
Pfingstlich-charismatisches Christentum als Herausforderung für die Theologie in Afrika

von Benedict Schubert

Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ließen sich die Herausforderungen, die die Theologie in Afrika aufnehmen sollte,¹ in den beiden Grundbegriffen »Inkulturation« und »Befreiung« zusammenfassen. Im ersten Abschnitt der hier vorgelegten Überlegungen soll daran erinnert werden, dabei werde ich aber auch zeigen, weshalb Theologie in Afrika noch in anderer Weise, als es gegenwärtig geschieht, über das hinausgehen muss, was vor fünfzehn Jahren formuliert wurde. Im zweiten Schritt biete ich einen notgedrungen sehr summarischen Überblick über Geschichte und Charakteristika des charismatisch-pfingstlichen Christentums, vor allem um dessen Entwicklungen in Afrika. Es soll deutlich werden, weshalb mir scheint, dem müsse eine für Afrika relevante theologische Reflexion Rechnung tragen. Im letzten Schritt werde ich die Begriffe der »Inkulturation« und der »Befreiung« noch einmal aufnehmen und versuchen, sie unter Berücksichtigung dessen zu bedenken, was das pfingstlich-charismatische Christentum an Fragen und Möglichkeiten beiträgt.

1 Inkulturation und Befreiung – genügt eine »synthetische Interpretation«?

In seinem Buch *African Theology* von 1993, gibt der ghanaische Theologe Emmanuel Martey einen Überblick über die unterschiedlichen theologischen Entwürfe aus und in Afrika. Mit »Inkulturation« und »Befreiung« bezeichnet er die beiden Grundströmungen, die er in der afrikanischen Theologie wahrnimmt. Er setzt sie zueinander in Beziehung und plädiert am Ende engagiert für das, was er eine »synthetische Interpretation« nennt.²

Das Buch von Martey wurde zu jenem Zeitpunkt veröffentlicht, als ich selbst von einem mehrjährigen Aufenthalt in Angola in die Schweiz zurückkehrte. Ich hatte mit meiner Familie in Luanda gelebt; als ökumenischer Mitarbeiter – »envoyé« – des Missionswerks der protestantischen Kirchen der französischsprachigen Schweiz, von »DM – échange et mission« in Lausanne, war ich als Pfarrer und theologischer Lehrer tätig gewesen. Unsere Rückkehr wurde durch die politischen Verhältnisse in Angola erzwungen. Nach den ersten Wahlen im Herbst 1992 war der Bürgerkrieg mit noch

1 Eine Vorbemerkung muss als Fußnote gemacht werden: Wenn ein Schweizer Theologe sich zu Herausforderungen für die Theologie in Afrika äußert, besteht das Risiko, dass er selbst bewusst oder unbewusst auf paternalistische Grundmuster zurückgreift, die die neuzeitliche, vom Westen ausgehende Missionsbewegung immer wieder bedroht und teilweise geprägt haben. Dieter

Schellong hat treffend formuliert: »Seit der Aufklärung gilt dies als ›gut‹: zu wissen, was für andere gut ist, und es ihnen beizubringen – so oder so.« (zitiert in Theo SUNDERMEIER, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: DERS., *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995, 43-75, hier 53.) Und wenn er selbst

es zu vermeiden versucht, ist damit nicht garantiert, dass er nicht von denen, die seine Überlegungen hören oder lesen, dennoch genau so verstanden wird. Dennoch sei es gewagt: schließlich ging es darum, auf eine Einladung des Freiburger Forums für Weltkirche zu antworten.

2 Emmanuel MARTEY, *African Theology. Inculturation and Liberation*, Maryknoll 1993, 129-137.

größerer Heftigkeit wieder aufgeflammt. Immerhin bot mir die Rückkehr in die Schweiz die Gelegenheit, in meiner Dissertation über die Lage, die Rolle und die Haltung der angolanischen Kirchen im langen Krieg nachzudenken. Als ich während dieser Zeit das Buch von Martey las, konnte ich ihm nur zustimmen. Das Anliegen einer »Inkulturation« schien mir im Blick auf Angola nur zu berechtigt; gleichzeitig sah ich die Notwendigkeit, über »Befreiung« differenziert zu reflektieren. Und unbedingt waren auch in meiner bescheidenen von Angola geprägten Perspektive diese beiden Grundanliegen aufeinander zu beziehen.

Ich wusste, wie sehr die Frage nach der eigenen Identität meine angolanischen Schwestern und Brüder beschäftigte. Sie sahen sich vor der Herausforderung, in einem klarsichtigen Inkulturationsprozess eine christliche Identität zu finden, beziehungsweise zu konstruieren. Dabei mussten sie nicht bloß die verschiedenen ursprünglichen afrikanischen Traditionen zur Kenntnis nehmen, was teilweise aufwändige »Ausgrabungen« verlangte. Sie mussten sich ebenfalls mit all dem auseinandersetzen, was in der langen portugiesischen Präsenz sich schon festgesetzt hatte, in einem durchaus ernst zu nehmenden Sinn »angolanisch« geworden war.³ Schließlich mussten sie sich fragen, inwiefern die gewalttätige Gegenwart sich auswirkte auf ihr Verständnis dessen, was Christsein in Angola hieß, genau so wie das, was nicht mehr war als ein ganz dünner Lack sozialistischer Ideologie. Gleichzeitig hoffte ich, dass die angolanischen Kirchen deutlicher als bis anhin die befreiende Dynamik des Evangeliums entdeckten und daraus den Mut und die Kraft schöpften, sich in konsistenterer und deutlicher sichtbarer Weise in einem politischen Prozess zu engagieren, der im Bürgerkrieg so fürchterlich schief lief.⁴ Diesen komplexen Fragen mussten sie sich mit einem sehr geringen Maß an theologischer Bildung stellen.

Martey's These schien sich für mich im Blick auf den angolanischen Kontext zu bestätigen. Dennoch wird es im Folgenden nicht darum gehen, einige der seither veröffentlichten Entwürfe afrikanischer Theologie darauf hin zu untersuchen, ob und wie sie jene »synthetische Interpretation« bieten, die Martey einfordert.⁵ Christliche Theologie soll in Bezug auf und im Dienst der Kirche betrieben werden, afrikanische christliche Theologie folglich in Bezug auf und im Dienst der christlichen Kirche auf dem Kontinent. Ein großer Teil dieser Kirche scheint sich jedoch überhaupt nicht für Martey und seine Thesen zu interessieren. Offensichtlich sieht die überwiegende Mehrheit der christlichen Gemeinden und Kirchen in Afrika keinen Vorteil in einem systematischen, rationalen, schriftlich gefassten und damit diskutierbaren theologischen Diskurs, ob dieser nun die Inkulturation betone oder die Befreiung oder beide, womöglich auf sehr kreative Weise, miteinander kombiniere.

Seit unserer Rückkehr war ich wiederholt in Angola, zuletzt im August 2007. In den Kontakten mit Christinnen und Christen konnte ich nichts von einer theologischen »Inkul-

3 In den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit 1975 war die Suche nach der »angolanidade«, nach einer authentischen angolanischen Identität vornehmlich in jenen Kreisen ein bestimmendes Thema, die ihre Wurzeln nicht in einer der traditionellen ethnisch-linguistischen Gruppen sahen, sondern wussten, dass sie von einem langen Prozess gleichzeitig erzwungenen und freiwilligen Zusammenlebens unterschiedlicher Völker her kamen.

4 Diese Hoffnung drückt sich auch noch in meiner Dissertation aus: Benedict SCHUBERT, *Der Krieg und die Kirchen*. Angola 1961-1991, Luzern 1997. Der weitere Verlauf der Ereignisse in Angola lieferte und liefert allerdings die Bestätigung dafür, dass ein Pessimist sich dadurch von einem Optimisten unterscheidet, dass er über die besseren Informationen verfügt.

5 Auch wenn an dieser Stelle spannende neue Suchbewegungen beschrieben werden könnten, namentlich jene, die das Stichwort

der »Theologie des Wiederaufbaus« aufnehmen und entwickeln. Vgl. dazu als einen der ersten Texte: Charles VILLA-VICENCIO, *A Theology of Reconstruction*. Nation Building and Human Rights, New York 1992; als vorläufigen Überblick: Valentin DEDJI, *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology*, Nairobi 2003.

6 Der Begriff ist vom Philosophen Kwame Anthony Appiah eingeführt worden in Aufnahme der »dichten Beschreibung«, der »thick description« von Clifford Geertz. (Kwame

turation« feststellen, wenn damit eine kritische Reflexion über kulturelle und religiöse Traditionen gemeint sein sollte, eine bewusste Aufnahme einzelner Elemente daraus, um darauf aufbauend eine angolansische oder präziser »kikongo« oder »ombundu« Spiritualität und Theologie zu konstruieren. Kein Zeichen von dem, was »thick translation« genannt wurde, einer »dichten Übersetzung«⁶ des Evangeliums ins Angolanische, in die angolansische Wirklichkeit hinein. Ebenso wenig nahm ich eine konsistente Reflexion der Kirchen wahr oder gar ein nachvollziehbares und nachweisbares Handeln christlicher Akteurinnen und Akteure, das belegt hätte, dass und wie die Kirchen ihre Rolle in der Öffentlichkeit erkennen. Seit zwanzig Jahren hat sich die Formel »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« als Zusammenfassung dessen durchgesetzt und bewährt, worum es bei der Sendung der Kirche in der Welt geht. Ich sah keine Spur davon, dass die Kirchen in Angola sich daran orientiert hätten, um ihr Zeugnis zu geben in einem System, das geprägt ist vom autoritären Präsidentialismus von José Eduardo dos Santos und einem »Raubtierkapitalismus«, der genügend Anlass böte, in irgend einer Weise der Hoffnung und dem Glauben Ausdruck zu geben, dass »eine andere Welt möglich ist«.

Stattdessen findet sich in Angola ein wuchernder Wildwuchs immer neuer Kirchen mit wunderbaren Selbstbezeichnungen wie »Gott ist Liebe«, »Tempel des lebendigen Gottes und Seiner Apostel«, »Universale Kirche des Reiches Gottes«. Zu Beginn des Jahres 2009 warteten 902 Kirchen auf die offizielle staatliche Anerkennung, die bis zu diesem Zeitpunkt schon 83 Kirchen erlangt hatten.⁷ Früh am Morgen, aber auch am Nachmittag oder nachts, hört man Lobgesänge, feurige Gebete, dramatische Schreie: »Agarra o diabo! Agarra o diabo! Agarra o diabo! – Packt den Teufel, haltet ihn fest!« In der Alvalade, dem Wohnquartier der angolansischen und internationalen Elite, an der ehemaligen Prachtstraße, die vom Flughafen zum Militärspital führt, wurde als architektonischer Zwitter zwischen Einkaufszentrum und Kathedrale die Kirche der »Igreja Universal do Reino de Deus – IURD« errichtet, eben jener »Universalen Kirche des Reiches Gottes«, die vor 35 Jahren in Brasilien gegründet wurde und die die am raschesten wachsende christliche Kirche der Welt sein soll.⁸ Hier werden die Gläubigen, man könnte auch sagen: die potenziellen Kundinnen und Kunden eingeladen, aufgrund eines festen Wochenprogramms göttliche Hilfe zu erbitten in Fällen von Krankheit, Unfruchtbarkeit, Armut, dämonischer Besessenheit. Gott soll ihre persönliche Integrität wieder herstellen.⁹

Die IURD ist nur ein Beispiel, das illustriert, wie seit den 1980er Jahren das afrikanische Christentum, ja das Christentum überhaupt einen Prozess der »Pentekostalisierung« erfährt. Manche Schätzungen gehen davon aus, dass bis in fünfzehn Jahren über 40% der weltweiten Christenheit, das heißt gut eine Milliarde Gläubige, von dieser Art und Weise geprägt sein werden, den christlichen Glauben zu verstehen und zu leben.¹⁰ Aus

Anthony APPIAH, Thick Translation, in: Lawrence VENUTI [Hg.], *The Translation Studies Reader*, London/ New York 2000, 416-429).

⁷ http://www.angonoticias.com/full_headlines_.php?id=21530/3.10.2009.

⁸ Siehe dazu João Carlos SCHMIDT, *Wohlstand, Gesundheit, und Glück im Reich Gottes*. Eine Studie zur Deutung der brasilianischen neupfingstlerischen Kirche Igreja Universal do Reino de Deus, Berlin 2007. Früher schon hat sich ein brasilianischer Theologe und Soziologe mit dem Phänomen beschäftigt: Leonildo

Silveira CAMPOS, *Teatro, templo e mercado*. Organização e marketing de um epreendimento neopentecostal, Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo 1997.

⁹ Der Wochenrhythmus der IURD findet sich auf: <http://pt.universal.org/o-que-acontece/horarios.html/22.12.2009>. Zur IURD in Europa vgl. schon: Paul FRESTON, *O Igreja universal do reino em Europa*, in: *Lusotopie* 1999, 383-403

¹⁰ Bis im Jahr 2025 sollen 44% aller Christinnen und Christen weltweit, das heißt über eine Milliarde, dem pfingstlich-charismatischen Christentum zugerechnet werden können gegenüber 25% zu Beginn des Jahrtausends. So schätzt es Walter Hollenweger, einer der Väter der Pentekostalismusforschung, ein aufgrund der Angaben in der *World Christian Encyclopedia* de David Barrett. Hollenweger zitiert die WCE in verschiedenen Texten, beispielsweise in seinem Artikel *Mut zur Mission* (ZMiss 1/2002, 32-44, hier 32).

einer Schweizer, deutschen oder französischen Perspektive heraus mag eine solche Prognose überraschen, weil hier sowohl der historische Katholizismus wie der Protestantismus ausgesprochen zurückhaltend waren, wo es darum ging, sich von diesen Formen enthusiastischen Christentums ergreifen und verändern zu lassen. Es ist indessen nicht mehr nötig, nach Afrika zu reisen, der Besuch bei einer afrikanischen Migrationsgemeinde hier in Freiburg oder in irgendeiner anderen Stadt in Mitteleuropa genügt, um konkret zu erleben, wie Christsein sich verändert, was mit »Pentekostalisierung« gemeint ist.

Angesichts der rasch zunehmenden Bedeutung, die pfingstlich-charismatische Formen des Christentums haben, erstaunt das Zögern, mit dem die theologische Forschung sich diesem Gegenstand widmet. Ich werde im Gegenteil den Eindruck einer gewissen Berührungsangst nicht los. Soziologie, Ethnologie, Psychologie und die historische Wissenschaft haben zwar angefangen, das Phänomen zu beobachten, zu beschreiben und zu deuten.¹¹ Es gibt mittlerweile eine Vielzahl von Untersuchungen – aber die Theologie scheint immer noch perplex vor einer Erscheinung, mit der sie nur schwer umgehen kann.¹² Wenn pfingstlich-charismatische Strömungen sich nicht schlicht außerhalb des Radarschirms der Theologinnen und Theologen befinden, scheinen etliche immer noch zu meinen, man könne sich ein sorgfältiges Nachdenken ersparen mit dem Rückgriff auf pauschale Diffamierungen wie »US-amerikanische Fernsteuerung«, »McDonaldisierung des Glaubens«, »Ökonomisierung des Christentums«, »überhitzte Spiritualität« oder »Christentum im Delirium«. Auch wenn alle diese Schlagwörter durchaus hinweisen auf bestehende Probleme, können wir uns damit nicht begnügen. Die Migration, genauer: die pfingstlich-charismatischen Christinnen und Christen, die in der Migrationsbewegung zu unseren direkten Nachbarn werden, zwingen uns, genauer hinzuschauen, sorgfältiger nachzudenken.

2 Unabhängige Bewegungen und amerikanische Impulse

Spätestens seit den 1980er Jahren lässt sich in Afrika pfingstlich-charismatisches Christentum nicht mehr übersehen. Was sich hier zeigt, ist die genuin afrikanische Ausprägung der so genannten »Dritte Welle« der Pfingstbewegung, die ihren Anfang vor hundert Jahren nahm.¹³

Tatsächlich hatte die moderne Pfingstbewegung ihre Vorläufer durch die Jahrhunderte der Geschichte der Ausbreitung des Christentums; im 19. Jahrhundert häuften sich gleichsam die Vorzeichen,¹⁴ bis das neuzeitliche Pfingstertum zur Welt kam: das Jahr 1906

11 Bezeichnenderweise gehören zu denjenigen, die die luzidesten Beschreibungen und Analysen afrikanisch pfingstlich-charismatischen Christentums vorgelegt haben, Historiker wie David Maxwell oder Ethnologinnen wie Karla Poewe oder Birgit Meyer. Auch diese meint: »anthropologists – and, for that matter, missiologists and African theologians – have only recently and reluctantly started to study them.« Birgit MEYER, *Christianity in Africa: From African Independent to Pente-*

costal-Charismatic Churches, in: *Annual Review of Anthropology* 33 (2004) 447-473 hier 448.

12 Gewiss gibt es eine Reihe von bemerkenswerten Ausnahmen wie zum Beispiel Harvey COX (*Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Cambridge 2001); in Deutschland ist Michael Bergunder von der Universität Heidelberg vermutlich derjenige, der Fakten und Forschung am besten kennt; meines Wissens ist er der einzige Lehrstuhlinhaber

im deutschsprachigen Raum, der aus dem pfingstlich-charismatischen Christentum einen Schwerpunkt seiner Tätigkeit gemacht hat. Zu erwähnen wäre hier auf jeden Fall das von ihm mit initiierte Netzwerk der Pentekostalismusforschung GloPent: <http://www.glopent.net/> 22.12. 2009.

13 Für Einführung und Überblick siehe: Ogbu KALU, *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008. Eine detaillierte Fallstudie, die gleichzeitig sehr gut ins Thema einführt, bietet: David MAXWELL, *African Gifts of the Spirit. Pente-*

und eine in einen Versammlungsraum verwandelte Lagerhalle an der Azusa Street in Los Angeles werden im Allgemeinen als Ort und Zeitpunkt seiner Geburt genannt.¹⁵ William Seymour, Enkel eines freigelassenen Sklaven, leitete die Gemeinde, die hier zusammenkam und Bekanntheit erlangte durch die spektakulären Phänomene, die bei ihren Versammlungen auftraten. Am bekanntesten wurde die »Glossolalie«, das ekstatische Sprechen in fremden, oft unverständlichen Sprachen.¹⁶ Der Glaube derer, die an den Gottesdiensten teilnahmen, drückte sich auf enthusiastische Weise aus, das Pfingstertum erschien als im höchsten Maße emotionale Angelegenheit. Gleichzeitig hatten diese ersten pfingstlerischen Zusammenkünfte etwas Subversives, weil in ihnen – zumindest auf der symbolischen Ebene des Kults – die Trennungen und Hierarchien aufgehoben waren zwischen Frauen und Männern, zwischen Analphabeten und Gebildeten, zwischen schwarz und weiß.

Für diese »Pfingstgläubigen« war klar: Gott hatte der Welt das Evangelium in seiner Fülle wieder gegeben (deshalb *Full Gospel* oder auch *Foursquare Gospel*), sein Geist brachte den »garstigen Graben der Geschichte« zum Verschwinden; die Kirche, falls sie sich denn nicht gegen diesen Gnadenerweis verschloss, wurde erneut zur Kirche, wie sie es zur Zeit der Apostel gewesen war (deshalb *Apostolic Faith Church* oder die *Gemeinden für Urchristentum*). Griffig ließ sich das »volle Evangelium« im vierfachen Bekenntnis fassen: »Jesus rettet. Jesus tauft im Geist. Jesus heilt. Jesus kommt wieder.«

Die der Pfingstbewegung wesentlich eigene missionarische Dynamik sorgte dafür, dass sehr rasch auch an von Los Angeles weit entfernten Orten pfingstliche Gemeinden entstanden.¹⁷ Ein Netz gegenseitiger Inspiration baute sich auf mit ersten Knotenpunkten in Ägypten (schon im Mai 1908) und in Südafrika, das seinerseits zu einer Region besonders auffälliger Verbreitung werden sollte.¹⁸ Die Visionen einer ganz und gar in pfingstlichen Brand geratenen Welt wurden allerdings nicht Wirklichkeit. Es gelang der Pfingstbewegung nicht, die historischen Kirchen zu erfassen. Stattdessen entstanden pfingstliche Denominationen, die sich oft genug ihrerseits erneut spalteten; die pfingstliche Botschaft förderte oft eher Streit und Trennung, denn als ein Ferment der Einheit zu wirken.

Zu Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schien die Pfingstbewegung kaum mehr hervorgebracht zu haben als einen neuen Ast am Stammbaum der Weltchristenheit. Doch nun kam das, was die »zweite Welle« genannt wird, die »charismatische Erneuerung« der Kirche. Einmal mehr ließ sie sich zuerst in den Vereinigten Staaten beobachten. Die »Erneuerung« wurde von prominenten Persönlichkeiten wie dem anglikanischen Priester Dennis Bennett, dem Lutheraner Larry Christenson oder dem römisch-katholischen Kardinal Léon-Joseph Suénens verkörpert, ebenso von einzelnen lokalen Gemeinden, von neu entstehenden oder sich radikal neu verfassenden Gemeinschaften. Weniger als um neue Lehraussagen ging es um Zeugnisse von Erfahrungen, die jenen des pfingstlichen Anfangs glichen und sich im

costalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement, Oxford 2006.

14 Walter HOLLENWEGER unterscheidet bei den Quellen der Pfingstbewegung die mündlichen afrikanischen Traditionen, sowie verschiedene Stränge und Ausdrucksformen der so genannten »Heiligungs-bewegung« (*Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*, Peabody Ma 1997). Einen hervorragenden Überblick bietet Allan

ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism*. Global Charismatic Christianity, Cambridge 2004.

15 Auch wenn zeitgleich vergleichbare Aufbrüche und Erweckungen an so unterschiedlichen Orten wie in Indien, Korea, Schweden, Wales stattfanden; die Frage, ob und wie diese Aufbrüche untereinander in Beziehung standen, wird in der Forschung nicht einheitlich beantwortet.

16 Für eine kreative Deutung dieses Phänomens siehe Waldo CÉSAR, *From Babel to Pentecost. A Social-*

Historical-Theological Study of the Growth of Pentecostalism, in: André CORTEN/Ruth MARSHALL-FRATANI (Hg.), *Between Babel and Pentecost*. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America, Bloomington 2001, 22-39.

17 Allan ANDERSON, *Spreading Fires*. The Missionary Nature of Early Pentecostalism, Maryknoll 2007.

18 David MAXWELL, *African Gifts of the Spirit*. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement, Oxford/Ohio 2006, 38-57

Bewusstsein ausdrückten, von einer göttlichen Kraft, von Energie erfüllt oder eingehüllt zu sein.¹⁹ Dies Erfahrung führte zur tiefen Überzeugung, persönlich zur Weitergabe des Evangeliums berufen zu sein, zur Entdeckung des gemeinschaftlichen höchst emotionalen Gotteslobs – der Begriff »Lobpreis« etablierte sich – befreit zu sein, das als Raum unmittelbar erfahrbarer Gottesgegenwart verstanden und gefeiert wurde, zum Vertrauen, der Heilige Geist manifestiere sich immer noch oder eben erneut in »Zeichen und Wundern«.

Afrika hatte nicht auf die Erneuerung der 1960er und 1970er Jahre gewartet. Hier war ein anderer Typ von charismatischen Kirchen aufgetaucht, die »Afrikanisch Unabhängigen Kirchen – AUK«.²⁰ In ihrer Mehrheit wurden sie von charismatischen Frauen oder Männern gegründet, von »Prophetinnen« oder »Heilern«. Sie standen gleichzeitig für die Erfahrung und für den entschiedenen Willen, das Evangelium zu leben, ohne dadurch die afrikanischen kulturellen und religiösen Wurzeln verleugnen zu müssen. Die AUK sahen die Möglichkeit, eine direkte Linie zwischen der in der Bibel bezeugten Welt und ihrer eigenen Lebenswirklichkeit zu ziehen. Sie fanden, der Umweg über eine vom Westen verfasste und vermittelte Theologie und Spiritualität bringe sie einer in ihrem Alltag zu erlebenden Gotteserfahrung nicht näher. Diese direkte Linie lässt sich besonders gut dort beobachten, wo AUK Anweisungen aus dem Alten Testament in ihre eigene kirchliche Praxis übernehmen.

In Afrika hatte die politische Unabhängigkeit oft einen sehr hohen Preis gekostet. An vielen Orten bedeutete sie, dass das Kolonialregime durch die autoritäre Herrschaft einer Elite abgelöst wurde, die ihrerseits schamlos plünderte, was an Ressourcen vorhanden war. Jedenfalls bedeutete die politische Unabhängigkeit nicht eine wirtschaftliche oder gar wirtschaftliche Blüte. In diesem Umfeld boten die AUK eine Art Freiraum, in dem die Gläubigen dazu eingeladen und angeleitet wurden, eine eigene Identität aufzubauen. Diese Kirchen setzten um, was der kongolesische Theologe Oscar Bimwenyi-Kweshi gefordert hatte: das afrikanische Christentum müsse sich in den »Initiationshain« zurückziehen,²¹ sich dort mit den Geheimnissen der kulturellen und religiösen Überlieferungen vertraut machen, um von seiner westlichen Entfremdung gereinigt, nun mit klarer afrikanischer Identität aufzustehen.

Viele der AUK boten ihren Mitgliedern angesichts der raschen gesellschaftlichen Veränderungen, mit denen sie sich auseinandersetzen hatten, eine Möglichkeit, sich wenigstens religiös in eine vertraute Welt zurückzuziehen. Sie fanden in der Kirche etwas von

19 Der pfingstliche Theologe Frank D. MACCHIA hat eine »Global Pentecostal Theology« vorgelegt, die ihr Zentrum in der unterscheidbaren Erfahrung der »Taufe im Geist« hat, die er als ein »clothing with power« beschreibt; sie ist für ihr »the crown jewel of our theological distinctiveness« (*Baptized in the Spirit*. A Global Pentecostal Theology, Grand Rapids Mi 2006, 14, 26).

20 Die sukzessive Aufschlüsselung der englischen Abkürzung AIC als »African Independent Churches«, dann als »African Indigenous Churches«, schließlich als »African Instituted Churches« lässt etwas von den Schwierigkeiten ahnen, das Phänomen systematisch zu erfassen. Siehe Allan H. ANDERSON, Types and Butterflies. African Initiated Churches and European Typologies, in: *Inter-*

national Bulletin of Missionary Research 25 (2001) 107–113.

21 Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Alle Dinge erzählen von Gott*. Grundlegung afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 1982.

22 Darunter die Kimbanguistenkirche in der DR Kongo oder die Aladura Kirche in Nigeria.

23 Den Ausdruck habe ich während eines Vortrags notiert, den David Maxwell im November 2005 in Lausanne hielt. Er entspricht der Wahrnehmung sehr vieler Mitglieder von pfingstlich-charismatischen Gemeinden, die davon ausgehen, Gottes Geist müsse jedenfalls einen Umweg über die USA machen, bevor er die Menschen hier erreiche.

24 Vgl. dazu die beiden Untersuchungen aus den USA: Shayne LEE / Philip SINITIERE, *Holy Mavericks*.

Evangelical Innovators and the Spiritual Marketplace, New York / London 2009; Jonathan L. WALTON, *Watch This! The Ethics and Aesthetics of Black Televangelism*, New York / London 2009.

25 Für seine Selbstdarstellung siehe <http://www.dagheawardmills.org/> 15. 5. 2009.

26 Dag HEWARD-MILLS, *Win the Lost At any Cost*, o. O. 2001, zitiert auf: <http://www.relinfo.ch/lci/info.html> (23. 4. 2009)

27 Vgl. die gründliche Untersuchung von 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.

dem wieder, was sie aufgeben mussten, wenn sie aus ihrer ländlichen Umgebung durch Krieg oder wirtschaftliche Not in die Armenviertel an den Rändern der rapide wachsenden Städte gespült worden waren.

Viele AUK blieben auf ein bestimmtes Gebiet oder auf eine ethnolinguistische Gruppe begrenzt, vereinzelt breiteten manche sich international aus.²² Es war und ist aber vor allem die so genannte »Dritte Welle«, auch »Neo-Pentekostalismus« beziehungsweise »Neupfingstlertum« genannt, die afrikanische charismatische Kirchen und Gemeinden zu internationalen Bewegungen werden ließ, die zur geistlichen Eroberung der Welt aufbrachen.

Auch im Neo-Pentekostalismus übernahmen die Vereinigten Staaten die Funktion eines Dynamo.²³ Die dritte Welle der Pfingstbewegung unterscheidet sich von den beiden früheren durch den intensiven, manchmal exzessiven Gebrauch der Medien der Massenkommunikation, durch eine gewisse Ökonomisierung des Glaubens, die Organisation der Kirche als Unternehmen. Kurz: der Neopentekostalismus ist die gleichzeitig kreative und problematische Antwort der Pfingstbewegung auf die Globalisierung.

Seit ihren Ursprüngen ist die Pfingstbewegung geprägt von ihrer Vision einer charismatischen Globalisierung. Doch nun verbindet sich das Sendungsbewusstsein mit der Überzeugung, eine Kirche lasse sich durch ein demjenigen von Wirtschaftsunternehmen ähnliches Management organisieren und ihr Wachstum strategisch planen, Mission sei als eine Form von effizientem Marketing zu betreiben. Neupfingstliche Gottesdienste übernehmen Ästhetik und Formensprache von Fernsehshows, die Gemeinde wird als Publikum wahrgenommen und behandelt.²⁴

Während Afrika vor allem in den beiden vergangenen Jahrhunderten das Ziel und Objekt westlicher missionarischer Unternehmungen war, so entstehen nun auf diesem Kontinent Gemeinden, Kirchen, die sich als Trägerinnen der »Dritten Welle« verstehen. In der jüngsten Etappe der Missionsgeschichte sind es nicht nur westliche, auch nicht nur lateinamerikanische (namentlich brasilianische) oder südkoreanische Kirchen und Organisationen, die sich gerufen wissen, in alle Welt hinauszuziehen, um den Menschen das Evangelium zu verkünden. Eine steigende Zahl von afrikanischen Kirchen weiß sich von Gott berufen, von ihm ermächtigt durch »die Kraft aus der Höhe«, das Evangelium als heilende und befreiende Botschaft weiterzugeben.

Um ein Beispiel zu erwähnen: Dag Heward-Mills, ursprünglich Arzt, stammt aus Ghana, sein Vater war ein ghanaischer Anwalt, seine Mutter die Tochter eines Auslandschweizerpaars. 1992 gründete er in Accra die »Lighthouse Chapel International«, eine neupfingstliche Kirche, die schließlich ihre erste Auslandfiliale in Genf eröffnen sollte.²⁵ Heward-Mills äußert sich in einer Weise, die mir für viele afrikanische pfingstliche Christinnen und Christen typisch scheint: »The spiritually alive sections of the world have shifted from Europe to the poorer and more deprived parts of the world. Today, Europe is the seat of Satan, with most people on that continent being atheists or non-believers. There is now a great need for us to reach out to such parts of the world. [...] It looks as though the responsibility of spreading the Gospel has shifted from Whites to men of colour.«²⁶

Afrika ist als »unheilbar religiös« eingestuft worden. Durch die Pfingstbewegung gewinnt afrikanische Religiosität eine neue Dynamik, sie öffnet sich und bricht auf über bisher beachtete Grenzen hinaus. Auf Handels- und Migrationsrouten findet sich eine steigende Zahl von afrikanischen Missionaren, von Frauen und Männern, die erfüllt und motiviert sind von der Überzeugung, dass ihnen ein Glaube eignet, der »Kraft Gottes« ist (Röm 1,16).

Und es sind insbesondere die Migrantinnen und Migranten, die nach Europa gelangt sind, die von sich sagen, dass sie Berufung, Methode und Schicksal von Paulus teilen.²⁷ Sie

kommen und verkünden das Evangelium zuerst unter Afrikanerinnen und Afrikanern, aber sie wissen, dass sie es eigentlich im wieder heidnisch gewordenen Europa verbreiten sollen. Dass dem Empfang, der ihnen hier bereitet wird, oft den Verlust von Status und Ansehen bedeutet, verstärkt ihre Selbstidentifikation mit dem Apostel. Würde er nicht ebenfalls gering geachtet, misshandelt, ins Gefängnis geworfen und schließlich hingerichtet, aber war er nicht doch der Träger des Wortes des Lebens?

3 Die Anschlussfähigkeit und Attraktivität der Pfingstbewegung

Die Verbreitung charismatisch-pfingstlichen Christentums ins Afrika ist auffällig. Weshalb findet gerade diese Strömung der christlichen Kirche in Afrika besonders großen Anklang? Es gibt dafür eine Reihe von Gründen, auf die hier hingewiesen werden soll:

Das von den westlichen Missionen im 19. und 20. Jahrhundert gebrachte Christentum war geprägt vom Denken der frühen Moderne, auch in seiner pietistischen, beziehungsweise von angelsächsischen »awakenings« geprägten Variante. Als Evangelium wurde also ein Weltbild vermittelt, das sich deutlich unterscheiden sollte von einem vormodernen Verständnis von Gott und der Welt, wie die Missionierenden es bei denen erkannten, zu denen sie geschickt wurden. Afrikanische Religiosität und Weltbilder wurden leicht pauschal als »Animismus« etikettiert, als »Geister- und Ahnenglauben« diskreditiert, die durch aufklärerische Unterweisung überwunden werden sollten. Wer sich zum Christentum bekehrte, sollte all dies hinter sich lassen.

Einzelne akademische Entwürfe afrikanischer Theologie haben in Reaktion darauf versucht, einzelne Motive wie beispielsweise den Vorstellungskomplex um die Ahnen in einem reflektierten Prozess der Inkulturation in ihrem Diskurs wieder aufzunehmen und wieder zu Ehren zu bringen.²⁸ Im Gegensatz zu solchen Versuchen, die gelegentlich artifiziell scheinen und jedenfalls nur sehr beschränkt in die kirchliche Praxis hineinwirken, schließt pfingstlich-charismatische Theologie und Praxis unmittelbar an überlieferte Vorstellungen darüber

28 Bénézet BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986.

29 Birgit Meyer hat gezeigt, wie die von den Missionierenden im 19. Jhd. importierte christliche Rede vom Teufel als Gefäß dient, in dem aufgehoben wird, was afrikanische traditionale Weltsicht an Gottheiten, Geistwesen u. ä. aufweist. (Birgit MEYER, *Translating the Devil. An African Appropriation of Pietist Protestantism. The Case of the Peki Ewe in Southeastern Ghana*, 1847-1992, Dissertation der Universität Amsterdam, 1995).

30 Vgl. Anmerkung 8, aber auch seinen auf Deutsch erschienenen Artikel: Leonildo Silveira CAMPOS, Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung in Brasilien. Annäherungen und Konflikte, in: *ZMR* 81 (1997) 202-242.

31 Ähnlich spricht auch eine brasilianische Soziologin von »Integration und Antagonismus« in Bezug auf

lokales Wissen (Carla MAFRA, Integração e antagonismo com o conhecimento local – uma análise do sistema ritual da IURD em dois contextos nacionais, Vortrag gehalten an den IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 21.-24.9.1999 in Rio de Janeiro <http://www.ifcs.ufrj.br/jornadas/papers/09st0601.rtf> [14.2.2006]).

32 »Pentecostalism promotes both modern and traditional ethics and gives room for the expression of a critique of modern conditions without turning its members into nostalgic conservatives. It enables people to cope with modernity's malcontents as well as to address its attractions. Pentecostalism's stance towards modernity is as contradictory as that of its adherents, who strive for it and reject it at the same time. Here again, it becomes clear that Pentecostalism, rather than representing a safe haven of modern religion in which people permanently remain, enables people

to move back and forth between the way of life they (wish to) leave behind and the one to which they aspire. Pentecostalism provides a bridge between ›traditional‹ and ›modern‹ concerns and allows people to express and reflect upon the tensions between them both.« (Meyer, *Translating the Devil* [wie Anm. 29], 307 [Übersetzung B. S.]) Vgl. auch Meyers Artikel »Make a Complete Break with the Past.« Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse, in: *Journal of Religion in Africa* 26 (1997) 1-34.

33 »... the way in which members are enticed to write new scripts for their lives.« (MEYER, *Christianity in Africa* [wie Anm. 11], 461).

34 Miroslav VOLF, The Materiality of Salvation. An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies, in: *Journal of Ecumenical Studies* 26,3 (1989) 447-467.

an, wie die Welt aufgebaut sei und funktioniere. In pentekostalen Gemeinschaften muss nicht darüber nachgedacht oder gar diskutiert werden, ob es Geister gebe und wie über sie zu sprechen sei. Ob religiöse Spezialistinnen und Spezialisten mit solchen Mächten und Kräften tatsächlich umgehen können, steht ebenfalls nicht in Frage. Geister werden als eine Wirklichkeit betrachtet, die mit dem identisch ist, wovon »die Bibel« spricht.²⁹ Dabei wird weder im Blick auf unterschiedliche Kontexte in Afrika noch im Blick auf unterschiedliche Texte in der Schrift differenziert. Biblische Texte dienen im Gegenteil als praktische Anleitung, um in der »geistlichen Kriegführung« möglichst effizient voranzukommen.

Der brasilianische Soziologe und Theologe Leonildo Silveria Campos hat in seinen Studien zur IURD³⁰ auf einen scheinbaren Widerspruch hingewiesen, der aber zur Attraktivität dieser neupfingstlichen Kirche beiträgt. Er macht auch ein wichtiges Element der Anziehungskraft des Pentekostalismus in Afrika aus. Pfingstliche Kirchen rufen auf, laden ein zu einem radikalen Bruch mit dem »Alten«, mit »Hexerei und Aberglauben«. Der radikale Bruch auf der diskursiven Ebene bedeutet nun aber nicht, dass das entsprechende Weltbild aufgegeben werden müsse. Er befreit vielmehr dazu, auf der Ebene der rituellen, spirituellen Praxis daran anzuknüpfen.³¹ In der Kraft des Heiligen Geistes kann mit den Kräften des Bösen umgegangen werden, können sie gebannt, in Schranken gewiesen, um dann endlich einmal ganz überwunden zu werden. Der Glaube muss und wird sich bewähren auf dem alltäglichen Schlachtfeld der Auseinandersetzung zwischen gut und böse. Er wird schließlich siegreich kämpfen mit den bösen Mächten, die Afrika und die Afrikanerinnen und Afrikaner seit jeher bedrohen, aber auch mit denjenigen, die erst in der und durch die globalisierte Gegenwart angefangen haben, das Leben zu behindern oder gar zu zerstören. Die in Amsterdam lehrende Ethnologin Birgit Meyer hat dies in Bezug auf spezifische Gemeinschaften und Kirchen in Ghana sorgfältig beobachtet und analysiert. Sie schreibt schließlich: »Der Pentekostalismus vertritt beides, moderne und traditionale Ethik. Er schafft Raum dafür, die modernen Lebensbedingungen zu kritisieren, ohne dadurch seine Mitglieder zu nostalgischen Konservativen zu machen. Er setzt Menschen instand, mit denjenigen umzugehen, die mit der Moderne unzufrieden sind, kann aber gleichzeitig die Attraktivität der Moderne anerkennen. Die Haltung des Pentekostalismus gegenüber der Moderne ist so widersprüchlich wie die seiner Anhängerinnen und Anhänger, die gleichzeitig danach streben und sie verwerfen. Auch hier wird deutlich, dass der Pentekostalismus weniger einen sicheren Hafen moderner Religion bietet, in dem Menschen bleiben können; er ermöglicht es ihnen vielmehr, sich zwischen der Art zu leben, die sie hinter sich lassen (möchten), und derjenigen, die sie anstreben, hin und her zu bewegen. Der Pentekostalismus bietet eine Brücke zwischen ›traditionalen‹ und ›modernen‹ Anliegen; er erlaubt es den Menschen, die Spannungen zwischen beiden zum Ausdruck zu bringen und darüber nachzudenken.«³²

Die Einladung zur radikalen Konversion³³ ist eine Anfangserfahrung im geistlichen Leben pfingstlich-charismatischer Christinnen und Christen. Eine Reihe von »postkonversiven Ritualen« hilft anschließend, den weiteren Weg als Fortschritt zu erkennen. In einem gesellschaftlichen Alltag, der oft genug von Rückschlägen oder Stillstand geprägt ist, machen die Gläubigen eine ermutigende Kontrasterfahrung.

Dabei kann den Pfingstlern nicht vorgeworfen werden, sie betrieben eine Spiritualisierung des Heils, die ihre Mitglieder in ihrem Engagement lähme, eine Verbesserung ihrer Lebensumstände anzustreben. Die Verkündigung in afrikanischen pfingstlich-charismatischen Bewegungen ist im Gegenteil von einer sehr zupackenden, konkreten »Materialität des Heils«³⁴ geprägt. Sie spricht den Gläubigen zu, Gottes Segen werde sich sehr handfest darin äußern, dass ihr Lebensstandard, Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitszustand und soziale Unabhängigkeit sich sichtbar verbesserten.

Auf diese Weise werden pfingstlich-charismatische Gläubige zu Handlungssubjekten. Sie mögen in autoritären politischen Systemen leben, die ihnen kaum Möglichkeiten eröffnen, ihre Lebensbedingungen aktiv und nachhaltig zu gestalten. Sie mögen selbst überzeugt sein von einem Viktimisierungsdiskurs, der von verschiedenen Seiten im Blick auf Afrika und die Afrikaner und Afrikanerinnen immer noch gepflegt wird. Sie mögen sich individuell in Familien- und Clansystemen befinden, in denen patriarchal-autoritäre Hierarchien als Bollwerk gegen die Verunsicherung durch undurchschaubare Modernisierungsprozesse verteidigt werden. Sie mögen einem hoffnungslos ineffizienten Bildungs- oder Gesundheitswesen ohnmächtig ausgeliefert sein. Wenn sie zum pfingstlich-charismatischen Gottesdienst zusammenkommen, werden als Individuen angesprochen, durch die der Geist wirkt und handelt, wenn er denn in seiner Souveränität wehen will. Im symbolischen Raum des Gottesdienstes kann etwas von der biblischen Zusage erfahren werden, dass Letzte Erste sind und Erste Letzte (Lk 13,30).

Und schließlich noch dies: in der jüngsten Phase der Globalisierung wurde von deren Kritikern darauf hingewiesen und davor gewarnt, in diesem sich beschleunigenden Prozess der weltweiten Mobilität von Kapital und Arbeit blieben schließlich ganze Gruppen und Regionen als Ausgeschlossene im Elend zurück. Es steht hier nicht zur Debatte, inwiefern solche Warnungen sachlich begründet sind. Die Migration in den Westen ist sehr oft der Versuch, wenigstens im persönlichen Umfeld eine individuelle Lösung für Probleme zu suchen, die gesellschaftlich, politisch angegangen werden sollten, für die aber eine solche Lösung in absehbarer Zeit nicht zu erwarten ist. Etliche dieser Migranten sind jedoch in ihrem Selbstverständnis als Missionarinnen, als Missionare unterwegs. Das erlaubt es ihnen, die Erfahrung einer Abwertung, mit der die Ankunft oft verbunden ist, durch das Bewusstsein ihrer spirituellen Kompetenz zu kompensieren. In der Globalisierung pfingstlich-charismatischer Spiritualität können Afrikanerinnen und Afrikaner prominente Rollen einnehmen, und sie tun es.

4 Herausforderungen

Ich habe zu Beginn behauptet, die beiden großen Ströme afrikanischer Theologie, die Emmanuel Martey zu Beginn der 1990er Jahre identifizierte, seien in den Kirchen und Bewegungen, die gegenwärtig das Gesicht des afrikanischen Christentums prägen, nur schmale Kanäle, die von wenigen akademisch geschulten Theologen und vereinzelt Theologinnen befahren werden, während der Hauptstrom als pfingstlich-charismatisches Wildwasser dahin ziehe. Worin bestehen also die Herausforderungen, denen sich afrikanische Theologie zu stellen hat?

Ich nenne drei, von denen die erste die Vorbedingung dafür ist, dass auch die beiden anderen angenommen werden können.

Zunächst plädiere ich entschieden dafür, jene Sprachfähigkeit zu entwickeln, die das Gespräch über und vor allem mit charismatisch-pfingstlichen Christinnen und Christen in und aus Afrika erst möglich und fruchtbar macht. Es steht außer Frage, dass pfingstlich-charismatische Theologie schon nur deswegen, weil sie zum allergrößten Teil mündlich betrieben wird, nach anderen Regeln formuliert werden muss als jene Theologie, die im akademischen Umfeld im Gespräch ist und ins Gespräch kommt. Pfingstlich-charismatische Christlichkeit bedeutet vor allem eine rituelle Praxis und einen daraus genährten und von daher geprägten Lebensvollzug. In Anlehnung an ein Verständnis theologischer Lehre als »Grammatik des Glaubens«³⁵ meine ich, die notwendigen Prozesse seien vergleichbar. Bei

der Verschriftlichung und systematischen Erfassung einer Sprache muss erarbeitet werden, wie die gesprochenen Laute wiedergegeben werden sollen, und welche grammatikalische Grundstruktur erkannt und definiert wird. In ähnlicher Weise muss auch für den afrikanischen Pentekostalismus erst noch genau hingehört werden und sorgfältig geprüft werden. Erst so kann eine grammatikalische Struktur erkannt und beschrieben werden, die diese lebendige Wirklichkeit nicht in ein Korsett zwingt, das ihr nicht gerecht wird, sondern es erlaubt, die afrikanische pfingstlich-charismatische Spiritualität adäquat zu systematisieren.

Wenn afrikanische Theologie über das Stadium pauschaler Diffamierung (oder in einzelnen Fällen ebenso pauschaler Verklärung) hinaus gelangen will, muss sie die »pfingstliche Sprache« lernen, zumindest so weit, dass sie sie einigermaßen verstehen kann, vielleicht sogar, dass sie sich ein Stück weit darin ausdrücken kann.

Wenn eine solche Verständigung möglich geworden sein wird – das Futurum exactum ist hier mit Bedacht gesetzt –, dann wird es auch möglich sein, die beiden anderen Herausforderungen neu aufzunehmen, die in den Stichworten »Inkulturation« und »Befreiung« bleibend gültig formuliert sind.

Zum einen wird es gelingen zu würdigen, was das pfingstlich-charismatische Christentum zu einer Inkulturation beiträgt, die nicht nostalgisch versucht, Vergangenes künstlich wieder zu beleben, sondern im Gegenteil traditionale Vorstellungen als lebendig erkennt und sie so aufnehmen und anpassen kann, dass sie Afrikanerinnen und Afrikanern ein nicht über die Maßen entfremdetes Leben in einer immer stärker global vernetzten Zukunft erleichtern. Eine solche Theologie wird beispielsweise befreiend und zukunftsweisend auf den Umstand antworten können, dass in modernen afrikanischen Städten teilweise höchst problematische Formen dessen auftreten, was der englische Begriff »witchcraft« besser bezeichnet als die deutsche »Hexerei«.

Gleichzeitig wird sie nicht vorschnell ideologisch, sondern präzise analysierend unterscheiden können, was pentekostale Praxis gegebenenfalls zur tatsächlichen Verbesserung der Lebensbedingungen nicht nur ihrer Gläubigen, sondern einer ganzen Gesellschaft beiträgt. Sie wird die »resilience«, den elastischen Widerstand³⁶ pfingstlicher Gläubiger wahrnehmen und zur Geltung bringen. Und sie wird akzeptieren, dass pfingstliche Spiritualität ein legitimer Ausdruck der Hoffnung auf ein besseres Leben ist in einem Kontext mit faktisch äußerst eng begrenzten Perspektiven und teilweise brutal reduzierten Handlungsoptionen. Sie wird aber ebenso erkennen, wo eine Bewegung zu Recht die klassische Marx'schen Kritik verdient, ihre Spiritualität lähme Menschen in ihrem Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Gewalt, anstatt sie zum Widerstand, zum Aufbau von etwas Neuem fähig zu machen. Eine solche Theologie wird beispielsweise zur Kenntnis nehmen, dass, um noch einmal auf die Arbeiten von Birgit Meyer hinzuweisen, viele afrikanische Varianten des »Wohlstandsevangeliums« sehr eigenständig sind und ernst genommen werden müssen.³⁷ Sie wird aber auch beobachten und benennen können, wo diese Spiritualität höchst problematische Praktiken aufnimmt, die Zustände andauern lassen, die um Gottes und um der Menschen willen verändert werden müssten.³⁸

35 »Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens« lautet der deutsche Titel von: George LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984 (*Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1992).

36 James C. SCOTT, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven/London 1985.

37 Beispielsweise: Birgit MEYER, *Waren und die Macht des Gebets. Zur Problematik des Konsums in ghanaischen Pfingstkirchen*, in: *Sociologus* 1 (1998) 42-72.

38 Siehe die schneidende Kritik an der ganzen Schule des »positive thinking« von Barbara EHRENREICH, *Smile or Die. How Positive Thinking Fooled America and the World*, London 2009.

Zusammenfassung

Pfingstlich-charismatische Bewegungen bilden den am stärksten wachsenden Teil nicht nur des afrikanischen Christentums. Sie leisten einen oft übersehenen Beitrag zur gegenwärtigen afrikanischen Theologie. Um diesen Beitrag kritisch zu würdigen, wird ihre Geschichte zumindest in groben Zügen zur Kenntnis genommen; sie wird auch im Zusammenhang mit den drei Wellen der weltweiten Pfingstbewegung der letzten hundert Jahre gesehen. Die erste Herausforderung an gegenwärtige afrikanische Theologie besteht darin, eine interkulturelle Hermeneutik zu entwickeln, die diese Bewegungen nicht vorschnell disqualifiziert. Dies ermöglicht es, danach zu fragen, ob und wie pfingstlich-charismatische Theologie und Praxis bezogen werden kann auf »Inkulturation« und »Befreiung«, die beiden Hauptströme afrikanischer Theologie Ende des 20. Jahrhunderts.

Abstract

Pentecostal and charismatic movements are not only the most rapidly growing segment within African Christianity. They also contribute in important ways to contemporary African theology, even though their contribution is often overlooked. In order to allow for a critical assessment of their input, one has to know the main elements of their history – also in relation to the three waves of the worldwide Pentecostal movement of the last century. The first challenge for today's African theology is to develop an intercultural hermeneutics which does not prematurely dismiss or disregard these movements. This then makes it possible to ask whether and how Pentecostal and charismatic theology and practice can be related to »inculturation« and »liberation« as the two main currents of African theology at the turn of the millennium.

Sumario

Los movimientos carismáticos pentecostales son la parte que crece más, no sólo en el cristianismo africano. Aportan una contribución con frecuencia infravalorada a la teología africana. Para poder valorarla de forma crítica, se esboza en grandes rasgos la historia de dichos movimientos, que es vista en el contexto de las tres oleadas del movimiento pentecostal mundial en los últimos cien años. El primer reto de la teología africana actual consiste en desarrollar una hermenéutica intercultural que no descalifique de antemano a dichos movimientos. Esta es la base para preguntar después si y cómo una teología carismática pentecostal puede hablar de »inculturación« y »liberación«, las dos principales corrientes de la teología africana al final del siglo XX.
