Copyright
V&Runipress
siehe: www.vr-unipress.de

Kirche – Konfession – Religion

Band 57

Herausgegeben vom
Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes
unter Mitarbeit
der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
von
Walter Fleischmann-Bisten und Reinhard Hempelmann
in Verbindung mit
Hans-Martin Barth, Andreas Feldtkeller
und Gury Schneider-Ludorff

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Moritz Fischer

Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment

Beobachtungen zur Pfingstkirche »Nzambe Malamu« mit ihren transnationalen Verflechtungen

Mit 30 Abbildungen

V&R unipress

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-89971-843-0
ISBN 978-3-86234-843-5 (E-Book)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© 2011, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Printed in Germany.
Titelbild: Detail aus einer »textilen Selbstbeschreibung« von Nzambe-Malamu (vgl. Abbildung 10): Bedruckter Stoff, aus dem Kleider, Hemden und Chorkostüme genäht werden, für Nzambe-Malamu designed und produziert. In dem rechteckigen Feld sind Ländernamen von Nationalgemeinden in Afrika, Europa und Nordamerika aufgeführt. Fotografie: D. Denk, Sammlung M. Fischer.
Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Inhalt

Geleitwort 11

Hinführung des Autors 13

Danksagung 15

Abkürzungen und Erläuterungen 17
Abkürzungen und häufige Kirchennamen 17
Erläuterungen 18

1. Fragestellungen, Forschungsüberblick und Aufbau 19
1.1 Pfingstlich-charismatisches Christentum zwischen Konstruktion und Dekonstruktion 19
1.1.1 »Nzambe-Malamu« als Pfingstkirche 19
1.1.2 Zur Dynamik der weltweiten pfingstlich-charismatischen Bewegung 24
1.1.3 Historische Kirchen und die pfingstlich-charismatische Bewegung 27
1.1.4 Typologie der pfingstlich-charismatischen Bewegung und Nzambe-Malamu 30
1.1.5 Diskursivität und Performanz der pfingstlich-charismatischen Bewegung 34
1.2 Forschungsüberblick und methodische Fragen 38
1.2.1 Forschungsüberblick 38
1.2.1.1 Missionsgeschichtliche Studien 38
1.2.1.2 Sozialwissenschaftliche Arbeiten 41
1.2.1.3 Kulturwissenschaftliche Analysen 43
1.2.1.4 Theorie und Methodik der Pfingstkirchenforschung 45

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

1.3 Fragestellungen, Methoden und Aufbau der Arbeit 49
1.3.1 Erstkontakt mit Nzambe-Malamu 50
1.3.2 Systematik der Fragestellungen und Suche nach Kriterien zu ihrer Bearbeitung 55
1.3.2.1 Missionsgeschichtlich ausgerichtete Fragestellungen 56
1.3.2.2 Ekklesiologisch ausgerichtete Fragestellungen . . 56
1.3.2.3 Kulturwissenschaftlich ausgerichtete Fragestellungen 57
1.3.2.4 Missionstheologisch ausgerichtete Fragestellungen 57
1.3.3 Transdisziplinärer Ansatz, Feldforschung, schriftliche Quellen und Material 58
1.3.4 Analyse der Konstruktion »kollektiver kirchlicher Verflechtungen« 61

I. Missionsgeschichtliche Fragestellungen

2. Oral History und Geschichtsschreibung 67
2.1 Oral History im Rahmen pfingstkirchengeschichtlicher Forschung 67
2.2 Aidini Abalas Vita und die Möglichkeiten der Biographieforschung 68
2.3 Interaktionsgeschichte innerhalb weltumspannender Systeme . 70

3. Apôtre Alexandre Aidini Abala als Kirchengründer 73
3.1 Herkunftsprovinz Aidini Abalas in der DR Kongo 73
3.2 Biographische Quellen zu Aidini Abala 74
3.3 Belastbarkeit der Selbstzeugnisse Aidini Abalas 77
3.4 Name und Person Aidini Abalas 78
3.5 Apôtre Alexandre Aidini Abala (1927 – 1997) 80
3.5.1 Geburt und Herkunft (1927 – 1939) 81
3.5.2 Beginnende Schulzeit (1939 – 1941) 82
3.5.3 Erste Identitätskrise und Lebenswende in der Missionsschule (1945) 83
3.5.4 Zweite Identitätskrise und ihre Überwindung (1957) . . 87
3.5.5 Aidini Abalas Taufe und Ordination 89
3.5.6 Dritte Identitätskrise im Grenzgebiet Kenia – Uganda – Kongo (1958) 91

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

3.5.7 Heilung einer chronisch Kranken und Errettung vor der Todesstrafe 92
3.5.8 Ausbildung und Tätigkeit als Gemeindeevangelist 94
3.5.9 Aidini Abala als Thaumaturg und seine Theologie des Wunders 98
3.5.10 Mk 16:15 – 18 und Hebr 13:8 als theologische Basistexte für Aidini Abala 99
3.5.11 Zusammenfassende Auswertung biographischer Zeugnisse zu Aidini Abala 101
3.6 Abala und Nzambe-Malamu im Kontext pfingstkirchlicher Missionen 104
3.7 Aidini Abala und Elim-Missionary-Assemblies 113
3.8 Aidini Abala als Wounded Healer 118
3.9 Abalas Wirksamkeit zwischen Konstruktion und Dekonstruktion 122
3.10 Aidini Abala als Leiter einer unabhängigen Pfingstkirche 123
3.11 Aidini Abala als Redner auf der Fire-Conference (1986) 125
3.12 Aidini Abala als sein eigener Biograph 131
3.13 Zusammenfassung: Abala als Charismatiker, Apostel und Prophet 133

4. Nachfolger Aidini Abalas im kirchlichen Leitungsamt 141
4.1 Apôtre Révérend Pefa Aidini Abala Claude 141
4.2 Révérende Amviko Ewada Héléne 144

5. Tochterkirchen und Migrationskirchen von Nzambe-Malamu 149
5.1 Simao Lutumba als Gründer von IFEPAA-Bom-Deus 150
5.2 Entwicklung und Verbreitung von Bom-Deus 154
5.3 Migrationskirche in Deutschland: Gemeinde-Barmherziger-Gott 156
5.3.1 Transnationalität der Gemeinde-Barmherziger-Gott . . . 156
5.3.2 Nsimbo Domingos und Gemeinde-Barmherziger-Gott . . 158
5.4 Tuomas Harri und Bom-Deus (Finnland) 160
5.5 Gottesdienst in der Gemeinde-Barmherziger-Gott (Würzburg) . 163
5.5.2 Gottesdienstgebäude und Gemeindestruktur 165
5.5.3 Performanz des Gottesdienstes: Predigt, Liturgie und Konvivenz 168
5.5.4 Primärkontakt zu Nzambe-Malamu in Würzburg 169

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

6. Identitätskonstruktionen von Nzambe-Malamu 173
6.1 Nzambe-Malamu als kollektives Beziehungsgeflecht 173
6.2 Nzambe-Malamus Identitätskonstruktion im permanenten Wandel 179
6.3 Spaltungen und Ablösungen einzelner Kirchen von Nzambe-Malamu 182

Abbildungen 187

II. Ekklesiologische Fragestellungen

7. Transnationalität, Netzwerk und Bewegung 203
7.1 Transnationalität als Konstruktionsprinzip von Nzambe-Malamu 203
7.2 Der historische Raum, in dem sich Nzambe-Malamu vernetzt . 206
7.3 Netzwerke als Verknüpfungen in transnationalen Räumen . . . 207
7.4 Transnationale Verflechtungen im Sinne von »Beziehungsgeflechten« 211
7.5 Beziehungsgeflechte im Sinne von »Bewegungen« 215

8. New-Order-of-the-Latter-Rain-Movement 219
8.1 New-Order-of-the-Latter-Rain und Healing Revival 219
8.2 Begriff und Selbstverständnis von New-Order-of-the-Latter-Rain 221
8.3 Healing Revival und Evangelical Awakening 223
8.4 Kennzeichen, Theologie und Praxis des NOLR 226
8.5 Weltweites Beziehungsgeflecht aus NOLR und Healing Revival . 227
8.6 Spannungen zwischen NOLR und klassischen Pfingstlern 230
8.7 Reziprozität von Netzwerkbildung und Wachstumsdynamik bei NOLR 232
8.8 NOLR als transkultureller Katalysator der Pfingstbewegung . . 236
8.8.1 NOLR und Healing Revival in religionswissenschaftlicher Perspektive 236
8.8.2 Wechselseitige Beziehungen zwischen Pfingstlern beiderseits des Äquators 237
8.8.3 Bedeutung von NOLR für Pfingst- und Gemeindewachstumsbewegung 240

9. Tommy Lee Osborn und Nzambe-Malamu 243
9.1 Tommy Lee Osborn und Daisy Washburn-Osborn 243

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

9.2 Spezialist für Weltevangelisierung und Thaumaturgie 245
9.3 Theologie der Heilung 247
9.4 Kooperation mit Elim-Missionary-Assemblies 249
9.5 Zusammenhang mit dem Beziehungsgeflecht Nzambe-Malamu . 250
9.6 Tommy L. Osborns missionarische Strategie 252

III. Performanz, Ritual und Heilung

10. Überlegungen zur Performanz des Heilungsrituals 257
10.1 Zur Theorie der Performanz 257
10.2 Mk 16 als biblisch-theologischer Knotenpunkt im Beziehungsgeflecht 265

11. Beobachtungen zum pfingstlichen Heilungsritual 271
11.1 Performativität des Heilungsrituals und Nzambe-Malamu . . . 271
11.2 Ritualtransfer im interkulturellen Kontext 272
11.3 Heilungs-Ritualtransfer in diachroner und in synchroner Perspektive 274
11.3.1 Wunderheilungsritual in drei Sequenzen 274
11.3.2 Rituelle Loslösung – Trennung 276
11.3.3 Liminaler Höhepunkt – Umwandlung 277
11.3.4 Rituelle Wiedereingliederung – Angliederung 282
11.3.5 Performanzen im Beziehungsgeflecht im Vergleich . . . 283
11.4 Erzeugung von Ritualdynamik 285
11.5 Transfer von Heilungsritualen 285
11.5.1 Externe Kontextaspekte des Heilungsrituals 286
11.5.2 Immanente Aspekte und Dimensionen des Heilungsrituals 287
11.5.3 Performative religiöse Handlungen als Stabilisatoren und Transformatoren 289
11.6 Ritualtransfer und Transfer-Ritual 290
11.6.1 Ritualtransfer von der Außenperspektive der Rituale her 290
11.6.2 Transferrituale aus der Innenperspektive der Rituale heraus 291

12. Ambiguität der Pfingstbewegung am Beispiel Nzambe-Malamus: Abschließende Beobachtungen und kritischer Ausblick 293
12.1 Die Ambiguität der Pfingstbewegung am Beispiel Nzambe-Malamus 293
12.2 Embodiment bei Nzambe-Malamu 296

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

12.3 Globalisierung »von unten« bei Nzambe-Malamu 300
12.4 »Empowerment« durch den heiligen Geist? 301

Abbildungsnachweise 309

Literaturverzeichnis 311

Stichwortverzeichnis 339

Namensverzeichnis 345

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Geleitwort

Wer die Pfingstbewegung beschreiben will, denkt gewöhnlich an Massenveranstaltungen in den USA oder in einem der Länder mit großen christlichen Bevölkerungsgruppen in der südlichen Hemisphäre. Nach Deutschland sind die Wellen des Azusa-Street-Revivals in Los Angeles von 1906 nur in gleichsam homöopathischen Dosen gelangt, und die entsprechenden Gemeinden, die sich zum Beispiel im Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) zusammengeschlossen haben, werden von der kirchlichen Öffentlichkeit kaum wahrgenommen. Mehr Aufsehen haben in den vergangenen Jahrzehnten die Aufbrüche der so genannten charismatischen Erneuerung erlangt, die – an der Westküste der Vereinigten Staaten und Kanadas entstanden – spürbare Wirkungen in der katholischen Kirche und über die Bewegung der Geistlichen-Gemeinde-Erneuerung auch in Teilen der Evangelischen Landeskirchen entfalteten. Neopentekostale Einflüsse treten in Deutschland nur in Randbereichen der kirchlichen Öffentlichkeit zutage und entsprechend haben die damit verbundenen Mega-Churches bei uns noch kaum Einzug gehalten.

Ein erheblicher Einfluss pentekostalen Gedankenguts ist jedoch mit einer Gruppe von Personen nach Deutschland gekommen, deren Präsenz oft übersehen wird, und die doch einen immer größeren Anteil an der Bevölkerung bei uns gewinnt. Schätzungen zufolge leben bei uns mehr als 15 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund, das sind 19 Prozent und damit fast ein Fünftel der Bevölkerung. Dazu gehören auch jene evangelikal, charismatisch oder pfingstkirchlich geprägte Christen aus Asien, Afrika und Südamerika, die sich in wachsender Zahl in entsprechenden Gemeinden zusammenschließen. Diese bilden eine Spiritualität aus, die ihre Mitglieder befähigt, mit den Problemen gesellschaftlicher Marginalisierung umzugehen und sie in ein Netzwerk gegenseitiger praktischer Unterstützung einzubinden.

Viele dieser Gemeinden sind mehrsprachig, multi-ethnisch und von einem brennenden Missionseifer geprägt. Obwohl die Zahl ihrer Mitglieder noch relativ überschaubar ist, findet man an einem beliebigen Sonntag in Großstädten wie Düsseldorf oder Frankfurt vermutlich mehr Menschen, die zum Gottes-

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

dienst einer dieser Kirchen gehen, als in die deutschsprachigen volkskirchlichen Gottesdienste. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat seit Jahren ihr Augenmerk auf diese Menschen gelenkt, was zuletzt etwa in der Dokumentation von 2007 mit dem Titel »Gemeinsam Kirche sein. Ökumenische Herausforderungen und Perspektiven für das Zusammenleben von christlichen Gemeinden unterschiedlicher Sprache und Herkunft« zum Ausdruck kam. Die Missionsakademie in Hamburg wie auch die Vereinte Evangelische Mission in Wuppertal haben sich früh der Arbeit mit diesen Gemeinden geöffnet. In Neuendettelsau werden in einer Zusammenarbeit zwischen dem Centrum *Mission EineWelt* und den Landeskirchen von Bayern, Württemberg, Baden und der Pfalz Fortbildungskurse für Leiter internationaler Gemeinden durchgeführt. In Bayern ist Dr. theol. habil. Moritz Fischer seit 2005 für die Organisation und Durchführung dieser als »Mission Süd Nord« (MiSüNo) firmierenden Arbeit verantwortlich.

Als Assistent im Fach Interkulturelle Theologie, Missions- und Religionswissenschaft an der Augustana-Hochschule hat Moritz Fischer seine langjährigen Erfahrungen mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft in einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Forschungsprojekt verdichtet. Er hat hier ansässige Gemeinden immer wieder besucht und begleitet und im Rahmen von Forschungsaufenthalten im Kongo, in Kenia und in den USA insbesondere das mit dem Namen *Nzambe-Malamu* bezeichnete Beziehungsgeflecht untersucht. In der vorliegenden Studie zeigt er neben einer Mikro- auch eine Makroperspektive auf und verdeutlicht, dass die von ihm untersuchte Kirche nur in einer lokal wie zugleich global ausgerichteten Perspektive angemessen wahrgenommen werden kann. Das Beziehungsgeflecht um *Nzambe-Malamu* breitet sich global aus, hat jedoch nur geringe zentrale Machtstrukturen ausgebildet und erscheint so als ein typisch postmodernes Phänomen.

Moritz Fischer hat in einer weit gefassten Studie erstmals wichtige Bausteine eines »glokalen« pentekostalen Beziehungsgeflechts erstellt. Die im Titel der Arbeit mit den Begriffen »Fragilität und Empowerment« erfasste Spannung tritt dabei als ein die Pfingstbewegung kennzeichnendes Element hervor. Was er exemplarisch an *Nzambe-Malamu* aufzeigt, dürfte mutatis mutandis auch für andere, dem pentekostal-charismatisch geprägten Spektrum zugehörende Kirchen zutreffen. Auf einem in der Forschung noch zu wenig bearbeiteten Feld kommt dieser Studie deshalb eine Pionierfunktion zu, die eine Anzahl weiterer Untersuchungen anregen dürfte.

Prof. Dr. Dieter Becker

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Hinführung des Autors

Das Christentum erfährt weltweit seit Jahrzehnten einen kontinuierlichen Zuwachs seiner Mitglieder und eine fortlaufende Ausdehnung seiner Einflusssphäre. Beides führte zur Verlagerung seines Gravitationszentrums in den »global South«. Für diese Entwicklung ist maßgeblich die internationale pfingstlich-charismatische Bewegung verantwortlich. Die Bedeutung der Pfingstkirchen liegt dabei nicht nur in ihrem numerischen und flächenmäßigen Wachstum. Blickt man darüber hinaus auf ihre qualitativen Identitätsmerkmale, fällt ihre hochgradige Fähigkeit auf, sich durch ekklesiogene Mutationen selbst zu vervielfältigen. Sie tun dies durch Abspaltungen, durch die Gründung von Tochterkirchen und durch Fusionen. Diese drei Merkmale stehen im Zusammenhang mit ihrer ausgeprägten Fähigkeit zur Netzwerkbildung und zur Kooperation, die sie mit anderen Kirchen, Gemeinden, christlichen Organisationen und missionarischen Initiativen eingehen.

Die vorliegende Studie konzentriert sich in ihrem induktiven Verfahren auf *eine* dieser unabhängigen Pfingstkirchen mit Herkunft im globalen Süden, die überregional miteinander verflochten und transnational organisiert sind. Sie heißt »Nzambe-Malamu«, wurde im Kongo gegründet, ist im zentralen und südlichen Afrika verbreitet und als »Migrationskirche« in Amerika sowie in Europa vertreten. Die Auswertungen, denen die diesbezüglichen Beobachtungen unterzogen werden, mögen Rückschlüsse auf andere Kirchen zulassen, deren Identität sich auf vergleichbar deutliche Weise durch transnationale Interaktionen konstituiert. Sie bilden ein ganzes Segment der Pfingstbewegung, das sich bisher der Beobachtung entzog und das uns »vor unserer Haustür« begegnet. Indem seine Konturen erkennbar gemacht werden, werden auch die etablierten Kirchen mit *ihrer* Theologie zur konstruktiven Auseinandersetzung herausgefordert. Wir fragen dazu, wie sich Nzambe-Malamu immer wieder neu »zwischen Fragilität und Empowerment« erfindet und hören dazu auf ihre Selbstaussagen. Die transdisziplinäre Perspektive, die wir damit in missionsgeschichtlicher und ekklesiologischer Hinsicht im Rahmen der interkulturellen Theologie einnehmen, konvergiert in der Frage nach der ritualgeschichtlich zu

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

untersuchenden Performanz dieser Kirche. Es ist generell zu hoffen, dass es klassischen sowie pfingstlichen Protestanten in ihren theologischen Diskursen gelingt, sich das Potential, das in der Kritik der anderen steckt, zu erschließen. Von da ausgehend möge uns nicht zuletzt die Beschäftigung mit den transnationalen Pfingstkirchen dazu anreizen, gemeinsam an einer interkulturellen und interkonfessionellen Theologie zu arbeiten, die zeigt, wie wir »in ihm leben, weben und sind«.

Copyright
V&Runipress
siehe: www.vr-unipress.de

Danksagung

Dass diese Beobachtungen zur vorliegenden Untersuchung heranreiften, verdanke ich nicht zuletzt der profunden Förderung meines Habilitationsprojektes durch Prof. Dr. Dieter Becker. Ihm ist es hoch anzurechnen, dass ich im Rahmen meiner Assistentur an seinem Lehrstuhl für Interkulturelle Theologie / Missions- und Religionswissenschaft an der Augustana-Hochschule ein fruchtbares Arbeitsfeld fand. Dazu gehörten auch der Spielraum zur Forschung und das intensive Gespräch, durch das er mir permanent dazu verhalf, meinen Horizont zu erweitern. Der Zweitgutachter, Prof. Dr. Klaus Hock (Rostock), ermutigte mich mit seinem präzisen Urteil, die Schrift für den Druck noch einmal gründlich zu überarbeiten. Prof. Dr. Herwig Wagner las die gesamte Arbeit mit akribischem Auge Korrektur. Neben Frau Petra Götz, die mich technisch sehr unterstützte, bin ich vor allem Frau Andrea Siebert (beide Neuendettelsau) für viele Verbesserungshinweise und Formatierungen zu vorzüglichem Dank verpflichtet.

Frau Ruth Vachek betreute mich seitens des Verlags V&R unipress zusammen mit Anna Barkhoff, Katharina Wöhl und Susanne Franzkeit tatkräftig mit ihrem Lektorat. Für die Aufnahme in die Reihe *Kirche – Konfession – Religion* danke ich herzlich deren Herausgeberkreis, dem Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen mit Dr. Walter Fleischmann-Bisten, Dr. Reinhard Hempelmann, Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff, Prof. Dr. Hans-Martin Barth und Prof. Dr. Andreas Feldtkeller. Dass es zu dieser Studie kam, geht auch auf die Deutsche Forschungsgemeinschaft zurück, die mich mit einem Sachbeihilfestipendium unterstützte. Druckkostenzuschüsse erhielt ich von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, von der Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland und vom Zentralverband für Äußere Mission.

Meine Feldforschungen in Europa, in Afrika und in den USA wurden u. a. durch Pastor Emmanuel Ndoma vom Centrum Mission EineWelt (Neuendettelsau) gefördert, der mich aus eigener Anschauung heraus auf Nzambe-Malamu aufmerksam machte. Als Exilkongolese leitet er eine internationale unabhängige Migrationsgemeinde. Ferner erinnere ich mich gerne an Hinweise, die ich durch

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Rev. Ben Dodzweit, Rev. Dan Larkin, Dr. Tommy L. Osborn, Dr. LaDonna Osborn und Rev. Sidney Flack erhielt.

Die Erträge der hiermit vorgelegten Studie sind denjenigen gewidmet, von denen sie handeln: den Gemeinden und Gläubigen von Nzambe-Malamu, insbesondere FEPACO-Nzambe-Malamu als Mutterkirche mit ihrer Kirchenpräsidentin Rev. Amviko Ewada, Rev. Edi Mbongompasi sowie Ev. Edo Luzayiado und der Tochterkirche IFEPAA-Bom-Deus mit ihrem Kirchenpräsidenten Rev. Simao Lutumba, Rev. Nsimbo Domingos, Rev. Tuomas Harri sowie Herrn Rudi Bench. Beide Kirchen unterstützten mich bei meinen Feldstudien. Sowohl die Kirchenleitungen in Afrika und Europa, als auch Pastoren, Pastorinnen und Gemeindeglieder waren bereit zu Interviews. Sie gaben mir vertrauensvoll entscheidende Informationen und überließen mir dokumentarisches Material. Ferner erteilten sie mir ihr Einverständnis zu ihrer namentlichen Nennung. Mögen sie kritisch mitlesen, mitdenken, Falsches korrigieren und Fehlendes ergänzen.

Neuendettelsau, den 17. Juni 2011 Moritz Fischer

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Abkürzungen und Erläuterungen

Abkürzungen und häufige Kirchennamen

AG	Assemblies of God
BFP	Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden
Bom-Deus	Portugiesisch für »Nzambe-Malamu« (dt.: »Gott ist gut«)
CFAN	Christ For All Nations
CADC	Communauté des Assemblées de Dieu au Congo
DR Kongo	Demokratische Republik Kongo (Hauptstadt Kinshasa)
ECC	Église du Christ au Congo
ECZ	Église Chretienne Zaïre
EJCSK	Église de Jésu-Christ sur Terre par le Prophéte Simon Kimbangu
ELIM	Elim-Missionary-Assemblies / Elim-Missionary-Fellowship
E.P.E.I.D.	Evangelische-Pfingstbruderschaft-Europas-in-Deutschland (e.V.)
FEP-UK	Fraternité Evangélique de Pentecôte en United-Kingdom
FEPA-Brazz	Fraternité Evangélique de Pentecôte en Afrique au Brazzaville (R. Kongo)
FEPACO (-Nzambe-Malamu)	Fraternité Evangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (optionale Ergänzung: Nzambe-Malamu)
FEPACO-Deutschland	Fraternité Evangélique de Pentecôte en Afrique au Congo in Deutschland (e.V.)
FEPA-ZA	Fraternité Evangélique de Pentecôte en Afrique au Zaïre
FGBMFI	Fuel Gospal Buisness Men's Fellowship International
GaSH	Gemeinden anderer Sprache, Kultur, Konfession und Herkunft
GBG	Gemeinde-Barmherziger-Gott, vgl. »Nzambe-Malamu«
GloPent	European Research Network on Global Pentecostalism
IAKP	Interdisziplinärer Arbeitskreis Pfingstbewegung
IFEPAA (-Bom-Deus)	Igreja de Fradernidade Evangélica Pentecostes na África, em Angola (optionale Ergänzung: »Bom-Deus«)
IPA	Independent Pentecostal Assemblies
MECCA	Mission Evangélique de la Croix De Christ au Congo

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

NIDPCM	New International Dictionary for Pentecostal and Charismatic Movements
NOLR	New-Order-of-the-Latter-Rain-Movement
Nzambe-Malamu	Lingala-Sprache, deutsch: »Gott ist gut«. Umgangssprachlicher Eigenname für alle Kirchen, die sich genealogisch selbst auf die Gründung durch Aidini Abala zurückführen, u. a. PEF-CO, FEPA-ZA, E.P.E.I.D., FEPACO, FEPA-Brazz, IFEPAA
R. Kongo	Republik Kongo (Hauptstadt Brazzaville)
PEFA	Pentecostal-Evangelistic-Fellowship-of-Africa
PEF-CO	Pentecostal-Evangelistic-Fellowship-of-Congo
RBTS	Rochester Bible Training Center
SLJ	Seurakunta-Laupias-Jumla
WCD	World Christian Database
ZMiss	Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft

Erläuterungen

Tagebucheinträge, Interviews und Zitate aus Filmmitschnitten werden in den Fußnoten jeweils mit Hinweis auf Zeitpunkt, Ort und Personen ausgewiesen. Quellen und Hilfsmittel, die nicht in Buchform publiziert sind, sind nicht im Literaturverzeichnis aufgenommen, sondern werden in den Fußnoten angegeben. Die verwendeten Abkürzungen für Zeitschriften, Serien und Lexika, die nicht im obigen Abkürzungsverzeichnis aufgeführt sind, richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), zusammengestellt von S. Schwertner, Berlin / New York 1992 (IATG). In den Anmerkungen ist die Literatur beim ersten Verweis mit Volltitel aufgeführt, bei weiteren Zitaten in Kurzform (Nachname, Kurztitel). Eigene Hervorhebungen in Zitaten werden vermerkt mit: »Hervorh. M.F.«. Querverweise im Text sollen das Interesse auf die farbigen Abbildungen richten, die im Innenteil zu dokumentarischen Zwecken eingeheftet und mit Erläuterungen versehen sind.

Bei Zitaten aus Werken, die vor der Rechtschreibreform erschienen sind, wird darauf verzichtet, diese in der originalen »alten Rechtschreibung« wiederzugeben, um den sprachlichen Gesamtduktus der vorliegenden Arbeit nicht unnötig durch eine möglicherweise verwirrende Kombination unterschiedlicher Rechtschreibsysteme zu stören.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

1. Fragestellungen, Forschungsüberblick und Aufbau

»Er ist nicht weit entfernt von einem jeden von uns.
In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.«
(Apg 17: 27 – 28)

1.1 Pfingstlich-charismatisches Christentum zwischen Konstruktion und Dekonstruktion

1.1.1 »Nzambe-Malamu« als Pfingstkirche

Nzambe-Malamu ist der Name einer »Pfingstkirche«. Ihre offizielle Gründung, die in Kinshasa in der Demokratischen Republik Kongo erfolgte, ist auf das Jahr 1967 zu datieren. Ein größerer Teil der ca. eine Million Kirchenmitglieder lebt in der Hauptstadt und in anderen Städten, aber auch auf dem Land ist diese Kirche durch viele Gemeinden in der flächenmäßig drittgrößten Nation Afrikas vertreten. Zudem ist Nzambe-Malamu in mehreren Staaten des zentralen und südlichen Afrikas, in Europa und in Nordamerika durch Tochtergemeinden präsent. Bei der Formulierung »Nzambe-Malamu!« handelt es sich zunächst um eine emphatische Grußformel. Versammlungsleiter richten sie bei der Eröffnung von Ansprachen oder als anfeuernden Zwischenruf an die Teilnehmenden. Neue Besucher von öffentlichen evangelistischen Versammlungen oder Gottesdiensten eignen sich diese Formel an. Diese wurde somit sukzessive für jeden Einzelnen und für die Gemeinschaft, deren Mitglieder sich mittels dieses Grußes als Insider zu erkennen gaben, zum Identitätsmerkmal. »Nzambe-Malamu!« – zunächst das subversive Erkennungszeichen einer der ersten Pfingstkirchen im Kongo, die sich als Minderheit verstand, wurde über die Jahre zum Allgemeingut dieser stetig wachsenden Kirche, von der es heißt, sie sei die derzeit größte in der DR Kongo.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Die mehrdeutige, symbolische Wendung stammt aus der Lingala-Sprache und bedeutet: »Gott ist gut!« Sie mutierte zum umgangssprachlichen Eigennamen für alle Kirchen und Pfingstgemeinden, die sich genealogisch auf die Gründung durch den Apostel Alexandre Aidini Abala zurückführen. Die historisch identifizierbare ursprüngliche Version des Rufes ist englisch und lautet: »God is good!«[1] Er ist nach dem Call- and Response-Schema, das den Erweckungs- und Gospelbewegungen des 19. Jahrhunderts entstammt, mit »All the time!« zu beantworten, auf Lingala mit »Libela na libela!«. Dieser Ruf wurde von Kongolesen in Resonanz auf die ursprünglich westliche Pfingstmission, die auf ihrem Kontinent betrieben wurde, importiert. Die Empfänger transferierten den Ausruf in afrikanische Nationen, nach Europa und Amerika. Die Formulierung Nzambe-Malamu ist nicht nur von Interesse, weil wir es hier mit einem eigenwilligen Kirchennamen zu tun haben. Diese »Produktmarke« steht *mutatis mutandis* für religiöse Mutationsprozesse, die typisch sind für die Pfingstbewegung, der Nzambe-Malamu als *pars pro toto* zuzurechnen ist.

Die Identität dieser Kirche erschließt sich nicht nur aus ihrem »Rufnamen« Nzambe-Malamu, sondern auch aus ihrem zweiten und längeren Namen, der in der »Schriftsprache« wiedergibt, dass diese Kirche einen Anspruch auf ihre offizielle Anerkennung hat: »Fraternité Evangélique de Pentecôte en Afrique au Congo«, abzukürzen durch das Akrostichon »FEPACO«. Diese Bezeichnung wird häufig mit dem performativen Rufnamen kombiniert zu »FEPACO-Nzambe-Malamu«. Der »Schreibname« definiert die Identität dieser Kirche auf differenzierte Weise: Sie bestimmt sich als »Bruderschaft« (»Fraternité«) und legt sich durch das Adjektiv »Evangélique« (»evangelisch«) in ihrer konfessionellen Ausprägung eindeutig fest. Das darauf folgende Attribut »de Pentecôte« (»pfingstlich«) bringt ergänzend zum Ausdruck, dass man sich hier, theologisch betrachtet, dem »pfingstlichen« (pentekostalen) Spektrum zurechnet. Es kommt bei dieser Selbstbenennung weder zur Sprache, ob man sich selbst dabei explizit als Kirche (»Pfingstkirche«) ansieht oder der »Pfingstbewegung« zurechnet. Ekklesiologisch wird das Kirchesein zunächst anscheinend als eine Art »Bund« verstanden, indem man sich als »Bruderschaft« (»Fraternité«) selbst beschreibt. Innerhalb dieser weiß man sich verbunden. Es fragt sich, *mit wem* diese »Bruderschaft« besteht. Wer wird einbezogen, wer wird, umgekehrt, ausgeschlossen? Wie weit ist das Netz derjenigen gespannt, die sich damit verbunden wissen? Wie stark sind die jeweiligen Verbindungen? Sind sie von Wechselseitigkeit geprägt? Gibt es neben den außerafrikanischen nicht doch auch implizit innerafrikanische Wurzeln, auf die die in Afrika ansonsten kaum geläufige Bezeichnung der »Fraternité«, mit der ausdrücklich kein »Geheimbund« gemeint ist, aufbaut? Die

1 Vgl. zu biblischen attributiven Aussagen mit Bezug auf die »Güte« oder »Gnade« Gottes: Dt 4:31; Ps 66:20; Nah 1:7.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

bereits angesprochene Selbstverortung auf den afrikanischen Kontinent (»en Afrique«) wird spezifiziert durch »-CO«, die letzte Silbe des Akrostichons. Diese Abkürzung steht für »Congo«, heute die Demokratische Republik Kongo. Auf ihrem nationalstaatlichen Gebiet und in der Hauptstadt Kinshasa liegt das »Zentrum« von Nzambe-Malamu. Die zusätzlich vorangestellte Bezeichnung »Église« hebt ab auf die offizielle Mitgliedschaft in der »Église du Christ au Congo« (ECC), dem Dachverband protestantischer Kirchen in der DR Congo, die gemäß gesetzlicher Regelung als »evangelische Kirchen« akkreditiert sind. Mit dieser Registrierung durch das Staatsministerium für Religionsangelegenheiten, die Nzambe-Malamu selbst angestrengt hat, wird deutlich, dass man sich *auch* als Kirche versteht.

Der vollständige offizielle Name, mit dem Nzambe-Malamu sich somit authentifiziert, lautet somit »Église de la FEPACO-Nzambe-Malamu«. Nicht nur mit seiner Selbstbezeichnung, sondern von seiner historischen Entwicklung und seinem Selbstverständnis her bringt Nzambe-Malamu auch zum Ausdruck, dass sie sich als »transnational« versteht. Aidini Abala war Migrant, als er 1957 seine entscheidende Initiation in die internationale Pfingstbewegung hinein erlebte. Zehn Jahre lang war er als freier, um des Evangeliums willen permanent *transmigrierender Apostel* in Kooperation mit PEFA unterwegs, um Gemeinden zu gründen. Es gibt immer mehr Gemeindeglieder von Nzambe-Malamu, die im globalen Norden ihre primäre Heimat haben, aber weiterhin über unterschiedliche Verbindungen mit ihren Herkunftsländern und deren Kulturen verknüpft bleiben.[2] Von den im Akrostichon »FEPACO« genannten Merkmalen ist »Fraternité« (Bruderschaft) das an erster Stelle genannte. Es umfasst in gewisser Weise die folgenden Begriffe. Damit verpflichtet man sich grundsätzlich zu einer Identität, die über nationale, kulturelle und Standesgrenzen *offen* ist für alle anderen Menschen (vgl. das dritte Schlagwort im Motto der französischen Revolution: »Liberté, Egalite, *Fraternité*«). Das als nächstes genannte »Evangelisch« steht nicht nur in der Reihenfolge der Begriffe *vor* »pfingstlich«. Darin schlägt sich die theologiegeschichtliche Entwicklung nieder. Es wird ernst genommen, dass »evangelisch« zu sein auch historisch gesehen die primäre Glaubensidentität ist und der Pentekostalismus sich aus dem Protestantismus heraus entwickelte. Diese beiden theologischen Begriffe sind übrigens zwischen eine soziologische (»Fraternité«) und eine geographische Kategorie (»en Afrique au Congo«) geschaltet. Am Ende des Akrostichons wird zunächst der Herkunftskontinent mit »Afrika« definiert und im Anschluss daran ist es die jeweilige »Nation«, welche durch ihre namentliche Nennung als weiteres Identitätsmerkmal kenntlich gemacht wird (»au Congo«).

2 Vgl. Nina Glick-Schiller, From immigrant to transmigrant. Theorizing transnational migration, in: Anthropology quarterly 68 (1995), 48 – 63, hier 48.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Mit dieser kurzen Erläuterung zur Bildung des Kirchennamens »Nzambe-Malamu« berühren wir bereits zwei weitere Fragen: Was sagt es über die Identität einer ganzen Kirche aus, dass sie nach einer Grußformel benannt wird? Welche Geschichte verbindet sich damit? Hat dieser Gruß einen tieferen Sinn, der erkennbar wird, wenn dieses »Nzambe-Malamu« historisch-kritisch dekonstruiert wird? Inwieweit haben sich die Afrikaner diesen – ursprünglich fremden – Gruß wirklich selbst zueigen gemacht, inwieweit wurden sie bei ihrer Wahl fremdbestimmt? Dies sind Fragen, die ich so stellen möchte, um, mit dem Philosophen Jaques Derrida gesprochen, zu einer »Lektüre der Welt« – und Nzambe-Malamus – zu kommen, die »das Ausgegrenzte wieder ans Licht bringt«.

Die beiden Begriffe »Fragilität« und »Empowerment«, die ich hier bemühe, sind zugegebenermaßen gerade in ihrer Kombination eine Hilfskonstruktion. Sie mögen dazu dienen, die Ambivalenz der Deutungen offenzulegen, mit denen wir als Outsider aus unterschiedlichen Richtungen an Nzambe-Malamu als Pfingstkirche herangehen. Bei dem Begriff »Fragilität« handelt es sich auch um keine Selbstbenennung, sondern um einen Reflex auf die Erfahrungen und Verhältnisse, welche diese Kirchen auch ausmachen. »Empowerment« ist hingegen ein Begriff, der in der Theologie der Pfingstbewegung und zur Charakterisierung ihres eigenen Selbstverständnisses gebraucht wird. Dabei geht es mir nicht nur darum, die Pfingstbewegung auf die dialektische Spannung zwischen »Brüchigkeit« und »Bevollmächtigung« hin zu befragen. Jeder dieser beiden Begriffe ist *vom anderen her* auf seine *eigene* Ambivalenz hin zu analysieren und zu dekonstruieren. Nur so entgehen wir der Gefahr, rückfällig zu werden und den Anspruch kritischen Denkens zu unterlaufen zugunsten einer essentialistischen Sicht: Hinter manchem, was an der Pfingstkirche Nzambe-Malamu vermeintlich als deren »Empowerment« verstanden wird, verbergen sich Brüche. Umgekehrt entwickelte sich diese Kirche häufig anscheinend gerade in Zeiten der Krise und inmitten offensichtlich zutage tretender Fragilität besser, als erwartbar. Gemeindeglieder reden davon, wie sie *inmitten* existenzieller Not konkret die Erfahrung hereinbrechender Transzendenz machen und dies als »Bevollmächtigung« deuten.

Wir ertasten hier bereits so etwas wie den Pulsschlag einer Kirche, die aus dem weiten Feld der globalen Pfingstbewegung ausgewählt wurde. Sie ist dort denjenigen Kirchen zuzuordnen, deren *kultureller und zahlenmäßiger Schwerpunkt im globalen Süden liegt und zu deren genuiner Identität es gehört, sich durch transnationale Netzwerke zu konstituieren.* Mit der vorliegenden Abhandlung soll Nzambe-Malamu dabei ebenso kritisch wie vorurteilsfrei »betrachtet« werden. Meine These dabei ist, dass Nzambe-Malamu nicht per se »Kirche« ist – zumindest nicht im Sinne einer seitens der historischen Kirchen vorgegebenen Konzeption. Es gilt nachzuweisen, inwiefern zur »Ekklesiologie«

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

von Nzambe-Malamu maßgeblich ihre transnationalen Beziehungen gehören als konstituierender Bestandteil ihrer kirchlichen Identität. Diese steht im Zusammenhang der personellen, institutionellen, organisatorischen und theologischen Verflechtungen, in welchen sich ihre »Kirchlichkeit«, je nachdem, entfaltet und entwickelt oder von innen her selbst blockiert oder von äußeren Faktoren her begrenzt wird.

Dabei bevorzugt Anderson eine *inklusive Betrachtungsweise* des Phänomens der »Pfingstbewegung«. Mit ihm plädiere ich für eine »weite Definition« dessen, was wir unter »Pentecostalism« verstehen.[3] Das heißt, dass die pfingstlich-charismatischen Bewegungen zusammengefasst und unter die Bezeichnung »Pfingstbewegung« subsummiert werden. Diese wird mit dem Begriff »pfingstlich-charismatisch« differenziert und näher charakterisiert. Die Doppelbezeichnung mit Bindestrich bedeutet, dass beide Strömungen historisch, entwicklungsgeschichtlich und theologisch in ihrer *Zusammengehörigkeit* zu sehen sind, im Einzelfall aber auch voneinander zu *unterscheiden* sind. Der Vorteil dieser Definition besteht darin, dass so der Diskurs über die »globale Kraft«, die dieser Bewegung in sozialer, religiöser und spiritueller Hinsicht unterstellt wird, verdeutlicht werden kann. Währisch-Oblaus Definition gibt den aktuellen Forschungsstand wieder:

> »*Pentecostal* denotes the historically older, established denominational church structures which use the theological teaching about the baptism in the Holy Spirit with initial evidence of speaking in tongues as an important identity marker; *charismatic* denotes the historically newer movements which stress non-denominationalism, the gifts of the Holy Spirit, prosperity teaching and spiritual warfare.«[4]

Zur Grobgliederung der vorliegenden Veröffentlichung: Das erste Kapitel führt in die gesamte Studie ein. Mit dem zwölften und letzten wird vorsichtig versucht, Rückschlüsse auf die internationale Pfingstbewegung als Ganzes zu ziehen. Die dazwischen angeordneten zehn Abschnitte sind jeweils einem der drei Hauptteile zugeordnet. Im ersten Teil geht es um historische und missionsgeschichtlich ausgerichtete Fragestellungen, im zweiten um die Klärung ekklesiologischer Probleme und im dritten um die Beurteilung von Nzambe-Malamu aus ritualwissenschaftlicher Perspektive. Diese Hauptteile werden jeweils durch Theoriekapitel eingeleitet. Im weiteren Fortgang des vorliegenden Kapitels fragen wir nach der generellen Bedeutung des pfingstlich-charismatischen Christentums im Blick auf Nzambe-Malamu (1.1.2 bis 1.1.5). Es folgt ein Forschungsüberblick (1.2), um schließlich methodische Fragen zu diskutieren (1.3).

3 Vgl. Allan Anderson, An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity, Cambridge 2004, 14.

4 Claudia Währisch-Oblau, The Missionary Self-Perception of Pentecostal / Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel, Leiden 2009, 46.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

1.1.2 Zur Dynamik der weltweiten pfingstlich-charismatischen Bewegung

In den letzten Jahren machen zunehmend diejenigen Kirchen der Weltchristenheit, die primär auf der südlichen Hemisphäre beheimatet sind, auf sich aufmerksam. Dieser Befund gilt sowohl in statistischer, als auch in theologischer Hinsicht.[5] Seine Ergebnisse sind für das interne Selbstverständnis »des Christentums« von hoher Virulenz. Die meisten der historischen, ursprünglich aus der nördlichen Hemisphäre stammenden und im klassischen Missionszeitalter an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in den Süden »ausgepflanzten« Kirchen sind seit längerem prinzipiell »selbstständig«, was ihre Organisation, ihren Unterhalt und ihre Theologie betrifft. Weltweit gesehen liegen Schwerpunkte des konfessionellen Christentums, beispielsweise der anglikanischen, der katholischen oder der lutherischen Konfession, nicht mehr nur in Ländern wie Großbritannien, Italien oder Deutschland, sondern auch in den jeweiligen nationalen Kirchen von Nigeria, Brasilien oder Äthiopien.

Abgesehen von diesen Entwicklungen gilt allerdings, die pfingstlich-charismatische Bewegung als den derzeit mit Abstand am schnellsten wachsenden Zweig der Weltchristenheit ernst zu nehmen. Zu ihren Merkmalen zählen eine schier unüberschaubare Vielfalt und vibrierende Fluidität. Allmählich kommt diese Entwicklung auch in den Blick derjenigen offiziellen Weltökumene, die bislang von den historischen Kirchen bestimmt wird. In den diesbezüglichen Veröffentlichungen werden Statistiken zitiert, welche von der beeindruckenden Dimension zeugen.[6] Die Statistiken berichten davon, dass »die Pfingstbewegung«[7] mit ihren über 500 Millionen Gläubigen einen großen Teil der Welt-

5 Vgl. Philip Jenkins, The Next Christendom. The Coming of Global Christianity, New York 2002; vgl. die deutsche Ausgabe: ders., Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Gießen 2006.

6 Vgl. dazu David B. Barrett / George T. Kurian / Todd M. Johnson, World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World, New York 2001. Trotz regelmäßiger Aktualisierungen dieser Statistiken durch David B. Barrett und Todd M. Johnson im International Bulletin of Missionary Research ist dieses Zahlenwerk nur unter Vorbehalt zu rezipieren, da nicht immer nachvollziehbar ist, wie die einzelnen Werte ermittelt werden. Es gibt den bis dato besten Überblick zur Verbreitung der Weltchristenheit und der Fragen, die die pfingstlich-charismatischen Bewegung anbelangen.

7 Bei dem Versuch, »Pentecostalism« mit dem Anglizismus »Pentekostalismus« direkt zu übersetzen, ergibt sich eine – sprachlich gesehen – unschöne Wortschöpfung, die im Deutschen häufig mit abschätziger Konnotation gebraucht wird. In meiner Diktion verwende ich die Bezeichnung *Pentekostalismus* nur selten. Diese Entscheidung ist nicht einfach, da der umfassende Begriff »Pentecostalism« – sachlich gesehen – aus dem Englischen kaum wörtlich und direkt ins Deutsche zu übersetzen ist. So bleiben in erster Linie die Formulierungen Pfingst-*Bewegung* oder *Pfingstkirchen*. Das Problem bei beiden Übersetzungsvarianten ist, dass sie insofern unpräzise sind, als dass sie jeweils auf bestimmte Bedeutungszusammenhänge verweisen. »Pfingstbewegung« nimmt eher Bezug auf den fluiden Charakter der Pfingstler, die auf ihrer Unabhängigkeit gegenüber anderen institutionellen Versionen des

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

christenheit repräsentiere. Hielte dieses Wachstum ungebremst an, würde sie möglicherweise bald die katholische Kirche überflügeln.[8] Wenn man gewissen Interpretationen folgt, mit welchen die empirischen Statistiken ausgewertet werden, dann ist innerhalb der letzten dreißig Jahre die Anzahl der »Pfingstler« um etwa 700 % geradezu exponential gewachsen. Sie repräsentieren damit etwa ein Viertel der Weltbevölkerung und zwei Drittel aller Protestanten.[9] Allan Anderson rät zu einer kritisch und wohlwollenden Beurteilung derartiger Statistiken, die sich substanziell meist den Studien von Barrett und Johnson anschließen.[10] Dennoch wird mit Recht, wie ich meine, kritisch gefragt, inwieweit diese Daten empirisch belegt sind und ob sie dementsprechend interpretiert würden.

Drei dieser Rückfragen möchte ich mich anschließen: (1) Katholiken und Protestanten, die den »Charismatischen Bewegungen« im Rahmen der jeweiligen Kirche zugehören, werden gelegentlich *doppelt* gezählt, indem sie nicht nur ihrer eigenen Konfession zugeordnet werden, sondern *auch* in die Rubrik der »pfingstlich-charismatischen« Christen, die wie als eine eigene Konfession geführt wird, eingerechnet werden. (2) Außerdem führt die statistisch kaum greifbare *Fluktuation*, die es beim Wechsel von Mitgliedern einer Pfingstgemeinde zu einer anderen gibt, dazu, dass es in den Statistiken zu Mehrfachzählungen kommt. Wir erkennen daran, dass es häufig zur jeweiligen Glaubensidentität gehört, unterwegs zu sein. Das gilt sowohl auf die persönliche Verortung zu einer christlichen Kirche und Konfession als auch für das hohe Maß an räumlicher *Mobilität*, welche viele Menschen in Zeiten der Migration auf sich nehmen. Besonders die pfingstlich-charismatischen Kirchen scheinen mit dem Zuwachs, den sie durch Migranten verzeichnen, zu wachsen. Unbestreitbar ist, dass sie damit in ihrem Selbstverständnis häufig einer transnationalen Prägung unterliegen. Offen muss aber bleiben, inwieweit sich dieser Befund in

Christentums beharren. »Pfingst-Bewegung« wird von Pfingstlern auch als Selbstbezeichnung verwendet und beschreibt mit dem seit dem Azuza-Street-Revival 1906 ein religionssoziologisches Charakteristikum, das viele Gemeinden auszeichnet. Der deutsche Pfingsttheologe Paul Schmidgall macht sich als Insider diese Erkenntnisse bewusst zueigen. Er tut das u. a. in: ders., Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung 1907 – 2007, Nordhausen 2007, 66 ff im dortigen Kapitel »Soziologische Hintergründe«. »Pfingstkirche« will betonen, dass Pfingstler erstens darum wissen, das sie aus den historischen Kirchen hervorgingen und von dort her gewisse historisch vererbte Identitätsmerkmale mitnahmen. Zweitens wollen sie mit ihren »Kirchen« durchaus in ekklesiologischer Hinsicht von den etablierten Kirchen ernst genommen werden.

8 Vgl. Anderson, An Introduction to Pentecostalism, 1 und 11.

9 Vgl. Allan Anderson / Michael Bergunder / André Droogers / Cornelis van der Laan, Introduction, in: dies. (eds.), Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods, Berkley / Los Angeles / London 2010, 1 – 9, hier 2.

10 Vgl. David B. Barrett / Todd M. Johnson, Art. Global Statistics, in: Stanley M. Burgess (ed.), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids 2003, 284 – 302.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

belastbaren Zahlen niederschlägt und es sich hier eher um Schätzungen handelt. (3) Ein drittes Problem besteht darin, dass sich viele dieser Kirchen von daher einer objektiven Bewertung entziehen, dass sie es mit keinen kirchlichen Strukturen im klassischen Sinn zu tun haben, sondern mit *fluiden ekklesiologischen »Identitäten«*. Was sich aus unterschiedlichen Gründen ändern kann sind beispielsweise: (a) die Namen einzelner unabhängiger Gemeinden; (b) Gemeinden können auch mehr oder weniger geschlossen aus einem kirchlichen Verband austreten, in einen anderen eintreten oder, was öfter geschieht, einen eigenen solchen Verband gründen; (c) ein wichtiger Faktor bei diesen ekklesiogenen Bewegungen ist die Rolle, die die Pastoren und Gemeindeleiter spielen. Viele von ihnen scheinen insofern frei zu agieren, indem sie von einer Kirche zur anderen wechseln oder als »Missionare« eigene, ganz neue Gemeinden gründen. Natürlich ziehen sie dann auch einen gewissen Anteil an Mitgliedern ihrer bisherigen Gemeinde mit und werben, mehr oder weniger offensiv, Gläubige von konkurrierenden Gemeinden ab.

Keine Statistik kann es leisten, derartigen Prozessen auf der Spur zu bleiben. Zudem müssten Kriterien geschaffen werden, was hier eigentlich wie erfasst, kategorisiert und in statistische Aussagen gegossen werden soll. Mit diesen drei kritischen Einwänden sollen die beeindruckenden Statistiken und die Entwicklung, auf die damit hingewiesen wird, aber nicht grundsätzlich in Abrede gestellt werden. Die drei Hinweise sind als Problemanzeige zu verstehen in dem Sinne, dass wir uns vor Pauschalisierungen hüten müssen auf einem Feld, das in hohem Maß nach Differenzierung verlangt. Bestünde nicht ansonsten die Gefahr, dass hier an einem »Mythos Pfingstbewegung« gearbeitet wird? Trotz ihrer nur relativen Belastbarkeit und ihrer begrenzten Aussagekraft bleiben diese Statistiken eine wichtige Arbeitsgrundlage. Als vielleicht äußerlich glänzende, *quantitative* Prognosen sollen uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass viele dieser Kirchen, metaphorisch gesprochen, innere Risse und Brüche erkennen lassen. Diese lassen sich zurückführen auf Spannungen, welche Pfingstkirchen unter manchen widrigen soziopolitischen Kontexten, in denen sie entstehen, auszuhalten haben: Diese »Zerrissenheit« gehört zu denjenigen Merkmalen der pfingstlich-charismatischen Bewegung, die wir nur mit Hilfe von *qualitativen* Analysen verstehen werden. Ihre Fragilität ist unter anderem ersichtlich in den häufigen Kirchenspaltungen, in den internen Machtkämpfen, die es in Kirchenleitungen zu beobachten gibt und in der hohen, durch unterschiedliche Motive veranlassten Fluktuation ihrer Mitglieder. All dies sind Identitätsmerkmale, die sich einer quantitativ-statistischen Analyse nahezu entziehen. Meines Erachtens führt an einer komplementären Betrachtungsweise des Phänomens, bei der beide Analysemethoden, die quantitative und die qualitative, zu gegenseitiger Ergänzung gebracht werden, kein Weg vorbei. Ansonsten würden wichtige Details übersehen und das Ergebnis ein Zerrbild der pfingstlich-cha-

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

rismatischen Bewegung, das aus bruchstückhaften Erkenntnissen zusammengesetzt wäre – offen für willkürliche Interpretationen.

Ihr zunehmender Einfluss liegt demnach nicht nur in ihrer schnellen numerischen Zunahme, die sie auch gegenüber anderen Religionen auszeichnet. Es ist die Theologie der Pfingstler, die uns herausfordert, ihre Kirchen im Weltmaßstab ernster zu nehmen als bisher. Da die Pfingsttheologie zudem zunehmend durch wissenschaftlich differenzierte und versierte Veröffentlichungen auftritt, ist sie auch als eine der postmodernen Ausprägungen der »protestantischen« Theologie wahrzunehmen.[11] Ihre Themen wie »Kirche in der Vollmacht des Heiligen Geistes«, »Präsentische Eschatologie« oder »Heilung und Befreiung von der Macht des Bösen« haben ihre eigene Brisanz.[12] Sie fordern zunehmend die Großkirchen – nicht zuletzt in Deutschland – heraus.[13] Pfingstler tragen nicht unwesentlich zur Charismatisierung der historischen Kirchen bei.[14]

1.1.3 Historische Kirchen und die pfingstlich-charismatische Bewegung

Sie stammen aus der südlichen Hemisphäre, sind überregional verbreitet und transnational organisiert und haben eine plurizentrische Identität. Global gesehen haben wir es hier mit dem »tertiaterranen Typ des Christlichen«[15] und seiner religiösen Verflochtenheit in einer sich ständig globalisierenden Welt zu tun. Migrationskirchen lassen sich nicht an nur einem oder zwei konkreten Orten lokalisieren. Sie beschreiben ihre *transnationale Identität* häufig selbst mit Adjektiven wie »international« oder »weltweit«. Wer hier als Outsider eine statische Perspektive einnimmt, die säuberlich zwischen dem Norden und dem Süden der Welt unterscheiden zu können meint, wird durch diese permanenten Prozesse möglicherweise mehr verwirrt, als dass er etwas versteht. Ein Ausweg besteht in einer weltweiten Bestandsaufnahme des Phänomens. Die Frage nach dem, was wir als Christen unter kultureller, konfessioneller und sozialer *Identität* verstehen, stellt sich hiermit ganz neu. Meine Arbeitshypothese von »kul-

11 Vgl. Amos Yong, The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology, Grand Rapids 2005.

12 Vgl. Stanley M. Burgess (ed.), Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity, New York / London 2006. In diesem nach Stichworten gegliederten Nachschlagewerk werden Einzelfragen zu Geschichte und Theologie der weltweiten Pfingstbewegung behandelt.

13 Vgl. Ludwig David Eisenlöffel, Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945 – 1985, Göttingen 2006; Paul Schmidgall, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung 1907 – 2007, Nordhausen 2007.

14 Vgl. Peter Zimmerling, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch, Göttingen ^{2}2002.

15 Dieter Becker, Den weltweiten Horizont entdecken. Das Fach Interkulturelle Theologie / Missions- und Religionswissenschaft, in: Nachrichten 62 (11 / 2007), 356 – 358, hier 356.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

turellen Identitäten« ist, dass es sich dabei um »instabile Identifikationspunkte oder Nahtstellen handelt, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden«.[16] Die pfingstlich-charismatischen Gemeinden sind damit, ausgehend von ihrem Selbstverständnis, dem wachsenden Segment der Christenheit zuzurechnen, das »nicht säkularisiert, modern, kompromissbereit, sondern radikal, konservativ und charismatisch«[17] ist. Damit favorisiere ich eine Perspektive, die

> »die Christentumsgeschichte als Teil der allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte in verschiedenen Regionen und Gesellschaften der Welt rekonstruiert«[18].

Zu der hiermit übernommenen Aufgabe veranlassen zunächst allgemeine Erkenntnisse: (1) Im Weltmaßstab hat sich der zahlenmäßige Schwerpunkt der Christenheit eindeutig von Nord nach Süd verschoben. (2) Wir können nicht mehr von *dem* Christentum sprechen, sondern müssen in der multiplen Kategorie von *den* »Christentümern« bzw. der in sich diversifizierten *Christenheit* denken. (3) Eine Theologie mit einem für alle Christen geltenden Anspruch seitens des christlichen Nordens bzw. Westens kann es nicht mehr geben, *ohne* im Angesicht, im Miteinander und in der gegenseitigen Ergänzung mit dem christlichen Süden und Osten der Welt, d. h. im Sinne einer geistigen Globalisierung zu denken. (4) Die lokalen Versionen des Christlichen sind nur im Hinblick auf globale Entwicklungen zu verstehen. (5) Die mit der Säkularisierung des Westens einhergehenden Verwerfungen lassen sich nur bewältigen, wenn das Ablassen vom hegemonial-kolonialen Anspruch ergänzt wird von der ernsthaften Prüfung der Antworten, die die Theologien und ekklesialen Prozesse des Südens selbst geben. (6) Diese tragen dazu bei, dass wir im Westen die missionarische Dimension von Kirche als glaubens- und risikobereiter Zeugengemeinschaft neu in den Blick bekommen.

Wer die Pfingstbewegung erforscht, hat es mit einer Ausprägung von Kirche zu tun, die gut 100 Jahre alt und, kirchengeschichtlich betrachtet, jung ist. Sie verfügt im Vergleich mit den etablierten Kirchen über keine vergleichbare Po-

16 Stuart Hall, Kulturelle Identität und Diaspora, in: ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2 (hg. und übers. von Ulrich Mehlem), Hamburg 1994, 26 – 43, hier 30.

17 Vgl. Dieter Becker, a. a. O., 356 mit Verweis auf Jenkins, The Next Christendom, 4 f. Mit Becker gilt es das, was Jenkins noch mit »Tricontinental world« bezeichnete, weiterzudenken im Hinblick auf die wechselseitigen, stets transformativen Prozesse *zwischen* einer sog. »ersten«, »zweiten« und »dritten« Welt. Die Rede von den »drei Welten« und die dahinter stehende Konzeption werden seitens kritischer Globalisierungstheoretiker längst infrage gestellt.

18 Dieter Becker, a. a. O., 357 mit Hinweis auf Andrew Walls, The Missionary Movement in Christian History. Studies in Transmission of Faith, Maryknoll / NY 1996, 144 ff und Carl Hallencreutz, Third World Church History – An Integral Part of Third World Education, in: Studia Theologica 47 (1993), 29 – 47.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

tenz, was das Traditionsbewusstsein betrifft. Zu bedenken ist, dass sie in ihrer konkreten Erscheinungsform in Deutschland im Jahre 1909, also kaum drei Jahre nach ihren Anfängen im hiesigen kirchlich-evangelikalen Kontext, mit der *Berliner Erklärung* schlichtweg als Sekte gebrandmarkt und verboten wurde. Ihre Anerkennung in der Öffentlichkeit und ihre Verbindungen zu politischen und staatlichen Institutionen sind von daher in Deutschland, aber auch in weiten Teilen Europas, nur schwach ausgeprägt.[19] Zwischenzeitlich kommt diese Form christlicher Identität in letzter Zeit im Zusammenhang der Debatte um »Migration und Integration« zunehmend in den Focus.[20] In der westlichen Öffentlichkeit und seitens der Kirchen werden diese Einwanderer aus Afrika, Lateinamerika und Asien, von denen bis zu 60 % ein dezidiert christliches Bekenntnis haben, zu wenig mit dieser religiösen Identität, die sie mitbringen, ernst genommen. Viele davon praktizieren ihren Glauben in einer Kirche, die »konfessionell« dem pfingstlich-charismatischen Spektrum zuzurechnen ist. Es scheint, dass die sozialen, politischen und ökonomischen prekären Verhältnisse, aus denen diese Asylbewerber und »Illegalen« kommen und in denen sie teils auch im globalen Norden zurechtkommen müssen, häufig auch ihre kirchliche und konfessionelle Identität bedingen, wenn nicht sogar hervorbringen. Wer sein »Heil in der Flucht« suchte, trägt häufig Erfahrungen hinter sich, aufgrund deren er sich in »das Heil flüchtet« und ein Christsein praktiziert, das erfahrungsbezogen ist und schnelle Antworten bei der Suche nach garantierter Erlösung bietet. Im christlichen Europa kommt es nur sehr zögerlich zu einer Akzeptanz dieser religösen Vorstellungen, für viele fremd und sektiererisch anmuten. Häufig praktizieren sie ihren Glauben hier unter fragilen Umständen und in Provisorien, was die Gemeinderäume, die kirchliche Organisation und das Leitungspersonal betrifft. Ausnahmen von Gemeinden, die über eine weiter entwickelte Infrastruktur verfügen, bestätigen die Regel. Ihre Kirchen und »Gemeinden anderer Sprache, Kultur, Konfession und Herkunft« (GaSH), deren Zahl für Deutschland einen Wert von 1000 erreicht haben dürfte, führen ein

19 Vgl. Churches' Commission for Migrants in Europe & Nova Research Center: Mapping Migration. Mapping Churches' Responses – Europe Study, Brussels 2008.

20 Vgl. zur Frage der religiösen Beheimatung von Migranten mit frei- oder pfingstkirchlichem Hintergrund: epd-Dokumentation Nr. 14/15 vom 3. April 2007: Migrantengemeinden; epd-Dokumentation Nr. 7/2007: Pfingstkirchen, charismatische Bewegung und AcK-Kirchen im Gespräch: Was verbindet uns, was trennt uns?; Kirchenamt der EKD & Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der AcK in Deutschland (Hg.), »… und der Fremdling, der in deinen Toren ist.« Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht. Gemeinsame Texte 12, Bonn/Frankfurt a.M./Hannover 1997; Kirchenamt der EKD (Hg.), Zusammenleben gestalten – Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion, EKD-Texte 76, Hannover 2002.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

Nischendasein.[21] Zu ihrer Kategorisierung durch westliche Outsider etablierte sich die Bezeichnung »Migrationskirchen«.[22] Hier ist Positionsbestimmung vonnöten, die es andauernd aufs Neue, entsprechend der sich weiter differenzierenden Wahrnehmung des Phänomens, auszulotend gilt.

1.1.4 Typologie der pfingstlich-charismatischen Bewegung und Nzambe-Malamu

Wie hier bereits bemerkt, verlangen die Statistiken zur pfingstlich-charismatischen Bewegung mit ihren Zahlenwerten, Prognosen und Statistiken nach einer möglichst präzisen Auswertung. Dies nicht nur, um sich in dem »Dschungel« der Zahlen und ihrer vermeintlichen Faktizität zu orientieren, sondern um sie fruchtbar zu machen und sie hinsichtlich der konkret existierenden Kirchen, über die sie letztlich etwas aussagen sollen, zu interpretieren. Wir übernehmen im Folgenden eine Einteilung der pfingstlich-charismatischen Bewegung in drei Segmente. So eine Klassifizierung steht immer in der Gefahr, reduktionistisch zu sein. Sie ist hier wohlgemerkt als Verstehenshilfe gedacht, die nur Sinn macht, wenn sie auf konkrete Phänomene angewandt und spezifiziert wird.[23] Typologisierungen wie die folgende sollen nicht zu einem pauschalisierenden Urteil verführen, sondern dazu helfen, in ein unübersichtliches Feld, das im Verlauf eines vielstimmigen Diskurses von Meinungen »überwuchert« ist, gezielte Schneisen zu schlagen, und zwar so, dass sich die *Eigenstruktur* des Terrains, die sich für den Beobachter abzeichnet, erkennen lässt, so dass er im gegebenen Fall anderen nicht Ortskundigen Hinweise darüber geben kann, wo sich hier Zugänge befinden und worin die für dieses Revier typischen und zu beachtenden Merkmale bestehen. Ich plädiere also dafür Typologisierungen, die gewisse Vorgaben machen, ansonsten aber interpretationsoffen und durchlässig bleiben. Im Gefolge von Walter J. Hollenweger erkennt Anderson drei Formen pfingstlich-charismatischer Identität.[24] Im Prinzip übernehme ich seine Kategorisierung. Die dritte Gruppe, in die Nzambe-Malamu einzuordnen ist, teilt sich in drei Untergruppen:

21 Bianca Dümling, Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration, Frankfurt a.M. 2011, 50 f.

22 Vgl. die Definition für »Migrationskirchen« von Währisch-Oblau, The Missionary Self-Perception, 33 – 36.

23 Vgl. Anderson, An Introduction to Pentecostalism, 12 f in Anknüpfung an Walter J. Hollenweger, Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide, Peabody 1997, 1.

24 Vgl. Anderson, An Introduction to Pentecostalism, 13.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

1. Die *klassischen Pfingstler*, die mit der Azuza Street-Revival / Los Angeles ihren Beginn im Jahre 1906 nahmen. Man bezeichnet sie auch als die »first wave« der Pfingstbewegung.
2. Die *Charismatische Erneuerungsbewegung*, die in Teilen der klassischen etablierten Kirchen präsent ist und, wenn auch nur selten explizit so genannt, die »second wave« darstellt. Sie ist als extreme und nicht unumstrittene Ausprägung des Protestantismus, als dessen »janusköpfige Sonderbildung«, anzusehen. Im theologischen Rahmen der historischen evangelischen Kirchen findet sie gerade noch Platz. Denn sie steht in mancherlei Hinsicht den Pfingstlern theologisch und praktisch so nahe, dass weniger Trennendes als Verbindendes zwischen den beiden steht.[25] Die dynamische Produktivität dieser Charismatischen Bewegung mit ihrem transkonfessionellen Wirken führte dazu, dass die Betonung, die dort auf *Glaubenserfahrung* und *Praxis* der biblisch tradierten *Charismen* liegt, in anderen Kirchen und Bewegungen Anklang fand. Teile der Evangelikalen ließen sich so stark beeinflussen, dass sie Elemente »pfingstlicher Theologie« sukzessive rezipierten, zunächst im globalen Norden und dann im globalen Süden.[26] Aus diesen Kontakten, die sich auch auf die AICs erstreckten, entwickelte sich eine weitere Bewegung, die sich bald in neuen kirchlichen Formen, den so genannten Neopfingstlern oder Neocharismatikern verfestigte, die nun im Zusammenhang der dritten Gruppe vorgestellt werden, bei der es m. E. ratsam ist, zusätzlich drei Untergruppen zu unterscheiden.
3. Anderson nennt als Drittes die *»pfingstlichen* Kirchen und die den Pfingstlern ähnlichen *unabhängigen Kirchen«*, die vor allem in der südlichen Hemisphäre anzutreffen seien.[27] Zugegebenermaßen geht er hier etwas generalisierend vor, denn wir haben es hier mit einem sehr breiten Segment innerhalb des Gesamtspektrums der pfingstlich-charismatischen Bewegung zu tun. Es gilt hier diverse Kirchen und Bewegungen nicht nur terminologisch, sondern auch in historischer Sicht zu unterscheiden. Ausdrücklich warnt Anderson selbst davor, bei der Bestimmung dieser dritten Gruppe reduktionistisch vorzugehen. Wenn wir dazu raten, hier drei Bewegungen zu unterscheiden, dann auch, um Nzambe-Malamu

25 Vgl. die Übersicht und Erklärung von Walter J. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen, Göttingen 1997, 13 – 19, hier 14.

26 Die Charismatische Bewegung selbst und die Neopfingstler standen seit Mitte der 1940er Jahre unter dem Einfluss der international wirkenden *Healing Revival* und der *Evangelical Awakening*. Deren Erfolg rührt auch daher, dass sie von vielen der klassischen Evangelikalen und auch von Teilen der klassischen Pfingstler enthusiastisch willkommen geheißen wurden.

27 Vgl. Anderson, An Introduction to Pentecostalism, 13.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

besser zu kategorisieren. Diese Untergruppen in chronologischer Reihenfolge, was ihr Alter betrifft:

3.a. Zunächst sind hier, verallgemeinernd gesprochen, die »AICs« zu nennen. Dieses Akrostichon lässt sich auf dreierlei Weisen deuten, nämlich als *African Independent Churches*, als *African Initiated Churches* und als *African Inaugurated Churches.* Prinzipiell beziehen sich diese Bezeichnungen um ein und dasselbe Phänomen. Gemeint sind Kirchen, zu denen etwa die »Spirit-Churches« oder die »Prophet-Healing-Churches« zählen. Sie stimmen bei ihrem Verständnis vom »heiligen Geist« auch mit der Theologie und dem Selbstverständnis der klassischen Pfingstler in Manchem überein. Die AICs machten spätestens in den 1920er Jahren vor allem in Afrika als Bewegung von sich reden. Sie waren in kirchlicher und politischer Hinsicht einflussreich und prägen die Identität des dortigen Christentums bis heute. Ihre historischen Anfänge gehen bis in die Zeit um 1900 zurück.

3.b. Anderson bezeichnet diese dritte Hauptgruppe (3.) mit dem Oberbegriff »*Pentecostal* or ›Pentecostal-like‹ *independent churches*«.[28] In meinem Zitat schreibe ich diese drei Begriffe »Pentecostal independent church« bewusst kursiv, da damit bereits der Untertyp 3.b markiert wird, dem Nzambe-Malamu zuzurechnen ist und welcher dem Typ 3 inklusiv ist. Mit Hilfe der typologischen Kategorisierung, die Anderson uns hier an die Hand gibt, können wir somit das, was Nzambe-Malamu ausmacht, präzise analytisch erfassen.[29] Wir haben es bei ihr nämlich mit »*unabhängigen Pfingstkirchen mit Herkunftsidentität aus dem globalen Süden und transnationaler Verbreitung*« zu tun. Was das im Einzelnen bedeutet, kann hier nur angedeutet werden und möge aus dem Gesamtzusammenhang der Arbeit und ihren Detailanalysen hervorgehen. David B. Barrett und Todd M. Johnson differenzieren in ihrem ausführlichen Lexikonbeitrag »Global Statistics«, bei der von ihnen so genannten Gruppe der »Third Wave: Neocharismatic Renewal«, die dem dritten Typus Andersons, den »Pentecostal or ›Pentecostal-like‹ independent churches in the Majority World« entsprechen dürfte, zwischen über vierzig Untertypen und Zweige. Wir können hier nicht im Einzelnen auf diese Kategorisierung eingehen, müssen aber zugeben, dass sich Nzambe-Malamu hier trotz des hohen Grades an Differenzierungsmöglichkeiten, die durch Barrett / Johnson zur Verfügung gestellt werden, nur bedingt einordnen lässt und zwar in die Gruppe der »Non-White indigenous Neocharismatics«.[30] Bemerkenswert ist im Blick

28 Vgl. Anderson, An Introduction to Pentecostalism, 13.
29 Vgl. Anderson, An Introduction to Pentecostalism, 13 (Hervorh. M.F.).
30 Vgl. David B. Barrett / Todd M. Johnson, Art. Global Statistics in: New International Dictionary, 286 f und 296.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

auf die grobe Klassifizierung in diese drei Gruppen, die ich mit Anderson und mit Barrett/Johnson favorisiere, dass sich im Fall von Nzambe-Malamu einige der *Identity marker* erkennen lassen, die für andere Typen Priorität besitzen und immerhin so wichtig sind, dass sie für Nzambe-Malamu als Merkmale von sekundärer Qualität anzusehen sind und nicht übersehen werden dürfen. Folgende *sekundäre* Eigenschaften lassen sich für Nzambe-Malamu identifizieren, die bei den anderen beiden Pfingstkirchenhaupttypen (1., 2.) sowie den beiden Untertypen von Nummer Drei (3.a, 3.c) primäre Bedeutung haben. Zu 3.a: Nzambe-Malamu betont mit ihrer Selbstbenennung, dass ihr Ursprung in Afrika liege und dass sie vom Inhaber eines biblisch überlieferten Amtes (»Apostel«) gegründet worden sei, der in seiner Heimat berufen worden ist. Zu 1.: Der Geistestaufe und der Glossolalie werden hohe Bedeutungen zugemessen. Zu 2.: Die Praxis der Charismen ist zumindest im Vergleich mit anderen Pfingstkirchen als intensiviert anzusehen – besonders was die Gaben der Heilung, der Prophetie und der Mission betrifft. Zu 3.c: Auch zur letzten und jüngsten Untergruppe der *»pfingstlichen* Kirchen und den Pfingstlern ähnlichen *unabhängigen Kirchen«* (Anderson) gibt es eine Schnittstelle. Die Neopfingstler mit ihrer Predigt des »Prosperity-Gospel« und der Etablierung der »Mega-Churches« sind inzwischen eine Konkurrenz für Nzambe-Malamu, da man um ein und dieselbe Klientel wirbt. Die Neopfingstler beeinflussen m. E. vor allem Theologie und Selbstverständnis der jüngeren Pastorengeneration der transnationalen Pfingstkirchen wie Nzambe-Malamu. Diese neigen, u. a. infolge mangelnder theologischer Qualifikation und fehlenden historischen Bewusstseins, was die eigenen historischen und theologischen Wurzeln betrifft, dazu, die Predigt des Wohlstandsevangeliums nachzuahmen.

3.c. Zu dieser dritten Gruppe der »Unabhängigen« gehören, wie im vorherigen Abschnitt erwähnt, auch die *Neopfingstlichen* oder *Neocharismatischen Kirchen*, auch »Third Wave« genannt. Sie entwickelten sich historische u. a. im Zusammenhang der missionarisch-evangelistischen Aktivitäten der »charismatischen Erneuerung«, bei ihnen wird das so genannte »Prosperity-Gospel« gepredigt und sie zeichnen sich aus durch »Mega-Churches«.

Wenn wir Nzambe-Malamu u. a. im Zusammenhang von Identitätsmerkmalen der pfingstkirchlichen Gruppen 3.a, 1., 2. und 3.c zur Rubrik 3.b rechnen, sollte damit nicht zu viel vorweggenommen werden, was im Blick auf Nzambe-Malamu noch im Einzelnen zu erschließen ist: zunächst mittels der Feldforschung, dann unter Berücksichtigung der vorliegenden Quellen, die darzulegen und zu diskutieren sind. Meine These ist, dass es sich bei Nzambe-Malamu um eine

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

»*unabhängige Pfingstkirche* mit Ursprung im globalen Süden« handelt, die transnational verbreitet ist.

Ein Hinweis zum primären geographischen, sozialen, politischen und kulturellen Kontext, in dem Nzambe-Malamu sich entwickelte: Der Erdteil *Afrika*, in dem Nzambe-Malamu hauptsächlich verbreitet ist, verzeichnet im interkontinentalen Vergleich weltweit das schnellste kirchliche Wachstum. Von ca. 9,9 Millionen Christen im Jahre 1900 (9,4 % der damaligen Bevölkerung Afrikas) ist die Zahl auf etwa 360 Millionen zur zweiten Jahrtausendwende emporgeschnellt (über 40 % der Bevölkerung Afrikas). Etwa 23 000 neue Kirchenmitglieder kommen hier tagtäglich statistisch hinzu (8,5 Millionen jährlich), während *Europa* und *Nordamerika*, die beiden anderen Peripherien des »transatlantischen Dreiecks«, das für die Konstruktionsgeschichte von Nzambe-Malamu bedeutsam ist, zusammen einen täglichen Rückgang um etwa 8000 Gemeindeglieder zu verzeichnen haben.[31] Der Nettozuwachs in Afrika, also die tatsächlichen Neukonversionen ohne Kirchenwechsel oder Bevölkerungswachstum, was beides in der Zahl von 8,5 Millionen mit enthalten ist, betragen jedes Jahr ca. 1,5 Millionen. Beim Anhalten dieses Wachstums haben wir es im Jahre 2025 in Afrika mit dem Kontinent zu tun, der zahlenmäßig mehr Christen beheimatet als jede andere Großregion der Erde.[32]

1.1.5 Diskursivität und Performanz der pfingstlich-charismatischen Bewegung

Damit verbindet sich die grundsätzliche Frage, *wie historische*, d. h. diachron zu verfolgende Entwicklungen mit solchen aus einer jeweiligen *Gegenwart* mittels synchronen Querschnitten miteinander *verknüpft* werden. Die Synchronisierung geht aber nicht nur mit einer Vergegenwärtigung einher, sondern ebenso mit der Verräumlichung und der Verleiblichung von Vorstellungen, die aus einem kulturellen Gedächtnis oder einem mündlich überlieferten theologischen Traditionsbestand durch Performanzen imaginiert und dargestellt werden. Meine These ist dabei ferner, dass Synchronisierungen im Zusammenhang dieses *internen Diskurses*, der sich gegenüber einer Außenwelt systemisch abgrenzt, Verknüpfungen erzeugen und, vice versa, Verknüpfungen haben mit Synchronisierungen zu tun. Der »Diskursbegriff« ist hilfreich, um die Beobachtungen, die mit Nzambe-Malamu zu tun haben, strukturell miteinander zu vergleichen. Michel Foucault instrumentalisiert den Ausdruck *discours* und

31 David B. Barrett / George T. Kurian / Todd M. Johnson, World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World. New York 2001, 5.

32 David B. Barrett / Todd M. Johnson, Status of Global Mission, A.D. 2006, in the Context of 20th and 21st Centuries, in: International Bulletin of Missionary Research 30 (1 / 2006), 28.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de

erhebt ihn zum Inbegriff eines theoretischen Konzeptes, das er auch als »Archäologie« bezeichnet. Was ist unter »Diskurs« zu verstehen, wenn ich diesen Begriff gebrauche?

> »›Diskurs‹ leitet sich her vom lateinischen *discursus*. Das zugehörige Verb ›discurrere‹ meint ›hierhin und dorthin laufen‹ (›courir ca et là‹). Ein *discours* ist ein Gespräch oder eine Rede von einer gewissen (unbestimmten) Ausdehnung, die nicht schon vorab durch eine zu rigide Intention in seiner Entfaltung und spontanen Entwicklung gehemmt sind. Wer einen ›discours‹ hält, gibt keine ›conférence‹. In vielen französischen Kontexten ist der Term eng benachbart solchen wie ›bavardage‹, ›palabre‹, ›conversation libre‹ … ›narration‹ … Sein alltäglicher Gebrauch ist sehr weit entfernt von Habermasens Definition, wonach Diskurse *Veranstaltungen* heißen sollen, in denen wir Geltungsansprüche begründen. Dagegen kommt er Foucaults Verwendung darin nahe, dass er erstens empfindlich ist gegen rigide Reglementierungen, andererseits aber sich in einer vagen Mitte zwischen normiertem Sprachsystem und bloß individueller Sprachverwendung hält.«[33]

Es geht dabei um die Untersuchung von »Austauschbeziehungen«, die sich zwischen unterschiedlichen Kulturen über weite Entfernungen und über längere Zeiträume konstituieren. Die daran Beteiligten kennen sich teils unmittelbar, teils wird das Gespräch über dritte vermittelt und indirekt geführt. Die vielfältigen Beziehungen, die sich hier identifizieren lassen, sind als »Netzwerk« zu charakterisieren. Sie unterliegen dabei internen Regeln und Absprachen, die sich durch die Art und Weise, wie Verknüpfungen (»interfaces«) und Verbindungen (»links«) erzeugt werden, voneinander unterscheiden oder gleichen. Ich spreche hier auch von »Verflechtungen« oder »Konstruktionen«. Damit möchte ich verdeutlichen, wie sich die einzelnen Akteure und Organisationen gegenseitig voneinander abgrenzen oder aufeinander beziehen und stützen.[34] Bei diesen Diskursen geht es stets auch um die Klärung von Verhältnissen. Diese werden aufrecht erhalten, gestärkt, verteidigt, vielleicht eine gewisse Zeit lang stillgelegt und dann reaktiviert oder aber auch in bestimmten Fällen abgebrochen. Die betreffenden Akteure bewegen sich auf einem ekklesiogenen Feld, auf dem es nicht zuletzt um Fragen wie die der Herstellung der größtmöglichen Selbst- und der Garantie der kleinstnötigen Fremdbestimmung, also um Macht geht. Die *Performanzen*, die in dieser »Kirche« praktiziert werden, sind die leibliche Dimension der *Diskurse*, in denen Nzambe-Malamu konstruiert wird. Diskurse bzw. Performanzen sind ambivalent. Sie haben eine dynamische Seite,

33 Manfred Frank, Was ist ein ›Diskurs‹? Zur »Archäologie« Michel Foucaults, in: ders., Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt a.M. 1989, 408 – 426, 409; vgl. Michel Foucault, Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1973.

34 Vgl. Heinrich Schäfer, Identität als Netzwerk, in: Berliner Journal für Soziologie 2 (2005), 261 – 284.

Copyright
V&R unipress
siehe: www.vr-unipress.de