and Healing in Migrant Pentecostalism. Zoetermeer: Boekencentrum, S. 159–171

Eichholzer, Erika (2005): Migration, Religion und Gender. Deutschland ist 12 Schritte vom Himmel entfernt – Migrantinnen aus Ghana in Hamburg. In: Zeitschrift für Mission, Jg. 31, S. 66–78

Glick Schiller, Nina; Basch, Linda; Blanc-Szanton, Cristina (1992): Transnationalism. A New Analytic Framework for Understanding Migration. In: Glick Schiller, Nina; Basch, Linda; Blanc-Szanton, Cristina (Hg.): Towards a transnational perspective on migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. New York: New York Academy of Sciences (Annals of the New York Academy of Sciences, 645), S. 1–24

Glick Schiller, Nina; Caglar, Ayse; Guldbrandsen, Thaddeus C. (2006): Beyond the ethnic lens. Locality, globality, and born-again incorporation. In: American Ethnologist, Jg. 33, H. 4, S. 612–633

Glick Schiller, Nina; Nieswand, Boris; Schlee, Günther; Darieva, Tsy pylma; Yalcin-Heckmann, Lale; Fosztó, László (2005): Pathways of Migrant Incorporation in Germany. In: TRANSIT, Jg. 1, H. 1, S. 1–18

Hunt, Stephen; Lightly, Nicola (2001): The British black Pentecostal „revival“. Identity and belief in the „new“ Nigerian churches. In: Ethnic and Racial Studies, Jg. 24, H. 1, S. 104–124

Jaggi, Sabine (2005): „Yesu azali awa“. Untersuchung einer afrikanischen, frankophonen MigrantInnenkirche in Bern. Lizensiatsarbeit. Bern. Universität Bern, Philosophisch-Historische Fakultät.

Lauser, Andrea; Weißköppel, Cordula (Hg.) (2008): Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext. Bielefeld: Transcript (Kultur und soziale Praxis)

Olowu, Dele (2009): Faith based Organizations and Development. The Case of an African Indigenous Church's Global Reach. The Redeemed Christian Church of God. Online verfügbar unter http://africaeuropfoundation.org/faith_based_orgs.pdf.

Oshun, Christopher Olubunmi (1981): Christ Apostolic Church in Nigeria. A suggested Pentecostal consideration of its historical, organisational and theological developments, 1918–1975; Dissertation. Exeter. University of Exeter

Ukah, Asonzeh F.-K. (2009): Reverse Mission or Asylum Christianity? A Nigerian Church in Europe. In: Falola, Toyin; Agwuele, Augustine (Hg.): Africans and the Politics of Popular cultures

Rochester, NY: University of Rochester Press (Rochester Studies in African History and the Diaspora), S. 104–132

Vaughan, Idris J. (1991): Nigeria. The origins of Apostolic Church pentecostalism in Nigeria with particular references to the years 1931–52 together with personal reminiscences. o.O.: The Ipswich Book Company

Vertovec, Steven (1999): Conceiving and researching transnationalism. In: Ethnic and Racial Studies, Jg. 22, H. 2, S. 447–462

Vertovec, Steven; Cohen, Robin (1999): Migration, Diasporas and Transnationalism. Cheltenham, UK; Northampton, MA: An Elgar Reference Collection (The international library of studies on migration, S. 9)

Zusammenfassung der Dissertation (2011) von Anna Donata Quaas

Die Studie ist im Rahmen eines mit EU-Mitteln geförderten Projektes entstanden, welches das „Wiederaufkommen von Religion als soziale Kraft in Europa“ untersucht. Das dreijährige Forschungsprojekt war interdisziplinär angelegt und wurde in enger Kooperation mit Wissenschaftlern der Universitäten Birmingham und Amsterdam durchgeführt, die neben Heidelberg zu den wichtigsten Forschungszentren in Europa zur globalen Pfingstbewegung zählen.

1 Anderson 2004, S. 1

2 Vgl. etwa Adogame 2002, S. 85; Adogame 2007, S. 445; Droogers 2006; Eichholzer 2005, S. 74–78; Hunt, Lightly 2001, S. 121f.; Jaggi 2005, S. 195–202

3 Vgl. Asmus 2008

4 Asmus 2008, S. 122

5 Vgl. etwa Glick Schiller et al. 1992; Glick Schiller et al. 2005; Glick Schiller et al. 2006; Vertovec, Cohen 1999; Vertovec 1999; Lauser et al. 2008

6 <http://rccgeu.org/mission.html> (5.6.2009) (etwa: Gemeinden sollen gegründet werden, die innerhalb von fünf Gehminuten von jedem Ort aus in einem Entwicklungsland und in fünf Fahrminuten in jedem entwickelten Land zu erreichen sind.)

7 Der englische Begriff „holiness“ kann als Heiligungs- und Heiligkeitsbewegung übersetzt werden. Der Bedeutungsunterschied ist graduell, je nachdem ob man Heiligung als fortschreitenden Prozess oder als Zustand versteht. In den von mir untersuchten Kirchen war eher letzteres der Fall.

8 Vaughan 1991, S. 16 (etwa: ... der Anfang des Pentekostalismus als unverwechselbare religiöse und konfessionelle Bewegung in Nigeria [ist])

9 Vgl. Olowu 2009, S. 7 (etwa: sehr bescheidene Anfänge)

10 http://rcceuropemainland.org/index.php?option=com_content&view=article&id=73&Itemid=113 (20.11.2009); vgl. auch Rogers, Mary; Rogers, Abraham; Olowu, Dele, et al. (Hg.) (2009): Eurocon 2009. 4th Bi-ennial Mainland Europe Convention. The King of Glory. Madrid, S. 12 (etwa: Seit 1981 begann ein explosionsartige Neugründung von Gemeinden)

11 Evangelisationsveranstaltungen

12 Etwa: Christus-gegen-Drogenmissbrauch-Dienst

13 HIV/AIDS-Programm

14 Etwa: Erweckungsdienst

15 Etwa: Modell-Gemeinden

16 Etwa: Dienst zur weltweiten evangelistischen Gewinnung von Seelen

17 Etwa: Wasser-des-Lebens-Gemeinde

18 Vgl. dazu etwa Burgess 2009

19 Aladura-Kirchen: (von Yoruba: Aladura: „Besitzer des Gebets“) wurden in Westafrika nach 1918 gegründet und legen einen besonderen Wert auf Geist-gewirkte Heilungen legt. (Anm.d.Red.)

Durchkreuzte Pneumatologie in den Theologien nach Gewalterfahrung

Theologien entwickeln sich im kontinuierlichen Wechselspiel zwischen religiösen Bezugstexten und gegenwärtigem Kontext, zwischen Tradition und Innovation, zwischen Innerlichkeit und dem Übernatürlichen (*extra nos*) und zwischen Wissenschaft und der Weisheit (*sapientia*).

Die folgenden Überlegungen zum Verhältnis von Kreuz und Geist basieren auf Bibelarbeiten und Gesprächen mit drei Migranten und zwei Migrantinnen¹ aus Simbabwe, Somalia und der Demokratischen Republik Kongo, die nach Angriffen auf Ausländer an unterschiedlichen Orten Südafrikas im Mai 2008² Zuflucht in Soweto gesucht hatten. Dort versuchten sie, wieder an das anzuknüpfen, was ihren – pentekostal geprägten – Glauben bislang ausgemacht hatte.³ In Gesängen und der gemeinsamen Bibellese, ebenso wie in Gesprächen und Gebeten haben sie ihre Theologien formuliert⁴ und versucht, Gewalterfahrung und diasporische Existenz im Verhältnis von Kreuz und Geist zu deuten.

Diasporische Existenz und die Translokalität des Kreuzes als tragbare Heimat

„Als sie unsere Plätze niederbrannten, ich weiß nicht, irgendwie war der Geist in dem Moment hier nicht mehr zu spüren. Dann jagten sie uns mit ihren großen Stöcken, ihren großen Messern, sie jagten uns – und am Ende des Tages hatte sich der Geist in Luft aufgelöst, aber das Kreuz war da, wo immer wir gejagt und vertrieben wurden.“ (Natalie, aus der Demokratischen Republik Kongo, 26 Jahre)

Pentekostalismus wird häufig als „transnationales Phänomen“⁵ gedeutet. Dabei kommt der Globalisierung von Be-Geist-erung in Anbetung, Musik und Bewegung eine besondere Bedeutung zu. Insbesondere in Migrationskontexten wie im südlichen Afrika, in denen sich Englisch vielfach sehr rasch als neue Umgangssprache des Geistes herauskristallisiert hat, spielt dann darüber hinaus im Zusammenhang mit pentekostal-biblischer Hermeneutik das Wechselspiel von „Beständigkeit und Erneuerung“⁶ eine Rolle.

Heimat- und Zugehörigkeitsgefühl kann entstehen, indem der neue Lebensraum als unter der Herrschaft des Geistes stehend verstanden wird.

„In Südafrika war nichts wie zu Hause, nichts außer unserer Kirche. Die Kirche war nur eine Hütte, ein starker Wind hätte sie niederreißen können, aber andererseits ist der Heilige Geist stärker als jeder Wind, nicht wahr? Und weil der Geist dort wohnte, fühlten wir uns wie zu Hause, obwohl wir alle eine unterschiedliche Herkunft hatten. Einig im Geist, wie wir manchmal singen, genau so war es.“ (Mpande aus Simbabwe, 53 Jahre)

Joseph und Gloria beschreiben in diesem Zusammenhang einen Schwerpunktwechsel im gelebten und verkündeten Glauben vom Primat des Geistes hin zu einer Kreuzestheologie:

„Wir wurden vertrieben, genau wie Jesus, er wurde auch aus der Stadt vertrieben, um auf Golgatha gekreuzigt zu werden. Diese Leute, sie hätten uns getötet, wenn wir ihnen nicht entkommen wären, sie riefen unsere Namen, riefen, ‚Amakwerekwere‘⁷ und ‚Küchenschaben, und sie brauchten noch nicht einmal zu schreien ‚schlagt sie ans Kreuz‘, ihre Absicht zu töten war offensichtlich, es stand in ihren Augen geschrieben.“ (Joseph, aus der Demokratischen Republik Kongo, 41 Jahre)

„Als wir die Schar kommen hörten, ergriff ich schnell ein Kreuz aus meiner Hütte, in der wir gerade versammelt waren. In dieser Krise ... schau mal, da war es viel leichter, sich an einem Kreuz festzuklammern als am Geist. Weil das Kreuz, na ja, wir alle fühlten, dass das Kreuz auf uns lag. Und als wir uns später unterhielten, sagten wir auch, dass Jesus am Kreuz uns im Augenblick irgendwie näher ist als der Geist, weil Jesus weiß, was es bedeutet, verfolgt und vertrieben zu werden, zu leiden und Todesangst ausgesetzt zu sein. Er weiß es. Das war der Moment, in dem wir im Kreuz eine Heimat gefunden haben.“ (Gloria, Simbabwe, 45 Jahre)

Diese im Kreuz gefundene Heimat markiert für die Gruppe eine „tragbare Heimat“, die Identität in der Nicht-Identität, einen Wohnort im Flüchtlings-Dasein und Aufbruch in Umbruch- und Abbruch symbolisiert.

„Diese Angriffe machten uns deutlich, dass die Menschen nicht wollten, dass Jozi⁸ unsere Heimat ist. Sie wollten nicht, dass wir dort auf Dauer bleiben und ihre Nachbarn sind. Sie wollten uns nicht. Die einzige Heimat, die uns also blieb, war das Kreuz, denn wir wissen dass Gott eines Tages das Kreuz, das Leiden und den Tod in Sieg verwandeln wird. Aber bis dahin ist Jesus derjenige, der dich versteht, Jesus ist bei dir, weil er der Gekreuzigte ist.“ (John aus Somalia, 33 Jahre)

Der Gekreuzigte ist im Moment der Krise der Be-Greifbarere geworden.

Spiritualisierung, Kreuz und Gewalterfahrung

Es war ein großer, ein wirklich sehr großer Verlust. Denn, schau mal, der Geist sollte Antreiber und Erneuerer sein, er sollte dabei Unterstützung geben, alles zu bewältigen, zu siegen, dynamisch zu sein, stark zu sein und was auch immer. Und wir waren dort: vor Angst gelähmt, versteckt in einer Latrinengrube, teilweise mit Sch*** bedeckt, während die hasserfüllte, schreiende, demütigende Menschenmenge draußen immer näher rückt. In dieser Latrine hatte jemand ein Plakat aufgehängt, dass ich schon viele Male, als ich die Latrine benutzt habe, gesehen habe: Ein wunderschönes Bild mit einer Taube und dem Heiligen Geist, der am blauen Himmel schwebt und die Inschrift trägt: ‚Lasst uns den Geist nach unten beten und Wunder werden vollbracht‘. An diesem Tag hatte jemand mit einem Messer das Plakat aufgeschlitzt, wie ein x, wie ein Kreuz. Der Geist war weg, alles, was übrig blieb, war das Kreuz. Und der Geist verbarg sich hinter dem Kreuz.“ (Gloria)

Pentekostale Theologien basieren in der Regel darauf, dass „die Welt erwartet, dass Gott sich aktiv in unser Leben einmischt, dass das Aussergewöhnliche akzeptiert ist als etwas, was der normalen Dynamik der Welt entspricht.“⁹ Wundersames Eingreifen, theistisch oder deistisch, seitens Gottes, Jesu oder des Geistes wird als „natürliche“ Konsequenz z.B. eines drängenden und vertrauensvollen Gebetes gedeutet.

Post-Shoah-Theologie spricht vielfach von einem Verdunkelten Gott (*eclipse of God*), um das Gefühl der Abwesenheit und Nicht-Intervention Gottes in einer Situation der absoluten Krise zu beschreiben. Für Gloria lässt sich die Erfahrung der Krise am ehesten in der Kategorie eines „Verdunkelten Geistes“ (*eclipse of the Spirit*) fassen, der „Geist, der hinter dem Kreuz versteckt ist“. Gleichzeitig verdeutlicht Gloria in ihrer oben zitierten Aussage auch das „klassische“ Spannungsverhältnis zwischen der oft grundlegenden (neo-)pentekostalen Annahme des „Nichts

ist unmöglich dem, der da glaubt“ und der Erfahrung der zunehmenden Begrenzung, des Leides, der Gewalt und der Heimatlosigkeit.

Der Geist, verstanden als aktive verändernde Wirkmacht Gottes, wird auch von Joseph zu einem Zeitpunkt als abwesend erlebt, an dem eine göttliche Intervention Ohnmacht und Lähmung hätte aufbrechen können:

„Es herrschte Stille, absolute Stille. Irgendwie hatte der Geist seine Kraft verloren, als sie gebraucht worden wäre, um die Aggressoren abzuwehren. Nein, der mächtige Geist Gottes war wirklich nicht zu spüren. Und das war schmerzhaft, weil wir mit ganzem Herzen gebetet haben.“ (Joseph)

Dieses „Schweigen“ wurde von der gesamten Gruppe als sehr belastend für das jeweils eigene Glaubensleben erlebt. „Es ist schwer, die Stille zu ertragen, wenn du daran gewöhnt bist, dass der Geist laut ist“, erklärt John. „Es ist schwer feststellen zu müssen, dass der Allmächtige sich nicht mehr hören lässt. Da fragt man sich schon, weshalb das so ist.“

Blut in Soteriologie und „ethnischer Säuberung“

In pentekostalen Kosmologien spielen sowohl der Geist als auch das Blut Jesu eine zentrale Rolle: „Die pentekostale Kosmologie beschreibt die Existenz als eine spirituelle Begegnung oder einer Kriegsführung zwischen dem Bösen und Gott. Die übernatürliche Welt greift ein in die menschliche Welt und schützt die unglückselige Menschheit durch den Heiligen Geist, die Kraft und das Blut Jesu.“¹⁰

Im Zusammenhang mit den Angriffen auf Migrantinnen und Migranten in Südafrika 2008 beschreibt Mpande, wie sich sein Glaube an die unmittelbare Wirkmacht des Blutes Jesu relativiert hat und führt aus:

„Eigentlich war ‚Das kostbare Blut Jesu wird nie, niemals seine Kraft verlieren‘ immer schon eines meiner Lieblings-Songs. Aber an jenem Tag, als ich diese jungen Menschen mit all ihren Waffen auf uns zukommen sah und sie schrien, dass sie das Land von unserem unreinen Blut säubern wollen, und als dann einer der Jungs, der Anführer, sein Messer nahm und damit dieses kleine Baby aus Somalia tötete ..., und das Blut des Kleinen war überall - ich weiß nicht, irgendwie hat das kostbare Blut Jesu da an Kraft verloren - und wir haben den Krieg verloren.“

Das Blut Jesu hat sich in der Situation der Krise als nicht wirkmächtig gezeigt. „Das Blut Jesu hat weiteres Blutvergießen nicht verhindert. In der Bibel steht doch, dass Jesu Blut ein für alle Mal gesiegt hat. Aber als die unser Blut

sehen wollten, das war schon sehr seltsam. Irgendwas hat da nicht gestimmt!“ (Natalie)

Die Theologie der Herrlichkeit und die Transformation durch Mit-Leiden

Theologien stellen oft Fragen nach der Vermittlung von Tradition und der Unmittelbarkeit der Erfahrung. In diesem Zusammenhang hat die Gruppe einen Zusammenstoß von vermitteltem Wohlstandsevangelium und erfahrenem Zusammenbruch der Lebenswelt erlebt, die Joseph folgendermaßen beschreibt:

„Es ist nicht so, dass wir vorher keine schlimmen Dinge erlebt haben, nein, wir alle haben viel durchgemacht. Aber dann gab es immer jemanden, der gerufen hat ‚gib mir ein J, gib mir ein e, gib mir ein s‘, und wenn man dann den Namen Jesu rief, hat es immer irgendwie geholfen. Aber inmitten all der Zerstörung in Alex, gab es irgendwie keinen Platz mehr für Siegerkirchen. Die Rede war eher von Verliererkirchen. Der Jesus, den ich kannte, kraftvoll und großartig, der unser Schicksal zu einem Sieg verwandelt hat, und der Geist den ich kannte, kraftvoll und durchströmend, sie gehörten plötzlich der Vergangenheit an, passten nicht mehr, entsprachen nicht mehr der Realität. Nein, sie existierten nicht mehr. Weil Jesus und der Heilige Geist nicht zu uns gekommen sind und mit starker Hand für Recht und Ordnung gesorgt haben. Die Gewinnerkirche ist fort, die Verliererkirche ist da.“

Auch John verdeutlicht den Umbruch dominierender pentekostaler Jesus- und Geistbilder und beschreibt eine „Zusammenstoß des Heiligen Geistes mit dem Kreuz“:

„Was geschehen war, machte uns nachdenklich, denn irgendwie sind Geist und Kreuz frontal zusammen gestoßen. Die Beiden haben nicht mehr miteinander gesprochen. Der Geist, der über dem Kreuz strömte, hat seine Flügel bei dem Frontalzusammenstoß mit dem Leiden, dem wir ausgesetzt waren, verloren. Und was wir über den Geist und Jesus gelernt haben, hat uns nicht dabei geholfen, mit diesem Leiden zurechtzukommen - da wir Gott treu ergeben waren, sollte es kein Leiden geben, stattdessen sollte der Sieg zum Greifen nah sein. Der Zusammenprall hat uns gezeigt, dass es anderer Worte bedarf, um über Jesus und den Heiligen Geist zu sprechen.“

In neueren pentekostalen Beiträgen ist ein verstärktes Aufgreifen dieses „Zusammenstoßes“ zu beobachten, ebenso wie Neuüberlegungen zum Verhältnis von pentekostaler Pneumatologie und Soteriologie.¹¹ Green, beispielsweise spricht von „der Notwendigkeit für eine pentekostale (Wie-

der-)Entdeckung der Theologie des Kreuzes“¹² und Ma von der Notwendigkeit der Etablierung einer „austarierten pentekostalen Theologie des menschlichen Leidens“.¹³

In diesem Zusammenhang entwickelt Green¹⁴ den Begriff und das Konzept des *orthopathos* (wörtlich: das Konzept des *orthopathos*, des Mit-Leidens/Mit-Leidenden) weiter, in dem Elemente des Gottes, der unter dem Tod seines Sohnes leidet, zusammenfließen mit der transformierenden Größe des Geistes: In Rückgriff auf Solivan spricht Green hier davon, dass „ein mit der Kirche verbundener und Geist-erfüllter (Spirit-empowered) *orthopathos*, der Verbindung zwischen uns und denjenigen schafft, die leiden“. Heschel, Moltmann, und Steven Land folgend, erhebt Solivan Anspruch auf einen mitfühlenden Gott, der sich von unserem Leiden anrühren lässt. Christus selbst ist *orthopathos per se*¹⁵, und der Heilige Geist ist vom Vater und vom Sohn beauftragt, das Leiden in unserem Leben zu transformieren. Deshalb hat die Kirche Kirche für die Leidenden zu sein.¹⁶

Ein weiterer erfahrungsbezogener Aspekt von „Orthopathie“ wird von Natalie aufgezeigt, die bemerkt:

„Wenn man genau hinschaut, gibt es viele, sehr viele Verlierer in unseren Gewinnerkirchen. Und manchmal denke ich, wird das Thema Verlieren nicht ernst genug genommen in unserem Glauben und wenn wir beten und predigen. Du musst immer der Gewinner sein, ansonsten hast du nicht den richtigen Glauben, oder dein Glaube ist zu schwach. Aber es gibt so viele Menschen, die leiden, vor allem jetzt nachdem, was hier in diesem Land passiert ist. Wir müssen wissen, dass wir es nicht verdient haben zu leiden, weil unser Glaube schwach, sondern wir leiden, weil es *Bullshit* und Gewalt, Krankheit und Katastrophen überall auf dieser Welt gibt, und es Menschen gibt, die Profit aus der Ausbeutung anderer Menschen schlagen, Menschen, die sich besser fühlen, wenn sie andere z.B. als ‚Küchenschaben‘, oder was auch immer, die du also einfach so zerquetschen kannst, beschimpfen. Wir müssen einen Spaten einen Spaten, und die Ungerechtigkeit des Leidens Ungerechtigkeit nennen.¹⁷ Und wir müssen wissen, dass Jesus mit seinem blutigen Kreuz, weiß, was wir gerade durchmachen, genau hier, gerade jetzt. Und genau hier und gerade jetzt ist er an unserer Seite, und er will das Leben für uns. Irgendwie waren wir beschämt über das Kreuz, aber jetzt denke ich, müssen wir das Kreuz auf die Straße bringen, weil das Kreuz sowieso auf unseren Straßen ist. Und Gott will uns nicht am Kreuze hängen sehen, er will Auferstehung, Veränderung, Leben, ja Leben.“ (Natalie, Demokratische Republik Kongo, 26)

Moltmann verweist auf den Zusammenhang zwischen Jesu Selbst-Hingabe am Kreuz, Pfingsten und der kommenden Herrlichkeit Gottes.¹⁸ Pentekostale Durchkreuzung bewegt sich somit im Zwischenraum von Kreuzestheologie (*theologia crucis*) und Theologie der Herrlichkeit (*theologia gloriae*), zwischen Formation des Gekommenen, Transformation des Seienden und Tröstung im Noch-Nicht:

„Und plötzlich bekam das Kreuz Flügel. Dein Erdenzelt ist von Menschen zerstört worden, und dann bist du obdachlos, hast keine Bleibe mehr und deinen Glauben hast du auch verloren, denn das, was dein Pastor dir erzählt hat, scheint nicht mehr zu funktionieren. Kein Wohlstand, nur Verzweiflung. Wo ist der Geist, dein Antreiber und Erneuerer? Was da war, war das Kreuz. Das Kreuz und der Eine, der wirklich weiß, was Leiden heißt. Und dann war der Geist irgendwie wieder da, hinter dem Kreuz, nicht triumphierend, eher stöhnend. Ja, der Geist hat gestöhnt, und plötzlich bekam das Kreuz Flügel.“ (Natalie, aus der Demokratischen Republik Kongo, 26)

Beflügelte Kreuzespräsenz, die vom Morgen der Auferstehung her das Heute, das Leiden des status quo, zu durchkreuzen sucht.

Bibliografie

Asamoah-Gyadu, K. J.: *Renewal within African Christianity: A Historical and Theological Study of Independent Indigenous Pentecostal Movements in Ghana*. PhD Thesis, University of Birmingham. Published as *African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*.; Leiden: Brill Academic Publishers, 2005

Asamoah-Gyadu, K. J.: *Christ is the answer: What is the question? A Ghana Airways prayer vigil and its implications for religion, evil and public space*. *Journal of Religion in Africa* 35(1), S. 93-117

Cox, H.: *Fire from Heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Reading, MA: Addison-Wesley

Ganiel, G.: *Pentecostal and charismatic christianity in South Africa and Zimbabwe: A review*. *Religion Compass* 4/3, S. 130-143

Green, C.E.: *The crucified God and the groaning spirit: Toward a pentecostal theologia crucis in conversation with Jürgen Moltmann*. *Journal of Pentecostal Theology* 19; S. 127-142

Hollenweger, W.: *An introduction into pentecostalism*. *Journal of Beliefs & Values*, 25(2), S. 125-137

Kalu, O.U.: *Holy Praiseco: Negotiating sacred and popular*

music and dance in African pentecostalism. *Pneuma* 32; S:16-40

Ma, W.: *Asian Pentecostalism: a religion whose only limit is the sky* *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 25, No. 2; August 2004; S. 191-204

Macchia, F.: *Pentecost as the power of the cross: The witness of Seymour and Durham*. *Pneuma* 30, S. 1-3

Moltmann, J.: *A pentecostal theology of life*. *Journal of Pentecostal Theology* 9; S. 3-15

Peterson, C.M.: *Pneumatology and the Cross: The Challenge of Neo-Pentecostalism to Lutheran Theology*. *Dialog* 50(2); S. 133-142

Punt, J.: *Post-Apartheid racism in South Africa: The Bible, social identity and stereotyping*. *Religion and Theology* 16; S. 246-272

Studebaker, S.M.: *Pentecostal soteriology and pneumatology*. *Journal of Pentecostal Theology* 22 (2); S. 248-270

Van Gorder, A.C.: *Beyond the rivers of Africa: The Afrocentric pentecostalism of Mensa Otabil*. *Pneuma* 30, S. 33-54

1 Im Großraum Johannesburg waren ungefähr 20.000 Menschen mit Migrationshintergrund in den Monaten zwischen März und Juni 2008 zu Binnenflüchtlinge geworden. Zur Wahrung der Anonymität sind im Folgenden nur die Vornamen bzw. die von den Gesprächspartnerinnen und -partner selbst gewählten Namen angegeben.

2 S. auch Punt (2009) zu post-Apartheid Rassismus und biblischer Hermeneutik in Südafrika.

3 Die aus Alexandra, Nähe Johannesburg, im Mai 2008 gewaltsam vertriebene Gruppe mit Menschen im Alter von 26 bis 53 Jahren hatte sich in der ‚Location‘ als eine Art nachbarschaftlichen Hauskreis zusammengefunden, der Teil einer kleinen, autonomen Gemeinde pentekostaler Prägung um ein selbst erbautes Kirchengebäude herum war. Die zwei Frauen, Gloria und Natalie und drei Männer, Joseph, John und Mpande, hatten in ihren jeweiligen Herkunftsländern neopentekostalen Gruppen/Kirchen angehört, wie die meisten der aus Migrantinnen und Migranten bestehenden Kleinstgemeinde. Die Angriffe auf das als ‚Alien quarter‘ (etwa: Viertel der Unbekannten, der „Außerirdischen“) bekannte Viertel Alexandras fanden während einer Gebetsvigil der Gruppe statt.

4 Zur Frage, inwieweit sich von pentekostalen Theologien sprechen lässt s. u.a. Hollenweger (2004:129ff.). Theologie wird im Folgenden im Sinne von Cartledges (2004:178) Definition verstanden: ‚Theology‘ can be defined simply as ‚speaking about God‘. Speaking about God can take many forms, from reading aloud from the Scriptures, the works of Christian writers, singing hymns, reciting liturgy, giving testimonies, praying prayers or sharing prophecies.“

5 van Gorder 2008, S. 34

6 Cartledge 2004, S. 179

7 Pejorative Bezeichnung für Menschen, die als fremd erlebt werden.

8 Johannesburg.

9 Cartledge 2004; S. 80

10 In diesem Zusammenhang sind auch zentrale Aspekte pentekostalen Glaubens wie „healing“ und „deliverance“ (Erlösung/Befreiung) zu sehen: „Healing and deliverance“, as practised in the new Christianities of Africa, may be defined as: The deployment of divine resources, that is, power and authority in the name or blood of Jesus—perceived in pneumatological

terms as the intervention of the Holy Spirit—to provide release for demon-possessed, oppressed, broken, disturbed, and troubled persons, in order that victims may be restored to 'proper functioning order', that is, to 'health and wholeness'; and being thus freed from demonic influences and curses, people may then enjoy God's fullness of life understood to be available in Christ (Asamoah-Gyadu 2000: 235). S. auch Ganiel (2010; S. 3ff)

- 11 So betont beispielsweise Peterson (2011:139) die Wechselbeziehung von Pneumatologie und Soteriologie anhand von Pfingsten und der Sündenvergebung und konstatiert: „Both Luke and John record their Pentecost events in terms that connect the Spirit with the forgiveness of sins (In 20:22–23; Acts 2:38–39). Thus, the gift of forgiveness itself flows from the events of the cross and resurrection, and Pentecost. The Spirit who raised Jesus from the dead becomes the agent of this new life in the believers (Rom 8:11), a new life experienced in the present but which finds its eschatological fulfillment in the promised parousia.“ Auf einen weiteren Nexus zwischen Golgatha und Pfingsten verweist Macchia (2008:3) im Rückgriff auf Seymour und Durham: „The cross was not an abstract event that reconciles God to humanity totally apart from us but rather an allsufficient power for regeneration, sanctification, healing, and empowered (Spirit-baptized) witness in that it had the resurrection and Pentecost at its horizon as parts of a seamless flow of events by which the Spirit is mediated.“
- 12 Green: 2010, Seite 129; Für die Auseinandersetzung zwischen pentekostaler Theologie und Leidenserfahrung allgemein s. u.a. Green (2010:127ff.). Eine detailliertere Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen pentekostaler Soteriologie und Pneumatologie bieten beispielsweise Studebaker (2003) und Moltmann (1996)
- 13 Ma, 2010; S. 129
- 14 Green, 2010; S. 141
- 15 Hervorhebung Green.
- 16 Green 2010; S.141
- 17 Für den Nexus zwischen Religion, Pentekostalismus und public space s. u. Asamoah-Gyadu (2005; S. 110ff.)
- 18 „Pentecost [...] is not an appendix nor a supplement to ‚Good Friday‘ and ‚Easter‘, but the objective of Jesus'self-sacrifice in his death on the cross and the goal of his resurrection through God in coming glory“ (Moltmann: 1996; 3f)

Die charismatischen Bewegungen in Äthiopien

Möglichkeiten eines Missionsdialogs

Das Wachstum der Mekane-Yesus-Kirche verdankt sie den charismatischen Aufbrüchen im Äthiopien. Damit die kirchliche Vielfalt fruchtbar gemacht werden kann, bedarf es auch des Dialogs mit den weltweiten Partnern.

1. Die Mekane-Yesus-Kirche – eine charismatische lutherische Kirche mit einer Mission

„Die charismatische Bewegung ist eine der wichtigsten Gründe für das explosive Wachstum der Mekane-Yesus-Kirche in den letzten 50 Jahren, denn sie trägt enorm dazu bei, dass die Laien sich an der Evangelisation beteiligen.“¹ Dies stellte der Generalsekretär der Kirche, Rev. Dr. Berhanu Ofga'a, in seinem Vortrag zum Partnertreffen der Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (EECMY) im Jahr 2010 mit dem Titel: „Charismatische Spiritualität und Mission in Äthiopien“ in Hermannsburg fest. Das Wachstum der Mekane-Yesus-Kirche ist beachtlich; mittlerweile ist die EECMY mit über 5,5 Mio. Mitgliedern zahlenmäßig die drittgrößte Kirche im Lutherischen Weltbund.²

Da die Mehrheit der äthiopischen Bevölkerung jünger als 18 Jahre ist,³ kann sich die Mekane-Yesus-Kirche der Spiritualität dieser jungen Menschen kaum entziehen. Diese Jugendlichen stellen nicht nur die Zukunft der Kirche dar, sondern melden sich schon heute deutlich zu Wort, in der EECMY wie auch in anderen Denominationen. Berhanu Ofga'a berichtet: „In allen evangelischen Kirchen Äthiopiens geschehen Zeichen, Wunder und göttliche Heilungen. Sie finden hauptsächlich unter der Jugend großen Anklang. Demzufolge sind die Gottesdienste oftmals mit jungen Leuten überfüllt.“⁴

Ob die charismatischen Bewegungen⁵ der Hauptgrund dafür sind, dass die Frage der Mission bei der EECMY in den Vordergrund kirchlichen Denken und Handelns gerückt ist, wäre noch zu untersuchen.⁶ Deutlich ist jedenfalls, dass die EECMY ganz im Trend anderer afrikanischer Kirchen liegt, die den klassischen Missionsauftrag in Matt. 28 als konkrete Anweisung für das eigene Handeln verstehen. So ist es nicht verwunderlich, dass die EECMY anlässlich ihres 50jährigen Jubiläums im Jahr 2009 eine Internationale Missionsgesellschaft (International Mission Society, IMS) gegründet hat. Als Einsatzgebiet für die

eigenen Missionare sind neben afrikanischen Staaten wie dem Sudan und der Zentralafrikanischen Republik auch Länder wie der Jemen, Israel/Palästina und Pakistan vorgesehen. Im Blick sind in diesen Gebieten jeweils Regionen mit überwiegend islamischer Bevölkerung. Aufgrund unerwarteter Schwierigkeiten bei der Besorgung von Aufenthalts- und Arbeitsbewilligung konnten die drei bis vier äthiopischen Missionskandidaten noch nicht ausreisen.

2. Die Kontinuität mit der Mission der nordatlantischen Partner

Die Mekane-Yesus-Kirche versteht die eigenen Bemühungen, nicht-christliche Menschen außerhalb Äthiopiens mit dem Evangelium zu erreichen, als eine Weiterführung der Mission, die man von den europäischen und nordamerikanischen Partnern empfangen hat. Dies wurde beim EECMY Missionsfest im Januar 2010 so veranschaulicht, dass Vertreterinnen und Vertreter der westlichen Partner eine Fackel als missionarische Flamme an die EECMY übertrugen und bei der Einsegnung der Kandidaten mitwirkten.

Die Missionsabteilung – International Mission Society (IMS) – der Mekane-Yesus-Kirche schreibt auf ihrer Webseite, dass sie mit den Missionsorganisationen der Partnerkirchen zusammenarbeiten möchte.⁷ Neben den gegenseitigen Besuchen⁸ verdient Erwähnung, dass insbesondere norwegische Lutheraner die neue missiologische Abteilung am EECMY Seminar in der Großstadt Hawassa personell und finanziell unterstützen.

3. Die Diskontinuität mit der Mission der nordatlantischen Partner

Die Missionsgesellschaft der Mekane-Yesus-Kirche orientiert sich für die angestrebte Mission unter Muslimen an evangelikalen Organisationen und Einrichtungen. Es bestehen auf internationaler Ebene Kontakte zur „Lausanner Bewegung“⁹, zum evangelikalen All Nations Christian College¹⁰ und sogar nach Südkorea. In Äthiopien finden Gespräche mit der Missionsorganisation der baptistischen Kale-Heywet-Kirche sowie deren Kooperationspartnern statt.¹¹

Die genannten Organisationen verbindet, dass sie in der Mission unter Muslimen mit der Existenz von Dämonen

und anderen Geistwesen rechnen. Hier ist nach ihrer Meinung „Power Encounter“ notwendig, die Überwindung des Bösen durch Exorzismus, Heilung, etc. Das Gespräch über derartige Themen gestaltet sich zwischen afrikanischen Charismatikern und nordatlantischen Lutheranern wesentlich schwieriger.¹²

Nicht wenige Mitglieder der EECMY haben das Empfinden, dass die lutherischen Kirchen in der nördlichen Hemisphäre ihre beste Zeit bereits hinter sich haben. Die IMS plant zwar keine Reevangelisierung Europas durch afrikanische Missionare, begrüßt jedoch den Einfluss Kirchen anderer Sprache in den Kernländern der Reformation. Berhanu Ofga'a führt aus, dass die äthiopische Missionare ihre „charismatische Spiritualität mit unseren Brüdern und Schwerstern im globalen Westen teilen können, um das zurückzugeben, was ihre Vorväter einst für uns getan haben.“¹³

4. Selbstbewusstsein und Selbständigkeit

Das wachsende Selbstbewusstsein der EECMY kann nicht allein auf ihr zahlenmäßiges Wachstum zurückgeführt werden. Neben der fortschreitenden Vernetzung afrikanischer Kirchen untereinander kann auch eine zunehmende länderübergreifende Missionstätigkeit festgestellt werden, die viele Kirchen zwingt, sich stärker zu profilieren. Die Globalisierung führt den afrikanischen Kirchen zudem Alternativen zum nordatlantischen Weg vor Augen.

Es scheint, dass das wachsende Selbstbewusstsein der EECMY nicht einhergeht mit geringer werdenden finanziellen Anfragen an ihre Partner in Nordamerika und Europa. Falls diese Zuwendungen von beiden Seiten als Zeichen des Gabentausches ernst genommen werden, könnten wir uns aus der traditionellen Klammer von Gebern und Nehmern lösen.

5. Gedanken zum Gespräch

Vor unserem Gespräch mit der Mekane-Yesus-Kirche gilt es aufmerksam auf die Gespräche innerhalb der Mekane-Yesus-Kirche zu hören. Wie genau sich etwa Mission unter Muslimen und interreligiöse Friedensbemühungen in der EECMY zu einander verhalten, scheint noch nicht ausgemacht. Ebenso: Wie sollen die unterschiedlichen ethischen Fragen bewertet werden? Und schließlich: Die Grenze zwischen Lutheranern, Presbyterianern, Evangelikalen und Charismatikern ist keine, die punktgenau das Verhältnis der Mekane-Yesus-Kirche zu von ihr verschiedenen Denominationen bezeichnet. Diese Grenzen verlaufen auch durch die EECMY und machen das Thema „Einheit der Kirche“ mitunter so drängend.¹⁴ Die Binnengespräche innerhalb der EECMY – so sie denn stattfinden – könnten auch eine Gabe sein, welche die Mekane-Yesus-Kirche ihren ebenso durch Pluralität gekennzeichneten Partnerkirchen anzubieten hat.

Seit einiger Zeit finden inoffizielle Gespräche statt zwischen lutherischen Theologen, die mit dem Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg, verbunden sind, und Pfingstlern, die an solch einem Dialog Interesse haben. Die Zwischenergebnisse sind letztes Jahr in einer kleinen Publikation veröffentlicht worden.¹⁵ Um zu vermeiden, dass die Vorgeschichte zu Vorurteilen führt, wurde bei diesen Gesprächen auf einen allzu einfachen Vergleich der traditionellen *loci* in den Dogmatiken der jeweiligen Konfession verzichtet. Gefragt wurde vielmehr auf persönlicher Ebene.

An ihrer Stelle muss die Systematische Theologie zur Sprache kommen. Die am Ökumenischen Institut in Straßburg tätige Professorin Dr. Sarah Hinlicky Wilson traut der Trinitätslehre zu, beiden Gesprächsgruppen weiße Flecken auf ihren jeweiligen theologischen Landkarten aufzeigen zu können und so den Dialog für alle zu einer Gewinn bringenden Erfahrung werden zu lassen.¹⁶

Neue Wege schlägt auch der am gleichen Institut tätige Professor Dr. Theodor Dieter ein. Jedes Jahr lädt er in Zusammenarbeit mit dem Zentrum des Lutherischen Weltbundes in Wittenberg Theologen aus aller Welt in die Lutherstadt ein, um dort zwei Wochen lang gemeinsam Texte des Reformators zu lesen. In einer Zeit, in der zwischen südlichen und nördlichen Kirchen oft vom lutherischen Profil die Rede ist, die Quellenkenntnis jedoch erstaunlich gering bleibt, ein notwendiger Schritt.¹⁷ Vielleicht hilft die Beschäftigung mit dem Reformator ja auch, Bewegung in die teilweise verhärteten hermeneutischen Auseinandersetzungen zu bringen.

Seit einigen Jahren bilden sich neben den etablierten ökumenischen Einrichtungen wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen neue, inoffizielle Plattformen für den interkonfessionellen und -denominationellen Dialog. Erwähnung verdient besonders das Global Christian Forum, an dem neben Vertretern der Ökumene erfahrenen Kirchen auch evangelikale und pentekostale Theologen teilnehmen.¹⁸ Das Global Christian Forum lebt wegen seines inoffiziellen Charakters stark von der persönlichen Begegnung.

Diese und andere Foren können freilich nicht den theologischen Dialog der EECMY mit ihren Partnerkirchen und -organisationen ersetzen. Es bedarf einer gemeinsamen Anstrengung aller Beteiligten zum Dialog, um die Möglichkeiten der kirchlichen Vielfalt sowohl für unsere Partnerbeziehungen als auch für unseren jeweiligen eigenen Kontext fruchtbar zu machen.

1 Berhanu Ofga'a: „Charismatische Spiritualität und Mission in Äthiopien“, siehe in dieser Dokumentation S. 29.

2 Lutheran World Information, No. 01/2011, S. 4. Die größte Kirche im Lutherischen Weltbund war mit 6,7 Millionen Mitgliedern die Church of Sweden, gefolgt von der Ev. Lutheran Church in Tanzania mit 5,6 Millionen. Es spricht einiges dafür, dass bei der 500 Jahr-Feier der Reformation im Herbst 2017 die zahlenmäßig stärkste lutherische Kirche aus Afrika stammen wird.

- 3 Die Volkszählung des Jahres 2007 ergab, dass 45 Prozent der Bewohner Äthiopiens bis 14 Jahre alt waren und 57 Prozent zu der Altersklasse bis 19 Jahre gehörten; vgl. FDRE Population and Housing Census Commission (Hg.): Statistical Table for the 2007 Population and Housing Census. Country level. Addis Ababa o.J., S. 8; www.csa.gov.et/index.php?option=com_rubberdoc&view=doc&id=264&format=raw&Itemid=521 (25.7.2011).
- 4 Vgl. Berhanu Ofga'a: Charismatische Spiritualität (Anm. 1), S. 1.
- 5 Einen guten Überblick über diese Strömungen gibt Jörg Haustein: Charismatic Renewal, Denominational Tradition and the Transformation of Ethiopian Society, in EMW (Hg.): Encounter Beyond Routine. Cultural Roots, Cultural Transition, Understanding of Faith and Cooperation in Development. International Consultation, EMW Dokumentation 5. Hamburg 2011, S. 45-52
- 6 Eine solche Studie müsste berücksichtigen, dass die in Äthiopien numerisch noch stärkere (baptistische) Kale Heywet Church bereits 1998 die ersten Missionare nach Asien entsandte und schon seit Jahren über eine School of Missions wie auch ein Global Missions Program verfügt; vgl. www.ekhc.org.et/Mission.htm und www.servinginmission.org/index.php/content/ethiopian-church-forms-new-mission-agency (25.07.2011)
- 7 Vgl. www.eecmy.org/?home=ims (25.07.2011)
- 8 Vgl. www.eecmy.org/?home=ims&page=!news&article=43 (25.07.2011)
- 9 <http://www.lausanne.org/de/>
- 10 Siehe etwa Allnations Newsletter, Spring 2011, S. 4
- 11 Der Geschäftsführer der IMS, Wondimu Mathewos, stammt aus der gleichen Gegend, in der die Kale Heywet Church ihre Missionskandidaten ausbildet.
- 12 Vgl. den einflussreichen Aufsatz Paul G. Hiebert: „The Flaw of the Excluded Middle“, *Missiology: An International Review* 10.1 (1982), S. 35-47
- 13 Berhanu Ofga'a: Charismatische Spiritualität (Anm. 1)
- 14 Vgl. aus kirchenleitender Sicht: Serhat Ünalidi: „Pfingstler fischen aus unseren Netzen.“ Berhanu Ofga'a aus Äthiopien über die Position seiner Kirche gegenüber Pfingstlern, Homosexuellen und Muslimen, *Mission* (Zeitschrift des Berliner Missionswerkes) 01/2011, S. 8-11. Viel beachtet wird in Zukunft hoffentlich auch auf interdenominationaler Ebene der Verhaltenskodex World Council of Churches/Pontifical Council for Inter-religious Dialogue/World Evangelical Alliance (Hg.): *Christian Witness in a Multi-Religious World. Recommendations for Conduct*. Rom etc. 2011
- 15 Institut für Ökumenische Forschung/David Du Plessis Center for Christian Spirituality/European Pentecostal Charismatic Research Association (Hg.): *Lutherans and Pentecostals in Dialogue*. Straßburg/Pasadena/Zürich 2010
- 16 Sarah Hinlicky Wilson: *Spiritless Lutheranism and Fatherless Pentecostalism. The Mutual Trinitarian Challenge*, unveröffentlichter Vortrag während des 45. Internationalen Ökumenischen Seminars in Straßburg, Juli 2011.
- 17 Vgl. Theodor Dieter: Zweites Seminar „Studying Luther in Wittenberg“: „The Doctrine of Justification in Martin Luther and Philip Melancthon, Brückenschlag [Informationsbrief des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg], Nr. 13 (Winter 2010/11), S. 3
- 18 Siehe www.globalchristianforum.org. Designerter Leitender Sekretär ist ab Januar 2012 Rev. Dr. Larry Miller, zurzeit General Secretary der Mennonite World Conference.

Die „Theologie des Segens“ im missionarischen Predigen

Die Diskussion über die Evangelien des Wohlstands und des Kreuzes ist so allgegenwärtig, dass eine kurze Analyse ihrer Anziehungskraft als „Freudenbotschaft“ in der missionarischen Verkündigung ausreicht. Doch es ist die „Theologie der Gnade“, die für alle Menschen, unabhängig ihrer physischen und materiellen Situation, einen Ansatz zur Überwindung von Problemen für Arme und Reiche bedeutet.

In diesem Aufsatz möchte ich drei Argumente anführen. Erstens, dass die „Theologie der Herrlichkeit“, insofern sie Wohlstand oder Erfolg als Ergebnis von Gottesglaube und -treue propagiert, in der missionarischen Verkündigung fehl am Platz ist. Zweitens, dass die „Theologie des Kreuzes“, wenn sie Leiden und Armut als Zeichen der Gegenwart Gottes im Leben der Gläubigen erklärt, in der missionarischen Verkündigung ebenso fehl am Platz ist. Und drittens, dass – statt der zwei sich gegenüberstehenden Theologien – eine „Theologie der Gnade“ den Schlüssel für einen ausgewogenen Ansatz missionarischer Verkündigung liefern könnte.

Die Diskussion über die Evangelien des Wohlstands und des Kreuzes ist so allgegenwärtig, dass eine kurze Analyse ihrer Anziehungskraft als „Freudenbotschaft“ in der missionarischen Verkündigung ausreicht. Danach werde ich das vorstellen, was ich als „Theologie der Gnade“ bezeichne, und darlegen, dass Gottes Gnade für alle Menschen bestimmt ist, unabhängig ihrer physischen und materiellen Situation. Und durch diesen Ansatz befähigt das Evangelium sowohl Reiche als auch Arme zur Überwindung ihrer Probleme.

„Theologie der Herrlichkeit“ und „Theologie des Kreuzes“

Die Bezeichnungen „Theologie der Herrlichkeit“ und „Theologie des Kreuzes“ wurden von Luther im Zusammenhang mit der berühmten Heidelberger Disputation geprägt, hauptsächlich um zu erläutern, dass die Menschen völlig unfähig sind, Gottes Gesetz zu erfüllen. Ihre Erlösung, die sie nur durch den Glauben erlangen, hängt

vollkommen von der Erlösungstat Jesu am Kreuz ab. In der englisch-sprachigen Version von Wikipedia wird es folgendermassen zusammengefasst:

„Für den Theologen der Herrlichkeit benutzen wir unseren Verstand und unsere eigenen Wahrnehmungen, um unser Wissen über Gott und die Welt zu vermehren. Wenn also eine Handlung gut erscheint, dann muss sie gut sein. Für den Theologen des Kreuzes können wir nur durch die Selbstoffenbarung Gottes etwas über Gott und unsere Beziehung zu Gott lernen – und die vollkommenste Selbstoffenbarung Gottes ist die Fleischwerdung von Gottes Wort in Jesus Christus. Deshalb muss eine Handlung, selbst wenn sie gut erscheint, nicht so gut sein, wie sie aussieht, denn Christus ist immer noch am Kreuz für meine Sünden und meine Sündhaftigkeit gestorben.“¹

Diese Theologien wurden jedoch von Theologen weitergeführt, um noch viele andere Dinge – abgesehen von Gottes Selbstoffenbarung – wiederzugeben. Die „Theologie des Kreuzes“ wurde als „Charaktermerkmal jeglicher christlicher Theologie“ angesehen. Viele protestantische Theologen betrachten sie als Ansatz und Geisteshaltung des theologischen Diskurses, der jeder echten Theologie zugrunde liege. Die „Theologie der Herrlichkeit“ hingegen wurde in den üblichen Diskussionen lutherischer Theologie weniger oft aufgegriffen, es sei denn als Gegenteil der „Theologie des Kreuzes“.

Als lutherischer Theologe stimme ich mit der Heidelberger These Luthers in dieser Beziehung völlig überein. Gott ist tatsächlich unbegreiflich. Deshalb fällt es mir schwer, Luther darin zuzustimmen, dass Gott sich nur durch das Leiden offenbart. Denn genauso, wie wir die Offenbarung Gottes durch gute Dinge nicht begreifen können, tun wir dies nicht durch das Leiden. Gott bleibt Gott. Er bleibt widersprüchlich und lässt sich nicht durch unser Theologisieren bändigen. Ich habe in einer früheren Abhandlung bereits ausgeführt, dass ich es schwierig finde, anhand der „Theologie des Kreuzes“ menschliches Leiden zu verstehen, oder gar zu rechtfertigen.

Wohlstand als „Theologie der Herrlichkeit“

Ich bin überzeugt, dass das triumphalistische Wohlstandsevangelium in Wirklichkeit eine „Theologie der Herrlichkeit“ und deshalb in der missionarischen Verkündigung unerwünscht und falsch ist. Dennoch liegt das Problem nicht in Erfolg und Wohlstand, sondern eher darin, Wohlstand als Beweis von Gottes Segen oder Offenbarung zu sehen. Die „Theologie der Herrlichkeit“ oder „Wohlstandstheologie“ verbindet weltlichen Erfolg mit Glauben und ruft die Menschen zur Reue auf, damit sie – wie Faith Lugazia im Bezug auf Afrika sagt – im weitesten Sinne mit Wohlstand ausgestattet werden. Ich finde jedoch ihre Analyse zum Teil anachronistisch, und die Verbindungen mit politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in Afrika ein wenig problematisch. So kann es zum Beispiel nicht stimmen, dass das Wohlstandsevangelium in den 1980er Jahren nach Afrika kam. Es war sehr viel früher angekommen, wie sie selbst an anderer Stelle aufzeigt. Mit dem geschickten Einsatz moderner Medien stellt dieses Evangelium in der Wohlstandsverkündigung einige beunruhigende Behauptungen auf.

1. Christsein macht dein Leben erfolgreich. Jesus bringt dem Gläubigen finanzielle Sicherheit, körperliches Wohlbefinden, berufliches Weiterkommen und eine moderne Lebensweise. Armut, Krankheit und Mangel an Fortschritt sind Probleme, von denen die Leute glauben sollen, dass Gott sie beseitigt. Alle biblischen Versprechen, die Israel gegeben wurden, als es ins Heilige Land zog, gelten auch für uns, das neue Israel. Das ganze Land, alle Häuser, Autos und alles Geld gehören Gott, und Gott möchte es seinen Gläubigen geben (Josua 14,9). Jesus hat die Welt überwunden (Jonas 16,33) und ist arm geworden, damit wir reich werden können (2.Kor. 8,9).
2. Anhand seines materiellen Wohlstands können wir den wahren Gläubigen erkennen: wenn er reiche, gesunde, intelligente Kinder hat, beruflich aufsteigt oder ein einträgliches Geschäft hat. Wer keinen Erfolg hat, hat nicht den richtigen oder nicht genug Glauben.
3. Weil der Erfolg im Leben von deiner Beziehung zwischen dir und Gott abhängt, kannst du selbst etwas dafür tun. Vermeide sündhaftes Verhalten, bete intensiver und länger (Mk. 9,29), mehre deinen Glauben (Lk. 17,9) und mache nicht den Fehler von Hananias und Saphira (Apg. 5,1-11), die nicht im vollen Umfang gegeben haben, was vorgeschrieben ist (den Zehnten). Eigentlich ist dein Versagen allein deine Schuld.

Diejenigen unter uns, die diesem Wohlstandsevangelium widersprechen, gehen manchmal zu weit, wenn sie behaupten, dass jene, die es predigen, dies nur tun, um ihre

Mitglieder zu betrügen. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament ist Wohlstand seinem Wesen nach nicht von Übel, und wir sollten Menschen gegenüber, die ein „angenehmes Leben“ führen, nicht skeptisch eingestellt sein. Es ist wirklich eine gute Nachricht, wenn man den Menschen erklärt, dass Gott sich tatsächlich um ihr Leben kümmert, um die Dinge, die ihnen fehlen, um ihren Schmerz und ihre Probleme. Wir kümmern uns um jene, die unter Krankheit, Hunger, Durst, Armut, gesellschaftlicher Stigmatisierung usw. leiden. Wir beten für sie, damit Gott irgendetwas tut, um ihre Lage zu ändern. Denn wenn Gott wirklich eingreift und ihre Probleme löst, sollen wir dann sagen, dass etwas an ihnen verkehrt ist, weil sie reich oder gesund sind? Wir können nicht im Ernst annehmen, dass an Armut oder Ausgrenzung etwas Göttliches ist.

Wie sollen wir erklären, dass Erfolg-haben nun einmal eine Realität ist? Wir können nicht erklären, warum guten Menschen Schlechtes und schlechten Menschen Gutes passiert. In der ganzen Bibel und über die ganze Kirchengeschichte hinweg war es nie möglich, Gott in eine Schablone zu pressen. Menschen wie Mose, die Richter, die Könige, die Apostel und später Menschen wie Martin Luther, Paul Gerhardt, Johannes Calvin und Menschen in unserer heutigen Zeit sind während ihres Lebens durch eine Form der Hölle gegangen. Trotz Glauben und Gebet werden Christen immer noch krank, haben zu wenig zu essen und kein angenehmes Leben; sie sterben früh, leiden, fallen durch Prüfungen, verlieren ihre Arbeitsstelle, sehen ihre Häuser bei Erdbeben einstürzen, ihnen wird Geld geklaut und noch vieles mehr. Das Wohlstandsevangelium ist für sie eine Hiobsbotschaft: Es lässt sie denken, dass es ihre schlimmen Lebensumstände Schuld seien, dass sie nicht genug geglaubt, ja dass sie nicht einmal wirklich erlöst werden, weil es ihnen materiell oder physisch nicht gut geht.

Leiden als „Theologie des Kreuzes“

Auf der anderen Seite gibt es jene, welche die „Theologie des Kreuzes“ über die Offenbarung Gottes in Christus, wie Luther sie verstand, stellen und mit ihr die Frage des Leidens der Anhänger Christi beantworten. Dies ist fragwürdig. Sicherlich kann die Verbindung zwischen Gläubigen und Leiden nicht immer einfach weggewünscht werden. Christen sollten ihr eigenes Kreuz tragen oder – wie Paulus im übertragenen Sinne fordert – am Leiden Christi teilhaben. In Zeiten der Mühsal wird dieses Evangelium zum Trost für jene, die an ihrer Situation nichts ändern können.

Dennoch spricht die Bibel über Christen, die (um ihres Glaubens Willen) leiden. Wir können wohl kaum sagen, dass das meiste Leiden auf der Welt um des Glaubens willen geschieht. Hungersnot wegen einer Dürreperiode, Frauen, die von Rebellen im Kongo vergewaltigt werden, alte Frauen, die darum kämpfen, ihre wegen Aids verwaiseten Enkel zu ernähren, Landlose, die verarmen, weil die weissen Farmbesitzer sich weigern, ihnen den Mindest-

lohn zu zahlen, oder tamilische Flüchtlinge, die während des Bürgerkriegs in Sri Lanka von ihrem Gebiet vertrieben wurden – keines dieser Leiden hat etwas mit Glauben oder mit Christus zu tun.

Mir scheint Luthers Behauptung, dass Gott sich gerne in Leiden und Schande offenbart und dass wir die Gegenwart Gottes nur im Leiden entdecken können, ein wenig gefährlich. Wir können Gottes Offenbarung und Handeln nicht nur auf Leidenssituationen reduzieren. Wenn dies der Fall wäre, dann würde das Evangelium ein Aufruf zu Askese und Selbstrechtfertigung werden. Niemand sollte dazu veranlasst werden zu glauben, dass er sich aufgrund seines Leidens oder Mangels im rechten Verhältnis zu Gott befindet.

Die Theologie der Gnade: Gleichgewicht und Erklärung?

Für Christen hat Segen eine grosse Bedeutung. Wenn ein Pfarrer oder eine Pfarrerin ein Haus besucht, bitten die Leute ihn oder sie, das Haus nicht ohne Segen zu verlassen. Zumindest ist das in Afrika so. Der Pfarrer wird eingeladen, bei Zusammenkünften eine Fürbitte und bei verschiedenen Gelegenheiten im christlichen Leben einen Segen auszusprechen. Egal ob arm oder reich, sehr religiös oder nicht, die Menschen wollen Gottes Segen erhalten.

Das liegt daran, dass die Leute wissen, dass Gott aktiv an ihrem Leben teilnimmt. Die Reichen und die Armen kommen, um dem Herrn für seinen Segen zu danken und ihn zu preisen. Viele bringen ein Dankopfer in die Kirche und bitten die Gemeinde, sich dem Dank anzuschliessen. Manchmal erfährt die Gemeinde gar nicht, welcher Art der Segen war, aber sie beteiligt sich an der Danksagung. Der Segen kann eine Beförderung oder eine Lohnerhöhung sein, das Überleben eines Verkehrsunfalls oder ein erfolgreicher Geschäftsabschluss, das Ende eines Gerichtsverfahrens oder die bestandene Prüfung des Kindes. Ungeachtet ihres wirtschaftlichen oder sozialen Status glauben die Menschen, dass Gott für den Erfolg verantwortlich ist.

Die Idee der Gnade kann das Gleichgewicht herstellen und Erklärung bieten. Einerseits bringt sie den Wohlhabenden frohe Botschaft, denn dadurch kommt man nicht in Versuchung, Wohlstand und Wohlbefinden zu stigmatisieren. Leute, die im Wohlstand leben, sollten sich nicht schuldig fühlen müssen, als ob Reichtum zwangsläufig durch Ungerechtigkeit und Sünde entsteht. Ein richtiges Verständnis der Gnade ist eine Freudenbotschaft für die Reichen; auch sie werden von Gott geliebt, und Gott ist glücklich, wenn Menschen ihr Leben geniessen. Die Idee der Gnade lehnt gleichzeitig die Vorstellung ab, dass Wohlstand ein Zeichen von Gottesgehorsam oder von Gottes Anerkennung ist, die wir uns durch unseren Glauben oder unser gutes Benehmen verdienen. Segen verdienen wir uns nicht. Gott lässt uns Segnungen einfach zuteil werden, ohne dass es irgendeinen Zusammenhang mit der Frömmigkeit oder Rechtschaffenheit eines Menschen hätte.

Andererseits verkündet die „Theologie der Gnade“ auch denen, die in weltlichen Belangen nicht so erfolgreich sind oder Leid erfahren, frohe Botschaft. Ihr Mangel an Erfolg und ihr Leiden ist nicht immer auf ihre eigenen Schwächen zurückzuführen, deshalb sollten sie sich nicht schuldig fühlen. Noch ist es immer eine Folge von Ungerechtigkeit. Deshalb sollten sie nicht der Versuchung erliegen, einen Groll auf die Reichen zu hegen und sie zu hassen. Manchmal erfahren sie Gottes Gegenwart und Gnade sogar in ihrem Leiden. Die Idee trennt Erlösung von Erfolg. Weder die Reichen noch die Armen sind durch ihre soziale Situation gerechtfertigt, sondern sie alle werden von der Gnade Gottes eingehüllt.

Auch wenn diese Theologie die Frage des Unterschieds zwischen den Menschen nicht beantwortet, lässt sie den Rückschluss zu, dass Gott die Menschen auf unterschiedliche Weise segnet. Wir können diese Unterschiede nicht erklären. In die gleiche Familie werden Menschen mit unterschiedlichen Fähigkeiten und Persönlichkeiten hineingeboren, die sie im Laufe ihres Lebens sehr voneinander unterscheiden werden. Manche kommen mit einem sehr hohen IQ auf die Welt und manche mit einem sehr niedrigen. Manche werden mit chronischen Erbkrankheiten geboren. Manche kommen in der Wüste zu Welt, manche in Regenwäldern. Manche werden in Ländern mit entwickelten Infrastrukturen geboren, während andere stundenlang laufen müssen, um Wasser zu holen. Wenn man versucht, Gründe dafür zu finden, warum Gott solche Unterschiede zulässt, gerät man in die Falle der „Theologie der Herrlichkeit“. Hier stimme ich Luther voll und ganz zu, dass das, was Gott uns nicht enthüllen möchte, einfach mal so stehen gelassen werden sollte.

Die Bedeutung der Gnade in der Bibel

Das Wort „segnen“ bzw. „Gnade“ erscheint nicht weniger als 400 Mal in der Bibel (das Wort „bless“ in der NRSV – New Revised Standard Version of the Bible, Anm. d. Ü.).

Erstens ist der Segen, wenn er von Gott kommt, ein Erfolgsversprechen oder eine Erfolgsversicherung: bei der Schöpfung, als Gott das erste Paar segnete (1.Mose 1), bei Abraham nach seiner Auserwählung (1.Mose 12), an dessen Segnung alle Völker durch ihren Glauben teilhaben (Gal. 3, 8-9).

Zweitens segnen Menschen andere Personen, wobei in diesem Fall der Segen ein Gebet oder Wunsch ist, dass Gott seinen Segen erteilen möge, z.B. segnet Jakob die Stämme Israels (1.Mose 49); Isaak segnet Esau und Jakob (1.Mose 27); David (1. Chr. 16,2) und Salomon (2. Chr. 6,3) segnen das Volk, und Simeon segnet Jesus (Lk. 2,34).

Drittens werden Dinge gesegnet, auch wenn dies nicht oft vorkommt, z.B. ein Tag – wodurch er geheiligt wird (1.Mose 2,3, Mk. 14,22) oder Speise, die dadurch vermehrt wird (Mk. 6,41).

Viertens segnen Menschen Gott, eine Formulierung, die in der Bibel sehr oft benutzt wird, vor allem in Psalmen und Liedern. Die Formulierung „segne den Herrn“ muss im Sinne von „lobe den Herrn“ verstanden werden. Gott zieht keinen Nutzen aus den Menschen, sie lobpreisen ihn nur.

Gnade wird so verstanden, wie sie sich im Leben der Menschen manifestiert. Auf jeden Fall bedeutet Gnade Erfolg und Wohlstand im weiten Sinne (1.Mose 17,20; 24,1; 5. Mose 28, 2-12). Manchmal zeigt sie sich in der Mehrung von Reichtum und Nachkommen, z.B. Reichtum für Laban durch die Gegenwart Jakobs (1.Mose 24,35); eine reiche Ernte für Isaak (1.Mose 26.12); gute Gesundheit (2. Mose 23,25); oder Macht als Volk und militärischen Sieg (5. Mose 15,6).

Bezüglich der Frage, ob Gottes Gnade vom menschlichen Betragen abhängt, macht die Bibel widersprüchliche Aussagen. Das 5. Buch Mose baut ganz klar auf dieser Prämisse auf (5. Mose 11,26-27; 30,16-20), während in Hiob diese Idee verworfen wird. Aber es gibt eindeutig keine biblische Basis für die Behauptung, dass alle, die Gott gehorchen, reich oder gesund werden oder am längsten leben. Selbst die Treuesten unter den Gläubigen begegnen Problemen, Leiden, Armut und sogar einem frühen und schmerzvollen Tod.

Armut, Reichtum und das Evangelium

Ich werde mich nun auf den Aspekt von Reichtum und Armut vor dem Hintergrund unseres Verständnisses von Gnade konzentrieren, da dieser Aspekt sowohl im Wohlstandsevangelium als auch im Evangelium des Leidens im Mittelpunkt steht.

Die Armut und die Armen in der Bibel

Es ist nicht möglich, die Themen Armut und Reichtum hier ausführlich zu erörtern, aber ich werde versuchen zusammenzufassen, wie sie in der Bibel betrachtet werden. J. David Pleins liefert uns eine grossartige biblische Analyse der Begriffe „arm“ und „Armut“ im Alten Testament. Er untersucht die sechs hebräischen Wörter für „arm“ oder „Armut“, die im Wesentlichen zwei Bedeutungen haben: ein Mangel an wirtschaftlichen Ressourcen und materiellen Gütern, sowie politische und rechtliche Machtlosigkeit und Unterdrückung. Die Armen bildeten ein „Konglomerat gesellschaftlicher Akteure: kleine Bauern, Tagelöhner, Bauarbeiter, Bettler, Schuldknechte, Dorfbewohner“. Er weist darauf hin, dass nicht die Herkunft der Wörter, sondern eher der Kontext und ihr Gebrauch eine Basis dafür liefern, um ihre Bedeutung zu verstehen, weil diverse Autoren der unterschiedlichen biblischen Bücher die Wörter in jeweils anderen Bedeutungen benutzen. Nach einer ausführlichen Analyse aufgrund der verschiedenen biblischen Texttraditionen kommt er zum Schluss, dass Armut ein entscheidender Punkt in den prophetischen und gesetzlichen Überlieferungen ist, welche die extrem harten Lebensbedingungen der Armen aufzeigen: Hunger und

Durst, Obdachlosigkeit, Ausbeutung, gesetzliche Ungerechtigkeit, Mangel an Land.

Die Propheten protestieren gegen die Unterdrückung der Armen durch die Herrscher. Die Gesetzestexte versuchen, das soziale Wohlergehen der Armen durch die Umverteilung von Reichtum und durch Einschränkungen der Sklavenarbeit sicherzustellen, alles in der Absicht, die Lage der Armen zu erleichtern. In den liturgischen Überlieferungen (z.B. in den Psalmen) gibt es Gebete in ihrem Namen und es wird ein Gott gezeigt, der den Armen in ihrer Not beisteht. Im Buch der Sprüche ist für den Weisen Armut entweder eine Folge von Faulheit oder ein Gottesurteil. Das Vokabular bezüglich Armut ist im Pentateuch und den geschichtlichen Büchern, sogar im Falle des Exodus, auffallend spärlich.

Thomas D. Hanks bietet eine Analyse des Neuen Testaments aufgrund verschiedener Autoren der neutestamentlichen Bücher in Bezug auf die Wörter „*ptochos*, *hystere-matos*, *endees*, *chreia*“. Diese bezeichnen im Allgemeinen „Personen und Gruppen, welche (völlig oder in einem gewissen Mass) wichtige Lebensgrundlagen entbehren: Essen, Trinken, Kleidung, Obdach, Gesundheit, Landbesitz oder einen Arbeitsplatz, Freiheit, Würde und Ehre, etc.“. Er beginnt mit Jakobus wegen seiner engen Verbundenheit mit dem Alten Testament, welcher Unterdrückung und den Missbrauch von Reichtum prophetisch anprangert. Jakobus befürwortet jedoch nicht einen totalen Verzicht auf ein Zuhause, Familienbesitz und Handel. Hanks prüfte die sogenannte Quelle Q bis zu den Hebräern und kommt zu dem Ergebnis, dass es im Neuen Testament erhebliche Unterschiede gibt. Alle Versuche, die Lehren des Neuen Testaments auf einen Nenner zu bringen und allgemeine Schlussfolgerungen zu ziehen, sind unangebracht. Ganz gleich, ob die „christliche Tugend“ des Kapitalismus oder des Sozialismus bzw. Kommunismus verfochten wird: man geht äusserst selektiv vor und es werden „Kontrolltexte“ hinzugezogen, die oft sehr mangelhaft ausgelegt werden. Hanks macht einige vorsichtige Bemerkungen über die „sich entwickelnden Befreiungstheologien“ sowie über sozioökonomische und anthropologische Studien des Neuen Testaments in Bezug auf die Armutsdebatte.

Im Allgemeinen wird Armut in der Bibel ausführlich thematisiert. Armut ist eine Realität in der Gesellschaft, sei sie nun christlich oder nicht. Sie ist unerwünscht, doch ist sie nie verschwunden. Leider gibt es weder eine Option noch ein Programm dafür, ihr ein Ende zu machen, doch fehlt es nicht an Ratschlägen, wie man mit ihrer unaufhörlichen Gegenwart umgehen soll. Unglücklicherweise bekommt man den Eindruck, dass die Bibel „über“ die Armen und „für“ die Armen spricht, was bedeutet, dass die Adressaten der Botschaft selbst nicht arm sind.

Reichtum und die Reichen

Über die Reichen wird nicht so viel geschrieben. Oben haben wir gesehen, wie das „Wohlstandsevangelium“ von

den Grosskirchen kritisiert wird, während manche charismatische Kirchen dafür werben. Der Ökumenische Rat der Kirchen, zusammen mit den ihm angeschlossenen (in Europa ansässigen) Entwicklungsorganisationen, unterstützte einen Studienprozess in den späten 1990er Jahren, um 24 Fallstudien zu dokumentieren, die vor allem in den Entwicklungsländern unter dem Code-Namen „Project 21“ durchgeführt wurden. Im Vorwort des Berichts schreibt Dr. Konrad Raiser, damaliger Generalsekretär des ÖRK: „Obwohl die biblische Überlieferung zu masslosem Reichtum und zu den Wegen, wie er die menschliche Gesellschaft verderben kann, um einiges deutlicher Stellung bezieht, haben sich die Kirchen mit den ethischen und spirituellen Problemen, die im Zusammenhang mit Reichtum auftreten, nur ungern befasst.“ Der Bericht untersucht sowohl Armut als auch Reichtum und empfiehlt sogar eine „Ökonomie des Genug“, wobei es eine sozial und ethisch akzeptable Grenze für Reichtum geben sollte, oberhalb welcher das Anhäufen zur Gier wird und sowohl ethisch als auch sozial nicht länger vertretbar ist.

In der Bibel ist Reichtum in vielen Fällen offensichtlich ein Segen, da Gott die Menschen erfolgreich macht, indem er ihren Besitz mehrt. Jesus verurteilt die Reichen nicht grundsätzlich. Er liebt sie genauso; er betritt ihre Häuser genauso wie die der einfachen Leute. Er beantwortet ihre Fragen und geht auf ihre Bitten ein. In der Apostelgeschichte und in den Briefen werden sie namentlich festgehalten, vor allem die, welche die Mission der frühen Kirche unterstützten, z.B. indem sie die ersten Hauskirchen in ihren grossen Häusern beherbergten.

Gleichzeitig werden die Reichen von Gott ausdrücklich getadelt, belehrt und sogar verurteilt, wenn sie mit ihrem Reichtum unverantwortlich umgehen und wenn sie mit ungerechten Mitteln, wie z.B. Korruption oder Betrug, reich geworden sind. Er verdammt ihren Missbrauch politischer und sozialer Macht gegen die Armen in der Gesellschaft. Er verdammt ihre Ausbeutung und Unterdrückung der Armen. In diesem Sinne spricht er ein Urteil gegen die Reichen aus und steht für die Armen ein. Er weist die Reichen an, ihre politische und soziale Macht, die mit dem Reichtum verbunden ist, niemals zu missbrauchen. Er ruft sie dazu auf, ihren Reichtum mit den Bedürftigen zu teilen.

Ein Evangelium für die Armen, ein Evangelium für die Reichen

Das „Project 21“ macht folgende Beobachtung betreffend der Lehre der Kirchen über Armut und Reichtum:

„Die Lehre der Kirchen ist uneinheitlich und unübersichtlich. Sie kann in vier Arten aufgeteilt werden: Die „spiritualisierende Lehre“ neigt dazu, soziale Probleme auszuklammern und Armut zu akzeptieren; die „Wohlstandslehre“ betrachtet Reichtümer als Belohnung für Glauben; die „Befreiungslehre“ stellt die

Freiheit von Ungerechtigkeit ins Zentrum des Evangeliums; und die „holistische Lehre“ sucht nach den richtigen Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Schöpfung.“²

Es wäre falsch, Gnade auf spirituelle Aspekte zu beschränken, weil Gott auch an unserem materiellen und physischen Wohlbefinden interessiert ist, wenn auch nicht immer als Folge unseres Gottgehorsams oder unseres Glaubens in Christus. Nicht alle Gläubigen erfreuen sich materiellen Reichtums oder andauernder Gesundheit. In diesem Sinn hat die Befreiungstheologie viel geleistet, weil sie betont, dass materieller Wohlstand für alle als Segen Gottes vorgesehen ist. Doch das Evangelium kann nicht nur auf die Freiheit von Ungerechtigkeit reduziert werden. Gottes Gnade ist auch spiritueller Natur. Nicht alle, die frei von sozialer und ökonomischer Ungerechtigkeit sind, erfreuen sich der Gnade Gottes. Reichtum ist keine Garantie auf Zufriedenheit und Frieden in Christus. Die Reichen brauchen Doch das Evangelium für ihre Beziehung zu Gott. Eine holistische Herangehensweise, die das Evangelium allen Menschen für eine ganzheitliche Befreiung verkündet, ist definitiv der richtige Ansatz.

Schlussfolgerung

Wir haben erörtert, dass sowohl das Wohlstandsevangelium als auch eine Sentimentalisierung des Leidens falsch sind. Die Gnade Gottes soll allen Menschen in allen Lebensbereichen zuteil werden. Das Problem ist, dass aus verschiedenen Gründen nicht alle Menschen Gottes diese Gnade geniessen.

Die Armut nimmt den Menschen ihre Würde, weil sie sie der Unterdrückung und Ausbeutung ausliefert. Gott ruft die Menschen dazu auf, die Armen zu lieben und sich für ihren Kampf um Gerechtigkeit einzusetzen, anstatt sie in irgendeiner Weise auszunutzen, denn sie haben ein Recht darauf, an Gottes Segen für die Welt teilzuhaben. Die Armen haben nicht Teil an Gottes Segen vor allem wegen der menschlichen Ungerechtigkeiten, die überwunden werden können. Aber Gott hasst oder verurteilt die Reichen nicht einfach wegen ihres Reichtums. Reichtum ist ein Teil von Gottes Gnade. Und die Armut einzelner Menschen ist nicht immer eine Folge von Ausbeutung durch die Reichen, denn die Armen sind nicht immer unschuldig. Oft tragen die Armen zu ihrer eigenen Armut bei, sowohl durch ihr Verhalten als auch durch ihre falschen Entscheidungen, z.B. zu grosse Familien, Faulheit, unnötige Ausgaben. In anderen Fällen wird Armut durch Umweltfaktoren verursacht, z.B. in Wüstenzonen oder hochwassergefährdeten Gebieten.

Doch damit alle Menschen an Gottes Gnade teilhaben können, sind wir dazu aufgerufen, ungerechte wirtschaftliche, soziale und politische Strukturen und Systeme abzubauen, die manche Menschen daran hindern, vollständig an Gottes Gnade teilzuhaben. Durch unseren Glauben sind

wir dazu aufgerufen, diakonisches Handeln zu unterstützen – die Hungernden zu speisen, die Nackten zu kleiden, die Obdachlosen aufzunehmen, wo sie auch immer sind, und ihnen die Chance zu geben, an Gottes Segen für die ganze Welt teilzuhaben. Da diakonisches Eingreifen nicht nachhaltig und manchmal entmenschlichend ist, sind wir dazu aufgerufen, an einem systemischen Wandel zu arbeiten, um Würde und Ehre der Menschen zu gewährleisten und Hindernisse aus dem Weg zu räumen, damit sie selbst auf sinnvolle Weise an Gottes Gnade teilhaben.

Der Begriff der Gnade ermöglicht es uns, den Armen das Evangelium der Befähigung zu verkünden. Sie sollen in der Lage sein, die Welt mit anderen Augen zu sehen: nicht nur als Opfer, sondern auch von Gott in unterschiedlicher Weise Beschenkte. Sie sollten befähigt werden, die Welt voller Gnade zu sehen, an der sie verantwortungsvoll teilhaben – indem sie Faulheit und Unwissen meiden und die Macht Gottes in sich spüren, um selbst an der Veränderung ihrer Situation zu arbeiten. Es gibt viel zu viele Menschen auf der Welt, die leiden – durch Müßiggang, Alkoholismus, ungerechte kulturelle Traditionen, in denen Frauen und Kinder von den Männern ausgenutzt werden. Obwohl diese Menschen vielleicht arm sind, tun sie innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft zu wenig, um ihre Situation zu ändern, obwohl sie dazu in der Lage wären.

Die Reichen brauchen das Evangelium von Jesus Christus genauso. Sie müssen von ihrem Egozentrismus und ihrem

Materialismus erlöst werden. Sie müssen sich ihrer Verantwortung bewusst werden, dass sie anderen helfen müssen, damit diese auch an Gottes Gnade teilhaben können, indem sie erkennen, dass das, was sie besitzen, Teil von Gottes Gnade für alle ist. Sie müssen daran erinnert werden, dass Gott Ungerechtigkeit, Gier und Arroganz verurteilt. Doch sie sollten nie für harte Arbeit, für intelligente und profitable Investitionen, für Sparsamkeit und für eine verantwortungsvolle Verwaltung der Güter, die Gott ihnen anvertraut hat, mit Schuldgefühlen behaftet werden. Diese Menschen sollten sich gut fühlen und Gott für ihren Erfolg dankbar sein und sich nicht dafür schuldig fühlen. Deshalb bringt die Theologie der Gnade allen Menschen frohe Botschaft, denn Gott ist der Gott aller Menschen.

Aus: S. Claudia Währisch-Obla/Fidon Mwombeki (ed.): Mission Continues – Global Impulses for the 21st Century, Series, Vol. 4. Edinburgh 2010, S. 51-60

Auf die Zitationen wurde weitgehend verzichtet.

Wir danken dem Autor für die Übersetzungsgenehmigung.

1 http://en.wikipedia.org/wik#i/Theology_of_the_Cross (Januar 2009) (Übers. C.K.)

2 Michael Taylor: Christianity, Power and Wealth: findings of Project 21, WCC Publications, London, WCC 2003, S. 25 (Übers. C.K.)

Spiritual Warfare: Geistlicher Kampf gegen böse Mächte

„Der Krieg, den wir zur Zeit führen, ist die Schlacht, die den Sieg Jesu über den Teufel in die alltäglichen, natürlichen Realitäten unseres persönlichen Lebens und auch in unsere politischen, religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Systeme übersetzt. Es ist eine Schlacht, bei der es um Rückgewinnung geht: Wir wollen vom Teufel zurück gewinnen, was er illegal unter Kontrolle hält ... Das ist Krieg. Aber wir sind auf der Gewinnerseite. Jetzt ist es an der Zeit, die Armee aufzustellen – die Armee des Herrn. Hier ist der Fanfarenstoß, der uns in die Schlacht ruft ... Wenn wir uns nur auf fleischliche Waffen verlassen, sind wir im Nachteil. Gebet – militantes, strategisches und aggressives Gebet – muss die Kriegswaffe unserer Zeit sein. Es ist ein geistlicher Kampf, und er braucht geistliche Waffen ... Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen geistliche Bosheit, gegen unsichtbare Mächte unter dem Himmel. (Eph. 6,12) Du und ich sind aktive Teilhaber an dem, was Gott tun wird. Militantes, strategisches, unaufhörliches und aggressives Gebet wird sein Eingreifen beschleunigen ... Tritt ein in die Armee des Herrn, um die schnellen Veränderungen zu bewirken, die wir im Leben unseres Landes so dringend brauchen.“¹

Wenn wir über den geistlichen Kampf gegen böse Mächte reden, haben wir es mit einem komplexen Phänomen zu tun. Da gibt es zum einen die individualistische Praxis des sogenannten „Befreiungsdienstes“ (*deliverance ministry*), in dem Einzelne von der Belastung oder Besessenheit durch Dämonen befreit werden, und zum anderen die korporative Praxis der „geistlichen Kriegführung“/„geistlichen Kampfführung“ (*[strategic level] spiritual warfare*), bei der es um die Bekämpfung geistlicher Mächte geht, die sich politisch und gesellschaftlich auswirken. Gelegentlich, jedoch in Deutschland nur sehr vereinzelt, werden solche Mächte als „Gebietsdämonen“ (*territorial spirits*) verstanden. Zweitens muss sehr sorgfältig zwischen nordatlantischen Theologien und Praktiken und den jeweils sehr unterschiedlichen Theologien und Praktiken, die sich in der Südwelt entwickelt haben, differenziert werden. Gleiche Begriffe meinen hier oft nicht das Gleiche, und schon gar nicht kann man davon ausgehen, dass sich ein amerikanisches Konzept einfach über die ganze Welt verbreitet habe. Im Gegenteil: Amerikanische Konzepte geistlicher Kriegführung können durchaus auch durch Vorstellungen aus Afrika, Asien oder Lateinamerika beeinflusst sein.²

Der Diskurs über geistliche Kampfführung findet vor allem im Bereich populärer Kultur statt, er wird über Traktate³ und geistliche Literatur⁴ ebenso verbreitet wie z. B.

durch die in den USA millionenfach gelesenen Romane Frank Perettis⁵ oder über „pentekostalite“⁶ Filme in Afrika und Asien.⁷

Wenn ich im Folgenden versuche, die Grundstrukturen der Diskurse zu geistlicher Kampfführung in aller Kürze darzustellen, entsteht damit natürlich ein stark vereinfachtes Bild. Es ist dabei aber wichtig festzuhalten, dass trotz gleicher argumentativer Grundstrukturen die jeweiligen Diskurse von sehr unterschiedlichen Kontexten und Interessen geprägt sind.

Während das Konzept der „strategic level spiritual warfare“ von C. Peter Wagner⁸ ganz klar mit einem US-zentrierten, imperialistisch zu verstehenden Missionskonzept verbunden ist, bei dem es darum geht, geographische Gebiete „für Christus einzunehmen“, steht hinter westafrikanischen Vorstellungen von spiritual warfare die Suche nach Schutz vor bösen Mächten, die menschliches Leben permanent bedrohen und gefährden, und das Verlangen nach einem Leben in Fülle (Joh. 10,10) angesichts von Korruption, Unterentwicklung, Krieg und Naturkatastrophen. Es ist auch ein Unterschied, ob eine Theologie der geistlichen Landnahme von der amerikanischen Rechten als Legitimation amerikanischer Kriegführung⁹ benutzt wird, oder ob sie marginalen Immigrantengruppen die Kraft gibt, trotz Rassismus und Ausgrenzung an ihrer missionarischen Berufung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft festzuhalten.¹⁰

Eine letzte Vorbemerkung. Das Thema „geistlicher Kampf“ ist in doppelter Hinsicht ein ökumenisches: Es stellt sich den protestantischen Kirchen in Deutschland sowohl als Anfrage aus neopentekostalen Bewegungen in Deutschland – dabei scheint das Thema vor allem in afrikanisch geprägten Migrationskirchen wesentlich wichtiger zu sein¹¹ als in den meisten deutschen Gruppen und Gemeinden¹² –, wie als Anfrage aus protestantischen Kirchen der Südwelt, die sich angesichts des Wachstums pentekostaler und charismatischer Bewegungen innerhalb wie außerhalb ihrer Kirchen und wegen des Wiederauflebens magischer Vorstellungen und Praktiken intensiv mit diesem Thema auseinandersetzen müssen.¹³

„Magisches Weltbild“

Allen ganz unterschiedlichen Vorstellungen und Praktiken geistlicher Kampfführung liegt ein Weltbild zugrunde, das mit der Existenz „übernatürlicher“, außerpersonaler Mächte rechnet, die auf menschliches Leben einwirken.

Ein „modernes“, rationalistisches Weltverständnis wird explizit abgelehnt.¹⁴ Je nach Kontext unterschiedlich bestimmte, materiell fassbare Phänomene haben ihre Wurzel in spirituellen Geschehnissen und können durch spirituelle Praktiken beeinflusst werden. Darüber hinaus ist dieses Weltbild streng dualistisch geprägt: Die spirituellen Mächte gehören entweder zu Gott (Engel) oder zu seinem Widersacher, dem Satan (Dämonen, die als gefallene Engel aufgefasst werden). Menschliches Leben spielt sich „im Kontext des ständigen Kriegs zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans“¹⁵ ab – dieses geistliche Geschehen wirkt permanent in die sichtbare Welt hinein. Zentrale Bibelstelle, an deren wörtlichem Verständnis sich diese Auffassung festmacht, ist Eph. 6,12: „Denn unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Gewalten, gegen die Mächte, gegen die Beherrscher dieser Welt der Finsternis, gegen die Geistwesen der Bosheit in den himmlischen Regionen.“ Aber auch andere Bibelstellen, die eine antagonistische Beziehung zwischen Gott und Satan beschreiben, werden gern herangezogen.¹⁶ Es ist auffallend, dass in den pfingstlich-charismatischen Diskursen über geistliche Kampfführung Engel so gut wie nicht vorkommen,¹⁷ während die Identifikation und Bekämpfung dämonischer Mächte von größter Bedeutung ist. Offensichtlich wird die menschliche Existenz als fragil und prekär und unter ständiger Bedrohung durch böse Mächte stehend erlebt.

Die Rolle der Christen

Obwohl alle Vertreter der geistlichen Kriegführung stets betonen, dass Gott durch Christi Tod und Auferstehung den Sieg über Satan bereits gewonnen habe, gehen sie gleichzeitig davon aus, dass der Krieg noch nicht zu Ende sei. Christen haben in der kosmischen Schlacht zwischen Gott und seinen Feinden eine wichtige Rolle zu spielen; sie können nicht einfach nur dabei zuschauen, denn Gott hat sich daran gebunden, auf ihre Gebete zu warten. Christen sind dabei nicht nur für sich als Individuen verantwortlich, sondern auch für ihre Familien, ihre Gemeinde oder Kirche, und sogar für ihre Stadt oder ihr Land. Um dem Satan und seinen Dämonen entgegenzutreten zu können, müssen sie in der „Salbung“ des Heiligen Geistes leben: Wie die alttestamentliche Salbung eines Königs zugleich die Übertragung von Macht und die Beauftragung, Gottes Willen zu tun, bedeutet, so verbindet die Salbung durch den Heiligen Geist die Gläubigen mit der Kraft Gottes, befähigt und beauftragt sie, Dämonen zu bekämpfen und zu vertreiben. Dabei ist es wichtig, dass die Christen durch intensives Gebet (häufig auch verbunden mit Fasten) und ein heiliges Leben im Gehorsam vor Gott stehen und dadurch für Dämonen unangreifbar sind.¹⁸

Symptome

Wie die Angriffe von Dämonen sich auswirken, wird kulturell jeweils sehr unterschiedlich beschrieben. Im nordatlantischen Kontext werden individuelle, vor allem psychische Probleme als dämonisch verursacht verstanden

– von mangelndem Selbstwertgefühl oder zwanghaften Gedanken über psychische Erkrankungen wie Depression oder Persönlichkeitsstörungen bis hin zu Suchterkrankungen. Aber auch Homosexualität, Selbstbefriedigung und der Konsum von Pornographie werden gern dämonischen Mächten zugeschrieben.¹⁹ In der nordatlantischen charismatischen Szene gibt es eine intensive Diskussion um die Unterscheidung zwischen dämonischen „Angriffen“, dämonischer „Belastung“ und dämonischer „Besessenheit“, die vor allem dann wichtig wird, wenn man die von C. Peter Wagner und anderen vertretene Auffassung bestreitet, dass auch „wiedergeborene Christen“ von Dämonen besessen sein können.²⁰ Gesellschaftliche Phänomene, die dämonischen Mächten zugeschrieben werden, sind z. B. Drogenkonsum, Homosexualität, esoterische und okkulte Praktiken, das Vordringen nichtchristlicher Religionen und der Widerstand gegen evangelistische Anstrengungen.

In Afrika, Asien und Lateinamerika werden dagegen im individuellen Bereich oft traditionell-religiöse Auffassungen von Besessenheit durch Götter, Geister oder Ahnen in den Rahmen des pentekostal/charismatischen Dualismus integriert – dabei können auch ursprünglich neutrale oder sogar positive Formen von Besessenheit (z. B. Schamanismus) negativ umgedeutet werden. Dort wirkt sich auch das sogenannte „Wohlstandsevangelium“ in Verbindung mit traditionellen Anschauungen eines gelungenen Lebens auf Vorstellungen von Dämonisierung aus: Jesus Christus kam auf die Welt, um allen Glaubenden ein Leben in Fülle, d. h. Gesundheit, Fruchtbarkeit (gute Ernten und viele Nachkommen), beruflichen Erfolg und finanziellen Wohlstand zu schenken.

Wo sich diese Auswirkungen nicht zeigen, sondern früher Tod, Krankheit, Armut, Konflikte und Unfruchtbarkeit herrschen, werden Dämonen als Ursache vermutet. In anderen Worten: Materielle und soziale Probleme werden als spirituelle Probleme interpretiert, die eine spirituelle Lösung verlangen, damit Gottes ursprünglicher Wille im Leben von Menschen realisiert werden kann. Eine solche Botschaft „von Heilung, Schutz und finanziellem Erfolg“ nimmt alltägliche Probleme in den Blick und verspricht die Kraft, sie zu lösen. Diese Botschaft gilt aber nicht nur individuell, sondern auch politisch: So werden in Afrika Kriege, politische und wirtschaftliche Krisen, Korruption und mangelnde Entwicklung häufig dämonischen Mächten zugeschrieben. Politik hat grundsätzlich eine spirituell-magische Unterseite.²¹

Ätiologien

Die Ätiologien dämonischer Belastung folgen weltweit ähnlichen Grundmustern, auch wenn sie kulturell konkret ganz unterschiedlich beschrieben werden. Dämonische Belastungen im individuellen Bereich können zunächst durch eigenes schuldhaftes Verhalten entstehen, z. B. durch die Teilnahme an okkultistischen oder esoterischen Praktiken bzw. an traditionell-religiösen Ritualen

(die pentekostal/charismatisch dann oft als okkult gedeutet werden), durch sexuelles Fehlverhalten (Homosexualität steht meist ganz oben auf der Liste, genannt werden aber auch Selbstbefriedigung und Promiskuität), durch einen Schwangerschaftsabbruch, kriminelles Verhalten oder durch Experimentieren mit Suchtmitteln. Genauso denkbar ist jedoch ein schuldhaftes Verhalten anderer, oft enger Verwandter: Vor allem in Afrika spielt die Angst vor *juju*, Schadenszauber, eine sehr große Rolle, ebenso die Vorstellung von Verfluchung durch Vorfahren. Doch auch im nordatlantischen Kontext findet sich der Glaube, dass dämonische Belastungen über mehrere Generationen hinweg in einer Familie weitergegeben werden können (z. B. indem Eltern ihre Kinder in satanistische Praktiken einführen, oder wenn die Eltern drogenabhängig sind oder ihre Kinder missbraucht haben).²²

In Afrika werden politische und soziale Probleme häufig darauf zurückgeführt, dass Politiker zum eigenen Vorteil und zum Schaden ihres Landes einen Bund mit dämonischen Mächten eingegangen seien. So erklärte mir vor einiger Zeit ein kongolesischer Pfingstler: „Es ist völlig klar, warum der Kongo von Krieg und Katastrophen gebeutelt wird. Der frühere Diktator, Mobutu Sese Seko, hat das Land an Dämonen verkauft, um sich persönlich zu bereichern. Bevor die Macht dieser Dämonen über den Kongo nicht gebrochen ist, wird das Land keinen Frieden finden. Darum braucht das Land vor allem geistliche Kampfführung.“

Die Wurzel dieser Vorstellung liegt in dem, was der nigerianische Theologe Ogbu Kalu „*covenantal thinking*“ nennt: Die Geisterwelt ist die Quelle aller Macht, und politische Autorität erwächst aus spiritueller Kraft. Politik und Religion sind nicht voneinander zu trennen: „Einzelne und Gemeinschaften schließen Bünde mit den Göttern im Himmel, Land, Wasser und der Welt der Vorfahren. Diese sind legal und bindend; die Verpflichtung kann vererbt werden, man kann bewusst in sie eintreten, man kann unbewusst in sie einbezogen werden, und sie wird über die Gene an die Nachkommen weitergegeben.“²³ Wenn Politiker für ein Land einen solchen Bund geschlossen haben, braucht es eine stärkere geistliche Macht, um ihn zu lösen.

C. Peter Wagner, der die nordatlantischen Diskurse zu „strategischer“ geistlicher Kriegführung entscheidend geprägt hat,²⁴ geht ebenfalls davon aus, dass territoriale Dämonen das „Recht“ bekommen haben müssen, ein bestimmtes Gebiet zu beherrschen. Ein solches Recht entstehe z. B. durch kollektive Sünde, vergangene Gewalttaten (darunter zählt Krieg ebenso wie die „Abtreibungsindustrie“), falsche Religionen, Hexerei oder Flüche.

Diagnostische Verfahren

Um die Anwesenheit von Dämonen mit Sicherheit zu erkennen, werden im Bereich der geistlichen Kriegführung bestimmte diagnostische Verfahren eingesetzt. Bei aller kulturellen Verschiedenheit folgen sie ähnlichen Grund-

mustern: Im Zuge eines individuellen Befreiungsdienstes wird z. B. die Biographie der betroffenen Person nach eigenem und fremdem Fehlverhalten durchsucht, das eine dämonische Belastung ausgelöst haben könnte. Im afrikanischen Kontext werden oft ganz pragmatisch „Probleme, für die es keine „natürliche“ Erklärung gibt“ (z. B. plötzliche Fehlgeburten, unerklärliche körperliche Symptome und/oder fehlgeschlagene medizinische Behandlungen, unvermittelt eintreffende Naturkatastrophen usw.), als dämonisch verursacht aufgefasst. Darüber hinaus spielen aber auch die Geistesgaben der Unterscheidung der Geister und der Prophetie bei denjenigen, die den Befreiungsdienst ausüben, eine große Rolle: „Übernatürliche“ Erkenntnisse untermauern eine Diagnose vor allem dann, wenn die biographischen Befunde nicht eindeutig sind.

Entsprechend wird verfahren, wenn geistliche Kampfführung in einem größeren Kontext angesiedelt ist. John Dawson hat für das sogenannte „*spiritual mapping*“, durch das Gebietsdämonen identifiziert werden sollen, einen umfassenden Fragenkatalog erstellt.²⁵ Er fragt z. B. nach der religiösen Geschichte eines bestimmten Ortes, ob er Ort einer Schlacht war, nach politischen Verwerfungen, nach traumatischen Erfahrungen (z. B. Rassenunruhen oder Erdbeben) und nach technologischen Entwicklungen. Im afrikanischen Kontext gelten häufig (neubelebte) traditionelle religiöse Rituale als das Einfallstor für die dämonische Besetzung ganzer Gebiete.²⁶ Für C. Peter Wagner sind aber geistliche Einsichten durch Prophetie letztlich entscheidend, wenn es um die Diagnose territorialer Dämonen geht.²⁷

Praktiken

Der geistliche Kampf wird ausschließlich im Gebet geführt, auch wenn gelegentlich Zeichenhandlungen hinzukommen können. Es überrascht deshalb nicht, wenn sich Fürbittgruppen in afrikanischen Pfingstkirchen und auch afrikanisch geprägten Migrationskirchen in Deutschland „*prayer warriors*“, Gebetskrieger, nennen. Das Gebet im Rahmen geistlicher Kampfführung wird dabei als „Autoritätsgebet“ oder „Kampfgebet“ deutlich von Bitt- oder Dankgebeten unterschieden: Es richtet sich nämlich nicht an Gott, sondern spricht im Namen Jesu die dämonischen Mächte direkt an, „bindet“ und vertreibt sie. Typische Gebetssätze beginnen mit „im Namen Jesu binde ich ...“, „im Namen Jesu ergreife ich die Herrschaft über ...“, „du musst von diesem Menschen weichen!“²⁸ Im geistlichen Kampf handelt die betende Person in der Autorität (*exousia*) Gottes; um dies zu untermauern, werden während des Gebets häufig entsprechende Bibelstellen zitiert. Die Wirksamkeit des Gebets wird dabei dem laut gesprochenen Wort zugeschrieben, nicht etwa zeichenhaften Handlungen wie zum Beispiel einer Handauflegung oder einer Salbung mit Öl. Sind die angesprochenen Dämonen geflohen, wird der Heilige Geist angerufen, die entsprechende Person oder ein Gebiet mit seiner Macht zu erfüllen, damit die Dämonen nicht zurückkommen können.

Ein Autoritätsgebet kann aber im geistlichen Kampf nicht ohne Vorbereitung gesprochen werden. Der oder die Sprechende muss sich durch Gebet und Buße (häufig verbunden mit Fasten) ganz für den Geist Gottes geöffnet haben. Auch eine dämonisch bedrängte Person muss Buße tun und erst um Vergebung bitten, wenn die Dämonen durch ihr eigenes Verschulden in ihr Leben eingedrungen sind, ehe das Befreiungsgebet gesprochen werden kann. Ein wichtiger Aspekt der strategischen geistlichen Kampfführung ist die sogenannte „stellvertretende Buße“ (*identificational repentance*)²⁹, bei der die Betenden die Sünden ihrer Vorfahren benennen, vor Gott bekennen, und unter Umständen auch bei Nachfahren der Opfer konkret um Vergebung bitten.³⁰ In der deutschen charismatischen Gemeindeerneuerung ist dieser Gedanke, allerdings ohne seinen dämonologischen Kontext, aufgenommen worden. Die GGE bietet seit Jahren Versöhnungswege (z. B. nach Osteuropa, nach Holland, und jetzt auch in die VR China) an und erhofft sich davon einen Durchbruch bei der Evangelisierung und „Erweckung“ Deutschlands.³¹

Geistliche Kampfführung und politische Praxis

Lässt sich geistliche Kampfführung in politische Praxis umsetzen, und wenn ja, wie? Dies ist sowohl eine theologische als auch eine soziologische Frage. Die theologische Frage ist: Handelt Gott in und durch die Geschichte, und kann er durch Gebet beeinflusst werden? Pfingstler und Charismatiker würden diese Frage bejahen, wie auch viele evangelische und katholische Christen. Trotzdem sind zumindest kirchlich-protestantische Gebete oft eher versteckte Aufrufe zum eigenen Handeln („Herr, mache uns fähig, Frieden zu schaffen.“), während pfingstlich-charismatische Gebete ganz klar von der Erwartung geprägt sind, dass Gott wunderbar und ‚übernatürlich‘ handeln wird.

Es ist klar, dass diese Frage nur im Glauben und in der Form eines „Zeugnisses“ beantwortet werden kann. Die „Transformation“-Videos³² sind solche Zeugnisse und behaupten in der Tat, dass Gebete und geistlicher Kampf die politische und gesellschaftliche Landschaft z. B. in Guatemala, Uganda oder dem arktischen Kanada verändert hätten.³³ Der nigerianische Theologe Ogbu Kalu geht sogar noch weiter, für ihn ist Fürbitte politische Praxis: „Der „abgenutzte-Knie-Ansatz“ gilt als effektiver und heilsamer, weil er den Willen Gottes auf Erden sucht und die Schlacht dem Herrn überlässt.“³⁴

Die soziologische Frage dagegen ist: Wenn Menschen erwarten, dass Gott auf ihr Gebet hin in der Geschichte handelt, wie verändern sie dann ihr eigenes Handeln? Wird ihr Gebet zum Ersatz für politische Aktion, oder bringt es bestimmte politische Aktionen hervor?

Auf diese Frage gibt es keine eindeutige Antwort.³⁵ Um nur ein Beispiel zu nennen: Der amerikanische Krieg im Irak wird von vielen amerikanischen Pfingstlern als gerechter Krieg gegen das Böse legitimiert.³⁶ Dagegen wandten

sich am 3. März 2003 zahlreiche prominente (und meist schwarze) Pfingstler in einem offenen Brief an Präsident Bush³⁷, riefen ihn zum Frieden auf und erklärten:

„Amerikanische Christen, der Präsident eingeschlossen, müssen die Regeln und Werkzeuge ihres Umgangs mit dunklen Mächten radikal überdenken. [...] Indem wir Gott preisen, können wir Böses, wie es in Saddam Hussein manifest ist, besiegen. [...] Christen, die an die Vorherrschaft des Heiligen Geistes glauben, sind seit langem davon überzeugt, dass sie [...] durch Gebet und Lobpreis tatsächlich die materielle Welt beeinflussen und Arbeitsplätze, Gesundheit, gute Beziehungen, Hypotheken und sogar Autos beschaffen können. Die Macht des Geistes engagiert uns mitzuhelfen, unsere eigene Welt in den Ort der Bestimmung durch Gott zu verwandeln. Die Unterzeichner dieses Briefs fordern jeden amerikanischen Christen und die ganze Kirche heraus, die Privatisierung dieser Lobpreis-Ethik jetzt auf die Welt der internationalen Beziehungen und sozialen Konflikte auszudehnen.“³⁸

Eine Theologie der geistlichen Kampfführung kann also sowohl militärisches Engagement als auch pazifistischen Protest untermauern. Im afrikanischen Kontext lässt sich beobachten, dass Praktiken der geistlichen Kampfführung zwar einerseits arme und marginalisierte Gruppen ermächtigen, für ihre Rechte einzustehen, aber andererseits auch interreligiöse Gewalt und autokratische Machtstrukturen legitimieren.³⁹

Theologische Überlegungen

Zimmerling kritisiert in seiner umfassenden Studie der charismatischen Bewegungen die Theorie und Praxis der geistlichen Kampfführung in viererlei Hinsicht: Er hält die militaristisch offensiven Sprach- und Denkfiguren für biblisch nicht gedeckt; er beanstandet, dass das Verständnis von Vollmacht triumphalistisch geprägt sei und den eschatologischen Vorbehalt missachte; er kritisiert den Pragmatismus, der Erfahrungen biblischer Lehre vorordnet; und er beklagt eine Ritualisierung des Evangeliums, weil Heil nicht länger durch den Glauben, sondern durch bestimmte rituelle Handlungen vermittelt werde.⁴⁰

Bei aller Berechtigung seiner Anmerkungen wird er damit m. E. aber den Herausforderungen, die die Diskurse über geistliche Kampfführung an die protestantische Theologie stellen, nicht gerecht.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass jede Theologie geistlicher Kampfführung das rationalistisch verengte, postaufklärerische Weltbild der nordatlantischen Bildungsbürgerlichen Mittelschichten radikal in Frage stellt. Dieses Weltbild ist im ökumenischen Kontext allerdings eine Minderheitenposition: Die populäre Religiosität in

Europa und Nordamerika ist ebenso durchdrungen vom Glauben an Geister, Dämonen und numinose Mächte⁴¹ wie das populäre Christentum in Afrika, Asien und Lateinamerika. „Dämonen scheinen ihren Untergrundstatus als Mächte, die zu fürchten sind, stetig auszubauen, während die Wissenschaft und die Mainstream-Medien sie ignorieren.“⁴² Das mag schlicht daran liegen, dass die Annahme transpersonaler, lebensfeindlicher Mächte im Kontext von Armut, Arbeitslosigkeit, Naturkatastrophen und Krieg wesentlich plausibler ist als im Kontext verbeamteter Sicherheit. Eine solche Religiosität aber mit aufklärerischer Pose als „Aberglauben“ abzutun, nimmt die Glaubenden und ihre Ängste nicht ernst und führt vor allem in der Südwelt dazu, dass viele Christen protestantische Kirchen verlassen und sich pentekostalen Gruppen und Gemeinden anschließen.⁴³

Es ist an der Zeit, dass auch die protestantische Theologie sich das konstruktivistische Paradigma zu eigen macht, das in den Sozialwissenschaften schon längst Eingang gefunden hat. In einem solchen Paradigma ist die ontologische Frage, ob Dämonen ‚existieren‘ oder nicht, schlicht irrelevant. Der Glaube an Dämonen hat Auswirkungen, die sich studieren lassen können, in diesem Sinn sind Dämonen „real“, und darum müssen sich die Kirchen systematisch- und praktisch-theologisch mit ihnen auseinandersetzen.

Systematisch-theologisch erinnern uns die Diskurse über geistliche Kampfführung daran, dass die Entscheidung zwischen Gott und den Götzen von tödlichem Ernst ist, und dass es in der Tat gar nicht so einfach ist, von bösen Mächten frei zu werden. Sie hinterfragen eine liberal-protestantische Alltagstheologie, die über der Betonung von Gottes Liebe und Güte gern vergisst, dass der Kampf Gottes gegen das Böse für Jesus tödlich ausging, und dass die Entscheidung, Jesus nachzufolgen, die Abkehr vom Bösen beinhaltet. Sie fordern uns heraus, auch in unserem Kontext die lebensfeindlichen Mächte zu identifizieren, die uns beherrschen und gefährden, und ihnen nicht nur mit politischem und gesellschaftlichem Engagement, sondern auch mit spiritueller Praxis entgegenzutreten.⁴⁴ Wenn z. B. afrikanische Migrationskirchen in Deutschland den Dämon „Rassismus“ in Gebeten bekämpfen, ist damit politisches Engagement noch längst nicht ausgeschlossen – aber wer sagt, dass es mit einer solchen geistlichen Untermauerung nicht wesentlich mehr erreicht? Wie allerdings dämonische Mächte identifiziert werden, muss im Rückgriff auf die Bibel offen und sicher auch kontrovers diskutiert werden. Ich persönlich halte weder Homosexualität noch Abtreibung für dämonisch verursacht, sondern würde eher Mammon, Konsum oder Mobilität als die zerstörerischen Mächte definieren, denen geistlich der Kampf angesagt werden muss, weil sie politisch allein nicht zu besiegen sind.

Praktisch-theologisch ergibt sich zum einen das Desiderat, das Thema „Vollmacht“ im pastoralen und gemeindlichen Handeln nicht länger zu tabuisieren. Spirituelle

Kraft und pastorale Professionalität sind nicht das Gleiche, und das eine lässt sich durch das andere nicht ersetzen. Hier stellt sich die Frage nach der geistlichen Bildung (*spiritual formation*) ebenso wie die Frage nach den Gaben des Heiligen Geistes. Zum anderen stellt sich die Frage, ob nicht tatsächlich Rituale von Lossprechung in der Seelsorge wieder eine deutlich größere Rolle spielen sollten.

Schließlich müssen wir im ökumenischen Dialog mit den Christen der Südwelt wahrnehmen, wie bedroht ihr Leben täglich ist, und ernst nehmen, dass sie diese Bedrohung in einem „spirituellen Idiom“⁴⁵ beschreiben. Eine Theologie und Praxis geistlicher Kampfführung macht arme, machtlose und marginalisierte Gruppen zu Akteuren, die ihr eigenes Leben und das ihrer Umwelt beeinflussen können. Viele protestantische Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika haben längst Praktiken von Befreiungsdienst und geistlicher Kampfführung eingeführt, weil sie das Bedürfnis ihrer Mitglieder danach ernst nehmen. Allerdings übernehmen sie dabei oft unkritisch charismatische und neo-pentekostale Theologien, die dringend hinterfragt werden müssten. Ich glaube, dass es notwendig ist, eine protestantische Theologie und Praxis geistlicher Kampfführung zu entwickeln. Dabei lässt sich auf Luther und Blumhardt ebenso zurückgreifen wie z. B. auf die Wüstenväter. Kern solcher Theologie und Praxis müsste der Gedanke sein, dass Christus die bösen Mächte nicht mit antagonistischer Gewalt, sondern in Liebe überwunden hat; das Kreuz war kein passives Erleiden, sondern ein Akt gewaltlosen Kampfes. Es geht darum, Glaubensaussagen, die unserer Tradition fundamental eigen sind, in eine konkrete und verantwortete pastorale und gemeindliche Praxis umzusetzen.⁴⁶

Es war ein wunderlicher Krieg, da Tod und
Leben rungen;
Das Leben, das behielt den Sieg, es hat den Tod
verschlungen.
Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den
andern fraß,
Ein Spott der Tod ist worden. Halleluja!
Hier ist das rechte Osterlamm, davon Gott hat
geboten,
Das ist dort an des Kreuzes Stamm in heißer
Lieb' gebraten;
Des Blut zeichnet unsre Tür, das hält der Glaub'
dem Tod für,
Der Würger kann nicht würgen. Halleluja!⁴⁷

Aus: Ökumenische Rundschau 3/2011, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, S. 302-314

Wir danken der Autorin für das Abdrucksrecht.

1 Der nigerianische Pfingstpfarrrer M. O. Ojewale, zitiert in: Ruth Marshall: *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago/London 2009, S. 1 f. Übersetzung aus dem Englischen.

- 2 So z. B. vor allem Robert J. Priest, Thomas Campbell, Bradford A. Mullen: *Missiologial Syncretism: The New Animistic Paradigm*, in: Edward Rommen (Hg.): *Spiritual Power and Missions: Raising the Issues*, Pasadena (CA) 1995, S. 9-87. Aber auch A. Scott Moreau: *Religious Borrowing as a Two-Way Street: An introduction to animistic tendencies in the Euro-North American context*, in: Edward Rommen and Harold Netland (eds.): *Christianity and the Religions*, Pasadena (CA) 1995, 66-183. Rene Holvast: *Spiritual Mapping in the United States and Argentina 1989-2005: A Geography of Fear*, Leiden/Boston 2009, S. 53 ff, zeigt die komplexe Genese von "spiritual mapping" in der Interaktion zwischen argentinischen, koreanischen und US-amerikanischen Akteuren.
- 3 Eine Sammlung nigerianischer und ghanaischer Traktate befindet sich in meinem Besitz.
- 4 Der Suchbegriff „spiritual warfare“ ergibt auf books.google.com hunderte von meist amerikanischen Titeln; dasselbe Suchwort bei www.worldcat.org/advancedsearch neben englischsprachigen Titeln auch zahlreiche Veröffentlichungen in Deutsch, Spanisch, Chinesisch oder Koreanisch.
- 5 Frank E. Peretti: *This Present Darkness*, Wheaton, Illinois, 1985; *Piercing the Darkness* 1989
- 6 Diesen Begriff hat Birgit Meyer geprägt, s. Birgit Meyer: "Praise the Lord": Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere, in: *American Ethnologist*, Vol. 31, No. 1, 2004, S. 92-110
- 7 In Indonesien erlebte ich im Oktober 2008 bei einer Dorfevangelisation in der Karo-Kirche (GBKP) die Vorführung eines in Indonesien produzierten Films, der mit zahlreichen special effects schilderte, wie die Gebete einer frommen 14-Jährigen ihre nur oberflächlich gläubigen Eltern vor den Angriffen eines bösen chinesischen Magiers schützen. Am Ende erkennt der Magier, dass die Kraft des Heiligen Geistes stärker ist als seine Magie, bekehrt sich, wird Pastor einer Pfingstgemeinde und bekämpft nun seinerseits Dämonen und Zauberei.
- 8 C. Peter Wagner: *Confronting the powers: How the new testament church experienced the power of strategic-level spiritual warfare*, Ventura (CA) 1996
- 9 So z. B. im Irakkrieg, vgl. www.cbn.com/700club/guests/bios/glenn_miller_022505.aspx (23.2.2011)
- 10 Dazu detailliert: Claudia Währisch-Oblau: *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*, Leiden/Boston 2009, S. 290 ff
- 11 Dazu detailliert: ebd., S. 271 ff
- 12 Die Jesus-Märsche, ein wichtiger Ausdruck geistlicher Kampfführung, hatten ihre Hochzeit in Deutschland in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts, inzwischen kommen sie nur noch ganz vereinzelt vor. M.W. hat der letzte lokale Jesus-Marsch 2009 in Frankfurt am Main stattgefunden. Auch Gebetsbewegungen in der Tradition geistlicher Kriegführung wie „Wächter auf der Mauer“ (www.wam-ud.de, 18.2.2011), Fürbitte für Deutschland (www.ffd-netz.de, 18.2.2011), oder Wächterruf (www.waechterruf.de, 18.2.2011) spielen in Deutschland nur eine relativ marginale Rolle.
- 13 Dazu detaillierter: Claudia Währisch-Oblau: *Spiritual warfare – the royal road to liberation and development in Africa and Europe? A comparative reflection on worldviews and hermeneutics*, in: *Encounter beyond routine*, EMW-Dokumentation Nr. 5, 2011, S. 12-24
- 14 Siehe z. B. die Argumentation auf der neuesten „Politischen Seite“ des „Wächterrufs“, www.waechterruf.de/uploads/media/PS_2011_01.pdf (18.2.2011)
- 15 Charles H. Kraft: *Spiritual Warfare: A Neocharismatic Perspective*, in: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids (MI) 2002, S. 1091. Übersetzung aus dem Englischen.
- 16 Gen 3; Hiob 1; Dan. 10,13; Lk. 4,1-13; Apg. 16,16/-18 und 19,11-20; 1.Kor. 10, 18-21; 2. Kor. 1 0,4-5; 1. Pet. 5:8; 1. Joh. 3,8; Offb. 2-3
- 17 In der katholischen charismatischen Theologie spielen sie allerdings eine gewisse Rolle, vgl. zum Beispiel www.kathwahrheit.de/index.php?option=com_content&view=article&id=98&Itemid=108 (22.2.2011). Zur „Domestizierung“ von Engeln siehe Richard W. Santana and Gregory Erickson: *Religion and Popular Culture: Rescripting the Sacred*, Jefferson (NC) 2009, S. 141 f
- 18 Siehe z. B. www.kanaanministries-europe.org/component/option.com_docman/task.doc_view/gid.8/Itemid.26/ (21.2.2011), S. 23 ff
- 19 Siehe z. B. www.das-wichtigste-auf-zwei-seiten.de/Themen-PDFs/4_04_BEFREIUNG.pdf (21.2.2011)
- 20 Die Frage „Können Christen besessen sein“ erbrachte (auf Deutsch!) bei Google am 21.2.2011 mehr als 88.000 Treffer. Bei kurzer Durchsicht zeigt sich, dass häufig die Auffassung vertreten wird, dass Christen von Dämonen belastet, jedoch nicht vollständig besessen sein können. Siehe z. B. www.lifelinebremen.de/allgemeines/freiheit-knechtschaft-und-befreiung (21.2.2011) für eine Mainstream-Position.
- 21 Zu diesem Phänomen gibt es reichlich Literatur vor allem aus dem Bereich der Sozialwissenschaften. Siehe z. B. Jean de Bernardi: *Spiritual Warfare and Territorial Spirits: The Globalization and Localisation of a 'Practical Theology'*, in: *Religious Studies and Theology* 18:2 (1999), S. 66-96; Stephen Ellis/Gerrie ter Haar: *World of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004; Rosalind I. J. Hackett: *Discourses of Demonization in Africa and Beyond*, in: *Diogenes* 50(3), 2003, S. 61-75; Ogbu Kalu: *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008; Ruth Marshall: *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago/London 2009; Henrietta L. Moore/Todd Sanders (eds.): *Magical Interpretations, Material Realities, Modernity, Witchcraft and the Occult in Post-Colonial Africa*, London 2001 und Christopher O. Oshun: *Spirits and Healing in a Depressed Economy: The Case of Nigeria*, in: *Mission Studies* 15/1 (1998), S. 32-52
- 22 S. z. B. www.bible-knowledge.com/spiritual-warfare-demonic-attacks, 18.2.2011
- 23 Ogbu Kalu: *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008, S. 80. Übersetzung aus dem Englischen.
- 24 Van der Meer bietet eine sehr genaue Analyse der Wagnersehen Theologie in ihrem eigenen Kontext, auch wenn seine Fragestellungen durch seinen afrikanischen Kontext geprägt sind. (Erwin van der Meer: *The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner and its Implications for Christian Mission in Malawi*. Doctoral Dissertation, University of South Africa, November 2008.)
- 25 John Dawson: *Taking Our Cities for God*, Lake Mary, FL 1989, S. 53-94 und S. 201-207
- 26 So z. B. Oshun, der die wirtschaftlichen Probleme Nigerias auf ein staatlich unterstütztes Festival traditioneller afrikanischer Kulturen zurückführt. (Christopher O. Oshun: *Spirits and Healing in a Depressed Economy: The Case of Nigeria*, in: *Mission Studies* 15/1 (1998), S. 32-52.)
- 27 So van der Meer, *The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner*; S. 115 f
- 28 Ein weit verbreitetes Mustergebet von Derek Prince findet sich u. a. auf <http://jesusliebdich56.blog.de/2010/03/15/befreiungsgebet-derek-prince-8184098/> (21.2.2011)
- 29 Dieses Konzept findet sich auch häufig in charismatischen Gebetsbewegungen, ohne unmittelbar mit C. Peter Wagners Vorstellungen von Gebietsdämonen verbunden zu sein. Vgl. Gary Greig: *The Biblical Foundations of Identificational Repentance as One Prayer Pattern Useful to Advance God's Kingdom and Evangelism*, www.cwgministries.org/books/Biblical-Foundations-for-Identificational-Repentance.pdf (22.2.2011)
- 30 Vgl. van der Meer über die Vorstellungen von C. Peter Wagner (*The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner*, S. 123 f)
- 31 Berichte über diese Versöhnungswege finden sich regelmäßig in dem vierteljährlich erscheinenden „Brief an die Freunde der GGE“.
- 32 The Sentinel Group & Global Net Productions, nicht datiert.
- 33 Garrard-Burnett untersuchte im guatemaltekischen Almolonga, inwieweit die Behauptungen von Transformation substantiiert werden können, und stellte in der Tat messbare Verbesserungen in der Landwirtschaft, einen deutlich erhöhten Schulbesuch und eine stark gesunkene Verbrechensrate fest. Als Sozialwissenschaftlerin schreibt sie diese Veränderungen allerdings dem veränderten Verhalten der Pfingstler und nicht etwa einem göttlichen Eingreifen zu. (Virginia Garrard-Burnett: *Casting Out Demons in Almolonga. Spiritual Warfare and Economic Development in a Mayan Town*, in: David Westlund (ed.): *Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions*, London/New York 2009, S. 209-225
- 34 Ogbu Kalu: *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008, S. 218 f.
- 35 So auch das Fazit von Robbins, der untersuchte, wie pentekostale Überzeugungen politische Haltungen und Praktiken prägen.
- 36 S. oben Anm. 7.
- 37 www.ninetyandnine.com/Archives/20030303/cover.htm, 22.2.2011
- 38 Übersetzung aus dem Englischen.
- 39 Dazu detaillierter Claudia Währisch-Ob/au: *Spiritual warfare – the royal road to Liberation and development in Africa and Europe? A comparative reflection on worldviews and hermeneutics*, Veröffentlichung, in: *Encounter beyond routine*, EMW-Dokumentation Nr. 5, 2011, S. 12-24.

- 40 Peter Zimmerling: Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch, Göttingen 2001, 3 70 ff.
- 41 Siehe dazu z. B. Richard W. Santana and Gregory Erickson: Religion and Popular Culture: Rescripting the Sacred, Jefferson (NC) 2009, Kapitel 7. Dies ist aber nicht nur ein amerikanisches Phänomen: Mehrere Pfarrer haben mir in den letzten Monaten von Konfirmanden berichtet, die nach Experimenten mit okkulten oder spiritistischen Praktiken darum baten, böse Geister aus ihren Zimmern auszutreiben.
- 42 Ebd., 144. Übersetzung aus dem Englischen.
- 43 Siehe z. B. für die Situation in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Tansanias Brighton Mujuruki Katabaro: Rechtfertigung und Erfolg. Pfingstcharismatische Lehre und Praktiken als Herausforderungen für die Lutherische Rechtfertigungslehre in Tansania, Göttingen 2009, S. 82 ff.
- 44 Vgl. dazu den hochinteressanten katholischen Entwurf einer Theologie der Mächte von Thomas Ruster: Von Menschen, Mächten und Gewalten: Eine Himmelslehre, Ostfildern 2005.
- 45 Diesen Begriff verdanke ich Stephen Ellis/Gerrie ter Haar: World of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa, London 2004, die im Englischen von einem „spirit idiom“ sprechen.
- 46 Konkrete Überlegungen zu Seelsorge und Befreiungsdienst finden sich bei Anna Ouaas (s. Artikel i. d. H. S. S. 315 ff).
- 47 Martin Luther, Christ lag in Todesbanden, 4. und 5. Strophe.

Ein Zusammenstoß religiöser Bewegungen in Sambia

Die Belastbarkeit afrikanischer traditioneller Spiritualität und Musik in der Evangelisch-Presbyterianischen Kirche, Ghana¹

Trotz Missionserfolgen unter der westafrikanischen Bevölkerung, konnte der Spalt zwischen europäischer und afrikanischer Kultur nur schwer zusammengehalten werden. Heute sind die Unterschiede benannt, doch überwunden sind sie nicht.

Es ist eine gut nachgewiesene und dokumentierte Tatsache, dass die Art des Christentums, die von der norddeutschen pietistischen protestantischen Missionsbewegung im November 1847 an die Bevölkerung des damaligen Trans-Volta-Togoland weitergegeben wurde, keineswegs perfekt passte. Und das ist schon vorsichtig ausgedrückt. Obwohl diese missionarische Leistung zahlreiche Erfolge hatte, und zwar bei der Evangelisation, Schulbildung, Gesundheitspflege, Ausbildung in handwerklichen Fähigkeiten und Sprachenentwicklung, versagte sie bei dem Versuch, die tagtägliche existenzielle Wirklichkeit der Afrikaner und ihre Fragen zu erreichen. Die Furcht der Afrikaner vor bösen Geistern und ihre Sehnsucht nach Schutz, Heilung und Erlösung wurden von den Missionaren weitgehend ignoriert oder beiseite geschoben, da sie es so eilig hatten, die Afrikaner vom Götzendienst zu kurieren. Die liturgischen Formen, Gesänge und Verhaltensregeln, die von den Missionaren eingeführt wurden, waren im besten Falle ausländische, routinemäßige düstere Prozeduren, und der Akt des Gottesdienstes ließ den Elan, den Schwung und die Lebhaftigkeit vermissen, mit dem der afrikanischen Bevölkerung vertraut war.

Es ist aufschlussreich, dass lange nach dem Abzug der Missionare die einheimische Führerschaft der Kirche die meisten Bräuche der Missionare, wenn nicht sogar alle, beibehielt. Einige von ihnen waren sogar stolz darauf, deren Verteidiger und Wächter zu sein. Es ist auch beachtenswert, dass unter einheimischer Führung die Moral unter den Kirchenmitgliedern ein niedriges Niveau erreichte. Alkoholismus, sexuelle Unmoral und Hexerei nahmen zu und machten manche Führer und Mitglieder betroffen. Ob diese Entwicklung das Resultat der fremdartigen Strukturen der afrikanischen Kirche war, das muss einer anderen

Untersuchung vorbehalten bleiben. Es ist diese Unfähigkeit des eurozentrischen Christentums, mit der afrikanischen Spiritualität und Kosmologie zu sympathisieren und sie anzunehmen. Gerade diese Spiritualität hat aber den Aufstieg einer Reihe von konkurrierenden religiösen Erneuerungsbewegungen sowohl in der evangelisch-presbyterianischen Kirche Ghanas als auch in anderen historischen Missionskirchen in Afrika ermöglicht. Die Unzufriedenheit und Abgeneigtheit der Afrikaner gegenüber dieser westlich orientierten Form des Christentums ließ eine Reihe von pfingstgemeindlichen/charismatischen Erneuerungsbewegungen, afrikanischen christlichen Theologien und mehrere Spaltungen entstehen.

Pfingstliche-charismatische Erneuerungsbewegungen

Bereits im Jahre 1939 traten in der Evangelisch-Presbyterianischen Kirche Ghanas (EPC), dem Ghana-Ableger der Norddeutschen Mission, einige Kirchenmitglieder hervor und unterstützten Bemühungen, die Kirche zu afrikanisieren und sie einerseits von der pietistischen Ethik der Missionare und andererseits von der allgemeinen moralischen und spirituellen Laxheit zu befreien. Bemerkenswert bei diesen Bestrebungen der Enkulturation waren:

Der Prophet Charles Kobla von der Wovenu's Apostles Revelation Society (ARS) – 1939;

Nunola Frank Kwadzo Doh's von der White Cross Society – 1957;

John Sam Amedzro's von The Lord's Pentecostal Church (Agbelengor) – 1959;

E. N. Atiegar von der Christ Evangelical Mission (früher Evangelical Presbyterian Reformed Church) – 1964;

und die Bible Study and Prayer Fellowship (BSPF) – 1975, die später zur Evangelisch-Presbyterianischen Kirche von Ghana und dann zur Global Evangelical Church of Ghana (GEC) wurde.

Diese Anführer der Erneuerung und ihre Bewegungen hatten einander ähnliche Erscheinungsmerkmale und Eigenschaften. Erstens hatten die Führer nur die Absicht, ihre Kirche von innen her zu erneuern. Das heißt, sie waren zu Anfang Mitglieder der EPC, die mit dem spirituellen und moralischen Zustand der Kirche unzufrieden waren und die Absicht hatten, eine Reinigung zu erreichen. Als sie seitens der traditionellen Kirchenführung und einiger Mitglieder eine starke Opposition verspürten, begannen diese Erneuerungsbewegungen, sich von der Hauptkirche zu lösen oder ihre Anführer wurden exkommuniziert.

Zweitens waren diese Erneuerungsführer pfingstlich-charismatisch orientiert. Sie betonten die Lehre und die Manifestation der Gaben des Heiligen Geistes – z.B. Zungenreden – in der Kirche und glaubten an die Wirkung böser geistiger Kräfte. Sie beschäftigten sich mit Prophezie, Wunderheilung und Exorzismus durch Gebet in Zungen sprechend, mit dem Zahlen des Zehnten, mit Fasten und dem Gebrauch von Kräutern, Ölen, Salz, Wassern, Kerzen und anderen Substanzen. So begannen die meisten und betrieben Camps zum Beten und Heilen, deren Ausschweifungen von der etablierten Kirchenleitung bemerkt wurden, woraufhin dann die Exkommunizierung oder die Ablösung von der Kirche erfolgte.

Drittens versuchten diese Erneuerer, einheimische Überzeugungen und traditionelle kulturelle Normen in die Kirche zu integrieren, wobei sie sich stark an gewisse jüdische Praktiken anlehnten, die im Alten Testament bezeugt sind. Sie praktizierten Vielweiberei und Blutopfer und führten Verbote ein, die die Ernährungs- und Sexualgewohnheiten ihrer Anhänger betrafen. Aus der Hierarchie der offiziellen Kirche wurde dies scharf kritisiert. Diesen neuen Bewegungen wurde auch die Einführung von Trommeln und Tanz, von Musikinstrumenten und bestimmten Kleidungsstücken zugeschrieben.

Die afrikanische Theologie-Bewegung

Der Begriff „Afrikanische Theologie“ bezieht sich auf eine Gruppe von Theologen, die den Versuch machten, die christliche Theologie aus dem Gesichtswinkel der Afrikaner und aus deren theologischem Kontext heraus zu verstehen und zu verbreiten. Denn als das Christentum nach Afrika kam, war es in ein europäisches Kulturgewand gekleidet. Es lehnte die einheimischen traditionellen kulturellen Normen, Werte und Sitten ab. So konnte es die existenziellen Nöte und Bedürfnisse der Menschen nicht ansprechen. Die Folge waren spirituelle und moralische Lücken.

Die afrikanischen Theologen, die verstanden hatten, dass Theologie auf ihr Umfeld bezogen werden muss, begannen, die Mission und die Verkündigung des Evangeliums zu afrikanisieren, landessprachlich aufzubereiten und zu entkolonialisieren. In diesem Sinne ist „Afrikanische Theologie“ eine christliche Einstellung aus einer afrikanischen Kulturperspektive. Das führte stellenweise zu

scharfen Zerwürfnissen mit der westlichen Theologie und zu Konflikten mit den historischen Missionskirchen. Hauptbefürworter der afrikanischen Position sind die Pastoren Christian Baëta, Alexander Akinyele, John Mbiti, Bolaji Idowu, Kwasi Dickson, Noah Dzobo, John Pobee, Akwasi Sarpong, Mercy Oduyoye und Kwame Bediako.

Christian Baëta hat zum Beispiel innerhalb des EPC-Flügels der Norddeutschen Mission schon im Jahre 1930 in der so genannten Tambaran-Konferenz in Indien und in anderen Publikationen empfohlen, die Kirche afrikanischen Verhältnissen anzupassen. Es ist überliefert, dass der Komponist und Lehrer Ephraim Amu vom Kirchendienst suspendiert wurde, weil er in traditioneller Kleidung predigte.

Professor Dr. Gilbert Ansre, Theologe, Sprachwissenschaftler und Bibelübersetzer, der die Ewe-Sprache, die Hauptsprache der EPC, als Muttersprache spricht, hat bei seiner Neuübersetzung der Schriften traditionelle sprachliche und literarische Stilformen verwandt. Professor Christian Gaba, Pastor der EPC, versuchte, traditionelle religiöse Bräuche in der Kirche zu verwenden.

Professor Dr. Noah Dzobo, von 1981 bis 1992 Moderator der EPC, versuchte das Gleiche mit seiner so genannten „Melagbe-Theologie“. Seine afrikanische theologische Konstruktion ist die strittigste und umfangreichste Theologie, die die Norddeutsche Mission kennengelernt hat. Als Dzobos „Melagbe-Theologie“ erschien, hoben sich sowohl in der einheimischen Kirche als auch in der internationalen ökumenischen Gemeinschaft die Augenbrauen. Das Ewe-Wort „Melagbe“ mit der Bedeutung „ich lebe“ ist eine Bestätigung des Lebens, ein sowohl in der Christenheit als auch in der afrikanischen Weltanschauung wichtiges Prinzip. Dzobo vertritt es, indem er christliche und afrikanische Leben spendende Symbole miteinander vereint – das Kreuz und das afrikanische Adinkra-Symbol Gye Nyame („Nichts geht ohne Gott“). Die „Melagbe-Theologie“ kann somit als Leben bestätigende Theologie bezeichnet werden, die durch Jesus Christus von Gott stammt und die durch afrikanische Konzepte und Kategorien strahlend wird.

„Melagbe-Theologie ist die Suche nach einer Interpretation und einem Verständnis der menschlichen Existenz, in wahren Glauben, so wie die Afrikaner es gelernt haben, und eine Suche nach einer gültigen und brauchbaren Lösung ihrer Probleme, wie sie in unserer Art von Welt erfahren werden.“⁴²

Das heißt, dass nach Dzobo eine solche afrikanische Theologie so beschaffen sein sollte, dass sie uns selbst und unsere Werte als Afrikaner akzeptiert, unser afrikanisches Selbst entwickelt, sich frei fühlt, Gott in unseren afrikanischen Kategorien zu verehren und eine angemessene Antwort auf unsere afrikanischen existenziellen Herausforderungen zu finden: eine erbärmliche und entmensch-

lichende Armut, Unwissenheit, Krankheit, ein negatives Image von Afrika und den Afrikanern sowie einen Mangel an Selbstbewusstsein, Selbstachtung und Selbstbestimmung. Dzobo widersprach jenen, die die Notlage Afrikas bösen geistigen Kräften zuschrieben. Während seiner Amtszeit als Moderator der EPC konzentrierte er sich auf eine afrikanisierte Agenda der Entwicklung, die erzieherische, landwirtschaftliche, gesundheitliche und musikalische Themen umfasste.

Die Suche nach unserem wirklichen afrikanischen Selbst und dessen Belastbarkeit

Wirft man einen flüchtigen Blick auf die beiden oben beschriebenen Gruppen – die populistischen Spirituellen und die pragmatischen theologischen Anhänger der Erweckungsbewegung – könnten man den Eindruck bekommen, dass sie mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten haben. Aber eine sorgfältige Untersuchung der beiden Gruppen lässt erkennen, dass sie aus mehreren Gründen doch einander ähnlich sind, wobei sie allerdings unterschiedliche Ansätze zur Erreichung ihres gemeinsamen Ziels verfolgen.

Erstens sind beide „Wieder-Erwecker“, für die die Kirche und der Glaube von lebenswichtiger Bedeutung sind, die gleichzeitig aber auch Defekte aufweisen, die sie korrigieren wollten. Zweitens waren sie im Herzen Traditionalisten, die den afrikanischen Ethos und afrikanische Konzepte verwenden wollten, um die existenziellen Probleme der Kirche anzugehen. Drittens begünstigten sie eine einzigartige Form des Christentums, die man als afrikanisches Christentum bezeichnen kann und die ein ebenso einzigartiger Beitrag zur christlichen Tradition ist.

Ein Besuch bei den Kirchen, die aus der EPC entstanden sind, enthüllt eine Christenheit, die mit einer guten Dosis

afrikanischer Spiritualität, mit Traditionen und Musik, erfüllt ist. Beispielsweise hat die EPC eine ausgeprägte afrikanische Kirchen- und Chormusik entwickelt, um die sie von den afrikanischen Schwesterkirchen beneidet wird und die dem Können besonderer Künstler – wie den Kirchenmusikern Christian Nayo und Walter Blege sowie dem Dumedefo Chor – zu verdanken ist. Man findet auch traditionelle Kräutermedizin und Heilpraktiken in den Kirchen mit EPC-Ursprung.

Abschließend kann man sicher sagen, dass aus Chaos, Zusammenstößen und Konflikten die EPC und die Norddeutsche Mission gemeinsam zu einer Partnerschaft gefunden haben, die erfolgreich in das afrikanische Umfeld eingebunden worden ist. Das ist ein ausreichendes Zeugnis für unsere afrikanische Spiritualität, unsere Musik und unsere Traditionen. Der beste Tribut, den wir diesen mutigen Erneuerungsbewegungen der vergangenen Jahre zollen können, ist der, dass wir zur Ehre Gottes in ihrem Sinn weiterarbeiten.

Aus: Hannes Menke & Antje Wodtke (Hrsg.): Zeitgemäß: Das ist unsere Mission – 175 Jahre Norddeutsche Mission 1836 – 2011, Edition Temmen, Bremen 2011, S. 71-76

1 Die Norddeutsche Mission wird in diesem Aufsatz in der Form vorgestellt, wie sie sich heute präsentiert, bestehend aus zwei afrikanischen und vier deutschen Kirchen, und nicht einfach nur als eine missionarische Organisation, obwohl sie in einigen Fällen als solche auftritt. Der Begriff kann auch mit dem Begriff der Evangelisch-Presbyterianischen Kirche Ghanas in Ghana wechselweise verwendet werden.

2 Noah K. Dzobo, *The Memoirs of a Progressive Intellectual: Melagbe* (Ho: The Institute for the Study of African Christianity (TISAC), 2004) S. 36

Ululation oder Die charismatische Bewegung in Sambia

Ein Erfahrungsbericht

Als Vikar besuchte Dr. Ulrich Schöntube das erste Mal als Gast der Gossner Mission Sambia. Bei der „United Church of Zambia – UCZ“ sammelt er in der Gemeinde St. Marks mit dem afrikanischen charismatischen Bewegung.

Ein Sonntag Nachmittag im Mai 2003

Versammelt sind etwa dreißig Jugendliche zur Bibelstunde. Wir stehen im Kreis, singen und klatschen Loblieder. Ich lerne, was *Ululation* ist, nämlich das heitere Kreischen und Rollen mit der Zunge. Plötzlich fällt eine Teilnehmerin um. Sie schreit. Sie wälzt sich auf dem Boden. Ihre Muskeln krampfen. Doch das Gebet geht weiter. Zwei kräftige Männer tragen sie hinaus. Draußen übertönt das Brüllen der Männer das anhaltende Geschrei der Frau: „Im Namen Jesu fahre aus, ... aus.“

Obwohl die Fenster geöffnet sind und der Lärm unüberhörbar und störend ist, scheint keiner der Jugendlichen davon Notiz zu nehmen. Alle lauschen der langen Predigt. Das Stöhnen der Frau wird lauter. Die Männer draußen fangen an zu singen und laut zu beten. „Was passiert hier?“, frage ich meinen Nachbarn. „Das ist die Manifestation des Teufels“, sagt er. „Wir versuchen ihn auszutreiben“.

Nach zwei Stunden Bibelstunde ist der Teufel immer noch nicht ausgefahren. Die Männer stehen um die Frau, die auf dem Boden liegt. Geschrien wird weiterhin. Ich frage, ob es nicht ein medizinisches Problem sei. Die Antwort: „Krankheit und Sünde gehören zusammen – also ist hier der Teufel am Werk. Eindeutig.“ Hilflos verlasse ich die Gemeinde.

Der folgende Tag

Am Montag bin ich bei einem der leitenden Bischöfe eingeladen. Bischof Kazovu fragt nach meinen Eindrücken. Ich erzähle von dem Erlebnis des Vortages. Es falle mir vor dem Hintergrund meiner Ausbildung schwer zu verstehen, wie man einer Frau vor lauter „Teufelswitterung“ offensichtlich Hilfe verweigert. „Gibt es denn nicht auch in der Pfingstbewegung Kriterien zur Unterscheidung der Geister?“, frage ich.

Bischof Kazovu: „Zunächst einmal unterscheiden wir zwischen der Pfingstbewegung, die zur Gründung neuer Kirchen führt und den charismatischen Bewegungen innerhalb der etablierten Kirchen. In der UCZ ist die charismatische Bewegung, also das, was du erlebt hast, kein neues Phänomen. Ihre Entstehung in den 60er Jahren fällt zeitlich in die Epoche der politischen Unabhängigkeit. Die

charismatische Bewegung ging aus der Pfingstbewegung hervor. Die Pfingstbewegung meint, die Taufe durch den Heiligen Geist muss sich an einer speziellen Geistesgabe erkennen lassen, wie beispielsweise dem Zungenreden. In der charismatischen Bewegung ist hingegen die geistbegabte Glaubensäußerung frei und kein trennendes Erkennungsmerkmal zwischen geistbegabten oder -unbegabten Christen.“

Ob diese Unterscheidung heute noch gelte, frage ich. Der Bischof verneinte: „Die Entwicklung ist weitergegangen. In den späten Sechzigern bis Mitte der achtziger Jahre vermochten die katholische und viele protestantische Kirchen die neue charismatische Bewegung in den Gottesdienst einzubinden. Das Ergebnis dieses langen Prozesses war ein Zusammenspiel von Evangelium und afrikanischer Kultur mit Singen, Trommeln und Tanzen im Gottesdienst ...“. „Und *Ululation*“, werfe ich ein. „Ja genau. Ab Mitte der 80er und während der 90er Jahre wurde die charismatische Bewegung trotz der gelungenen Integration im Gottesdienst so stark, dass es zu Konflikten zwischen traditionell orientierten und charismatischen Gliedern kam. Mitte der 90er Jahre spaltete sich z.B. eine Gruppe von der UCZ ab und gründete eine eigene Kirche, die „Grace Ministry Church“.

Doch auch nach dieser Abspaltung sei die charismatische Bewegung innerhalb der UCZ weiter gewachsen. Im Großen und Ganzen sei das Problem der Absonderung der charismatischen Gruppen in vielen Gemeinden jedoch nicht gelöst. „Wir müssen uns dieser Aufgabe stellen. Doch bevor es schnelle Lösungen gibt, müssen wir die Gründe für das Wachstum sehen. Dann können wir entscheiden, ob uns der Heilige Geist vielleicht durch diese Bewegung in ein neues Verständnis der Kirche führen will, oder ob wir die Geister unterscheiden müssen, wie du meinst.“

Ich bin begierig mehr über seine Erfahrung zu hören.

„Mit dem Wachsen der Individualität hängt in Afrika zusammen, dass der traditionelle Familienverband mehr und mehr aufbricht. Aufgrund der größer werdenden sozialen Not kann ein Familienglied nicht mehr seiner traditionellen Pflicht nachkommen, mittellose Familienglieder zu ernähren. Der Anspruch auf Individualität der jungen Generation wächst und sie macht in Sambia die Mehrheit der Bevölkerung aus. Diese wachsende Individualisierung sucht einen individuellen Ausdruck im Glauben und findet ihn in der charismatischen Bewegung,“ erklärt der Kirchenmann.

Und dann gebe es noch den wachsenden Einfluss des Fernsehens: „In vielen Haushalten läuft fast den ganzen Tag der amerikanische Sender ‚Trinity Broadcasting Network‘. Dieser Sender vermittelt das Evangelium auf spektakuläre Weise. Man kann dort Prediger sehen, die im ekstatischen Ausdruck herumrennen, schreien oder flüstern. Das wird mehr und mehr ein Vorbild für den Ausdruck des Glaubens – besonders für die Jugend.“ Der wichtigste Grund liege jedoch in der afrikanischen Kultur“, sagt Bischof Kazovu geheimnisvoll. Er blickt auf seine Uhr und ich verstehe, dass ich als kleiner Vikar den Bischof viel zu lange in Anspruch genommen habe. „Du fährst nach Kitwe“ sagt er im prophetischen Ton, „zum Theologischen Seminar unserer Kirche. Frag dort nach Dr. Bwalya, der wird dir das charismatische Feuer erklären.“ Er reicht mir eine Telefonnummer herüber.

Vier Tage später:

Sechs Stunden hat die Fahrt mit einem Bus von Lusaka nach Kitwe gedauert. Im Fernseher des Busses läuft ein Sylvester-Stallone-Film. Statt des Tones dröhnt das Autoradio. Christlicher Gospel. Die Musik so laut eingestellt, dass die Lautsprecher klirren und Rambo zum Stummfilm wird. „Das ist offenbar so eine Mischung, von der Kazovu sprach“, denke ich.

Dr. Bwalya, den ich in Kitwe treffe, hat bei Hans Küng promoviert, war in Tübingen und hat sich im Bereich Wirtschaftsethik profiliert. Von ihm will ich den wichtigsten Grund für die charismatische Bewegung erfahren.

„Nach der Vorstellung der traditionellen afrikanischen Religion wird der Mensch von den Geistern der Vorfahren umgeben. Deren Namen sind bekannt. Über diesen Geistern stehen in hierarchischer Weise die Geister der namentlich nicht mehr bekannten Vorfahren. Und der Schöpfergott, der verschiedene Namen hat. Es ist eine Art Hierarchie der Geister, die das Leben beeinflusst.“

Ich unterbreche ihn: Den Vorfahren, deren Namen bekannt sind und denen, die nicht bekannt sind, gilt Allerheiligenfestes in Europa. Auch hier geht es um die Heiligen, die Vorfahren, deren Namen man nicht kennt.

Bwalya erklärt, dass diese Vorstellung anthropologisch unabhängig von der Kultur vorgegeben zu sein scheint. „Afrikanische Geister haben einen viel größeren Einfluss auf das Leben als die Heiligen in der katholischen Lehre. Als das Christentum vor 200 Jahren nun in diese Region kam, wurde dieser Schöpfergott mit der Person des Vaters des christlich-trinitarischen Gottes gleichgesetzt. Wir kannten den Schöpfer, aber nicht den Erlöser und nicht den (!) Heiligen Geist. Dafür aber die Geister. Das Zusammentreffen der traditionell afrikanischen Religion mit dem Christentum lässt in der Frage des Heiligen Geistes Gedankenwelten entstehen, die für Europäer nur schwer zu verstehen sind. Manche afrikanische Christen sehen in den Geistern der Vorfahren das Wirken des Heiligen Geistes. Andere sehen zwischen dem Heiligen Geist und

den Geistern der Vorfahren keine Verbindung. Sie gehören zur Welt der Geschöpfe, während der Heilige Geist zu Gott gehört. Hier sind unterschiedliche theologische Konzepte denkbar, in denen die vorfindliche Kultur und Religion aufgenommen und integriert wird. Das ist das Spezifische unserer eigenen afrikanischen Theologie. Aufgrund der traditionellen Glaubensvorstellungen haben wir eine eigene lebendige Beziehung zum Heiligen Geist entwickelt.“

„Warum führt die charismatische Bewegung in Gemeinden zu Spaltungen?“, frage ich.

„Das ist schwer zu sagen. Sollte eine Integration möglich sein, dann werden beide Seiten verändert, die traditionelle Kirche und die Glieder der Bewegung. Das ist eine spannende Frage. Aber, hast du den Lobpreis bemerkt?“

„*Ululation?*“, frage ich kenntnisreich.

„Richtig. Das ist auch so eine afrikanische Inkulturation, die uns von euch Europäern unterscheidet.“ Ich berichte, wie sehr mich die Intensität des Lobes Gottes beeindruckt, vor allem, nachdem ich gesehen habe, unter welchen Umständen die Menschen in ihrem Slum leben. „Sie hätten allen Grund zu Klage.“

„Sie klagen auch. Aber das Lob ist die Grundlage der Klage. Wenn du so willst: Das Lob ist die Brücke zu Gott, über die sie in der Klage gehen können. Das ist die spirituelle Kraft der *Ululation*.“ Seit diesem Gespräch verstehe und lese ich die Lobpsalmen der Bibel anders als vorher. Welche spirituelle Tiefe ist hier zu lernen!

Juni 2011

Ich bin das dritte Mal in Sambia. Nun in einer anderen Rolle. Inzwischen kooperieren wir als Missionswerk eng mit der UCZ. Die Gelegenheit in Lusaka zu sein nutze ich, um einen Antrittsbesuch bei der neu gewählten Generalsekretärin der Kirche zu machen, Peggy Kabonde. Ich erzähle von dem ersten Besuch als Vikar in Sambia, meinem Erlebnis der charismatischen Bewegung und meiner kleinen Forschungsempirie. „Wie ist es eigentlich weitergegangen seitdem?“, will ich wissen.

„Das war ein ernstes Problem für unsere Kirche. Doch wir haben vor fünf Jahren eine Lösung gefunden. In jeder Gemeinde gibt es mehrere Gottesdienste. Wir haben erlaubt, dass die Liturgie und auch die Predigt durch Gemeindegruppen, durch Laien, spezifisch gestaltet werden kann. Dadurch mussten die charismatischen Gruppen Verantwortung für die gesamte Gemeinde übernehmen. Das hat uns aber als Kirche auch verändert. Heute findest du in einer Gemeinde verschiedene Formen des Gottesdienstes und es ist untereinander akzeptiert.“

Dann berichte ich von den Erfahrungen in Deutschland mit charismatischen Gruppen. Sie lacht in herzlichem Ton: „*German Problems*.“ Was für ein Ton! Darin höre ich – auch sie beherrscht *Ululation*.

Autorinnen und Autoren

Pfarrer Dr. J. Kwabena Asamoah-Gyadu ist Theologie-Professor am Trinity Theological Seminary, in Accra, Ghana.

Pfarrer Dr. Owe Boersma ist Referent für Afrika und Mittleren Osten im Evangelischen Missionswerk in Deutschland e.V. (EMW).

Die Journalistin und Publizistin Freddy Dutz ist Pressereferentin im EMW.

Pfarrer Dr. Cyril Fayose ist Pastor der E.P.Church und ehemaliger Rektor des Trinity Theological Seminary in Accra/Ghana.

Pfarrer Dr. habil. Moritz Fischer ist Mitarbeiter am Lehrstuhl für Interkulturelle Theologie & Religionswissenschaft an der Augustana-Hochschule, Neuendettelsau.

Pfarrer Dr. Andrea Fröchtling ist Dozentin für praktische und interkulturelle Theologie an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie i.Gr. in Hermannsburg.

Claudia Kabus ist Journalistin und Übersetzerin.

Prof. Dr. Werner Kahl ist Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg.

Pfarrer Dr. Reinhard Kees ist Afrika-Referent im Berliner Missionswerk.

Pfarrer Dr. Fidon Mwombeki ist Generalsekretär der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) in Wuppertal.

Der Theologe Dr. Wolfgang Neumann arbeitet u.a. als Lektor und Übersetzer

Dr. Berhanu Ofga'a ist Generalsekretär der Mekane-Yesu Kirche in Äthiopien.

Dr. Anna Quaas ist Theologin.

Pfarrer Stefan Ritter ist Mitarbeiter der Mekane-Yesu-Kirche in Addis Abeba, Äthiopien: im Auftrag des Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen.

Pfarrer Dr. Klaus Schäfer ist Direktor des Nordelbischen Zentrum für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst (NMZ).

Pfarrer Christoph Schneider-Yattara ist Referent für Äthiopien und das frankophone Afrika im Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen.

Pfarrer Dr. Ulrich Schöntube ist Direktor der Gossener Mission.

Pfarrer Dr. Claudia Währisch-Oblau ist Leiterin der Abteilung Evangelisation bei der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) in Wuppertal.