
»In and out of Africa«:

Transnationale Pfingstkirche Nzambe-Malamu mit
migratorischen Verflechtungen und missionarischer Strategie.

Vision, Missionsverständnis und Outreach
einer weltweit agierenden religiösen Reformbewegung

von Moritz Fischer

Zusammenfassung

Transnationale Kirchen wie die Nzambe-Malamu stehen nicht für die pfingstlerische Bewegung als ganze, sondern bilden eines ihrer Segmente. Wir untersuchen eine bestimmte Pfingstkirche, die sich weltweit erstreckt, unter verschiedenen Blickwinkeln: dem *historisch-postkolonialen* (1), dem *sozio-ekklesiologischen* (2) und dem *ästhetisch-performativen* (3); es handelt sich dabei um drei miteinander in Beziehung stehende Dimensionen. Ich möchte aufzeigen, dass und wie die Forschung zur pentekostalen Bewegung durch einen interdisziplinären Ansatz bereichert wird: Jeder drei Problemkreise ist begrenzt und wird durch eine kritische Begegnung mit den Nachbardisziplinen erweitert. Wenn sie die Konturen des jeweiligen Segments anerkennen, sehen sich sowohl unsere etablierten Kirchen als auch die pentekostalen Evangelikalen zu einer konstruktiven Debatte herausgefordert.

Schlüsselbegriffe

- Pfingstkirche Nzambe-Malamu
- transnationale ekklesiale Netzwerke
- religiöse Performanz
- interdisziplinärer Forschungsansatz

Abstract

Transnational churches as Nzambe-Malamu don't portray »the« Pentecostal movement as a whole, but one of its segments. We examine a certain Pentecostal Church, who's outreach is worldwide, from three different perspectives. It is the *historic-postcolonial* (1), the *socio-ecclsiological* (2) and the *aesthetic-performative* (3) dimension of the Pentecostal movement, which all correlate with one another. I want to show, how the research of the Pentecostal movement is enriched by this interdisciplinary approach: Each of these three issues is limited and will be enlarged by a critical encounter by its neighbor-disciplines. Recognizing the contours of this certain segment, as well our established mainline churches with its theologies as well as the Pentecostal Evangelicals are challenged to a constructive debate.

Keywords

- Pentecostal church Nzambe-Malamu
- transnational ecclesial networks
- religious performance
- interdisciplinary research approach

Sumario

Iglesias transnacionales como la Nzambe-Malamu no representan el movimiento pentecostal en su conjunto, sino que forman uno de su segmentos. Investigamos bajo diferentes enfoques una iglesia pentecostal determinada que se extiende por todo el mundo: el enfoque *histórico-postcolonial* (1), el *sociológico-eclesiológico* (2) y el *estético-performativo* (3); se trata de tres dimensiones interrelacionadas entre ellas. Quiero mostrar que y cómo la investigación del Pentecostalismo se enriquece con un aporte interdisciplinar: Cada uno de los tres grupos de problemas es limitado y se enriquece a través del encuentro crítico con las disciplinas vecinas. Cuando se reconocen las conturas del segmento respectivo, tanto nuestras iglesias establecidas como las del Pentecostalismo se sienten desafiadas a participar en un debate constructivo.

Palabras clave

- Iglesia pentecostal Nzambe-Malamu
- redes eclesiales transnacionales
- performance religiosa
- aporte de investigación interdisciplinar

Mit den folgenden Ausführungen wird eine konkrete Pfingstkirche, die weltweit verbreitet ist, aus dreierlei unterschiedlichen Perspektiven untersucht. Es handelt sich um die *historisch-postkoloniale* (1), die *soziologisch-ekklesiologische* (2) und die *praktisch-theologische* (3) Dimension der Pfingstbewegung, die miteinander perspektivisch in Korrelation stehen. Mittels dieser drei Beobachtungshaltungen möchte ich zeigen, dass die Pfingstkirchenforschung¹ durch einen dermaßen interdisziplinären Ansatz nur an Erkenntniskraft gewinnen kann: Jede der drei hiermit verbundenen Fragestellungen ist begrenzt und erfährt im kritischen Gespräch mit den beiden Nachbardisziplin Erweiterung.

1 Zur *historisch-postkolonialen* Perspektive: Aus mündlichen und direkt aufgezeichneten Einzelüberlieferungen, die kritisch an biblische Traditionen anknüpfen, wird fluide die Vita des Kirchengründers Aidini Abala zusammengesetzt. Dabei wird er zum Charismatiker *par excellence* stilisiert.

2 Zur *soziologisch-ekklesiologischen* Perspektive: Abala rief die transnationale (Migrations-)Kirche »Nzambe-Malamu«² mit ihrer »vernetzten Ekklesiologie« ins Leben. In dieser Kirche überlappen sich sowohl mehrere Kirchen, kulturelle Muster und sogar Theologien, die, ansonsten unverbunden, auch einander entgegenstehen (z. B. Evangelikale versus Befreiungs-Theologie).

3 Zur *praktisch-theologischen* Perspektive fragen wir: Wie und von wem wird diese Art religiöser »Globalisierung von unten« gestaltet? Worin besteht die Vision, mit deren Kraft man aktiv ist? Es geht uns in diesem letzten Teil um die pfingstkirchlich-religiöse Performanz, die ich als interkulturellen Transformator deute. Wir betrachten sie am Beispiel von Ritualen der Heilung, praktiziert in Gottesdiensten und auf öffentlichen Events als Ausdruck subjektiven Heils- und Sendungsbewusstseins.³

Interdisziplinär vorzugehen heißt, dass es mit der Methode der Triangulation⁴ gilt, diese Perspektiven nebeneinander einzunehmen und dabei auf etwaige erkennbare Wechselwirkungen zu achten. Diese lassen sich nicht zuletzt in den drei zeitlichen Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nachvollziehen: Kirche *geworden* zu sein (historische Perspektive), lebendig organisierte Kirche zu *sein* in ekklesiologischer Selbstbeschreibung und dies als nach außen *wirkendes* Glied am Leib Christi in performativer, dem zukünftigen Reich Gottes verpflichteter Praxis pietatis zu *werden* – diese drei bedingen einander. Die drei Perspektiven kulminieren in der Zentralgestalt des Kirchengründers Aidini Abala. Letzterer figuriert mit seinem visionären Charisma als vermeintlich unersetzlicher Zeuge Christi.

1 Vgl. Moritz FISCHER, Pfingstkirchenforschung. Von den Anfängen zu aktuellen Schwerpunkten, in: MD 65 (3/2014) 43–47.

2 Lingala-Sprache, Deutsch: »Gott ist gut«. Eigenname für alle Kirchen, die sich genealogisch auf die Gründung durch Aidini Abala zurückführen, u. a. PEF-CO, FEPA-ZA, E.P.E.I.D., FEPACO, FEPA-Brazz, IFEPAA.

3 Vgl. Moritz FISCHER, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche »Nzambe-Malamu« mit ihren transnationalen Verflechtungen, Göttingen 2011.

4 Unter *Methodentriangulation* versteht man den bewussten Einsatz von unterschiedlichen Erhebungsverfahren im Rahmen eines Forschungsprojekts (im Englischen *mixed methods* genannt).

1 Historisch-postkoloniale Perspektive (Kirchwerdung als Diskurs): Abala, Gründer Nzambe-Malamus, zwischen religiösen Traditionen und antikolonialer Rebellion

Wer war Apôtre Alexandre Aidini Abala? Er wurde am 15.7.1927 in Ngibi in der Provinz Ituri im Nordosten der DR Kongo geboren und starb nach seinem 70. Geburtstag vor genau 20 Jahren am 10.10.1997 in Südafrika, wo er sich einer medizinischen Behandlung unterzog, nach längerer Krankheit. Mit dem Vornamen »Aidini«⁵ wird seinem Träger eine afrikanische Identität zugewiesen. Diese ist auf eine konkrete kulturelle Tradition, auf die zu wahren Interessen des Clans, in den er hineingeboren wird, und auf den Einfluss seiner Eltern zurückzuführen. Die Person »Aidini« repräsentiert damit auch eine soziale Wirklichkeit. Bis in die Gegenwart hinein wird von dem 1997 Verstorbenen in der DR Kongo öffentlich wie in christlichen Kreisen respektvoll und anerkennend gesprochen: Man qualifiziert ihn als »integer, machtvoll und in der Vollmacht des Geistes agierend« und charakterisiert ihn als »demütig und stark«.⁶ Die Amtsführung wird charakterisiert als »ministry that was not without controversy«.⁷ Wir haben es mit einer Persönlichkeit zu tun, die im Zusammenhang ihrer Berufung auch bereit ist, sich auf Konflikte einzulassen und Kontroversen nicht aus dem Weg geht. In Spannung zu diesem von Abala tradierten Bild des Außenseiters, Grenzgängers und energischen Kritikers von bigottem christlich-religiösem Traditionsgehebe, der keine Angst vor Spaltungen hat, steht das anscheinend gegenteilige des auf Integration bedachten Kirchengründers. Um der Wahrheit willen lässt der Kirchengründer auch die Abspaltung von Nzambe-Malamu seitens innerkirchlicher Gegner oder Konkurrenten zu. Im Jahre 1996 äußert er sich erstmals biographisch zu seinem bisherigen Werdegang.⁸ Der Obertitel des Beitrags lautet: »Apostel Aidini Abala – Gott ruft dich, ihm zu dienen!« Bei der Veranstaltung handelte es sich um die mehrtägige Zentralversammlung der deutschen Nationalkirche von *Nzambe-Malamu*, die damals noch den Namen *Evangelische Pfingstbruderschaft Europas in Deutschland* (E.P.E.I.D) trug. Als Gründer und Leiter der Kirche hatte er die Funktion, die Gemeinden zu visitieren und die verantwortlichen Gemeindeleiter zu beraten und zu stärken. Inhaltlich stellt Aidini Abala immer wieder seine Lebensgeschichte in den Mittelpunkt. Er selbst charakterisiert seine hier mündlich vorgetragene Autobiographie als »Experiment«, das sich in einem einzigen und immensen Spannungsbogen zwischen zwei Polen bewege. Dieser ist autobiographisch so konstruiert, dass er in den verschiedenen einzelnen Bogensegmenten, die von einem Lebensabschnitt zum nächsten reichen, inhaltlich stets zwischen den Gegensätzen »Mangel« und »Erfüllung« verläuft. Das erinnert an Paulus, den Protagonisten der frühchristlichen Mission, der von einem Scheitern und einer Krise doch zum nächsten Sieg und zu damit verbundener Heilserfahrung kommt. Jeweils geht es darum, dass dabei in bestimmten Situationen zunächst ein Zustand von *Liminalität* erreicht wird, der dann gemeistert wird.

5 Die unterschiedlichen Schreibweisen von »Aidini«, des zweiten Teiles seines dreigliedrigen Namens, braucht als kleines Überlieferungs-geschichtliches Problem nicht zu irritieren: Es gibt die drei Versionen: »Aidin«, »Adini« und »Aidini«. Hier im Text wird konsequent »Aidini« verwendet, da auch in der Biographie, welche FEPACO offiziell verwendet, sein Name so geschrieben wird. »Aidin« dagegen ist so etwas wie das

Phonem seines Namens, und »Adini« geht wohl auf einen Hörfehler seitens der amerikanischen Informanten von David J. Garrard zurück. Vgl. David J. GARRARD, Art.: Adini-Abala, Alexandre, in: Stanley M. BURGESS (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Revised and Expanded Edition, Grand Rapids 2003 (NIDPCM), 308f.

6 Interview M. FISCHER – Edi MBONGOMPASI am 26.7.2009.

7 GARRARD, Art.: Adini-Abala (Anm. 5), 309.

8 Audioversion: MP3: Aidini.Abala. Frankfurt.96 – Videoversion: Le Temoignage De L'Apôtre Aidini Abala Teil 1/Teil 2.

In seinem Zusammenhang kommt es zu einer von Gott selbst begleiteten Lebenswende. Sie veranlasst ihren Protagonisten zu einem – auch ekklesiologisch bedeutsamen – Aufbruch und befähigt ihn zu erneuter missionarischer Tätigkeit. Abalas Lebensbericht ist so »rhythmisch« zwischen *Call* und *Response* konstruiert, zwischen dem einen Pol des »Herausgerufenseins« und dem anderen *respondierenden* Pol der Erwiderung als Nachfolger Christi. Bei Letzterer geht es um die auf die Gefahr antwortende »Krisenbewältigung«. Abalas Lebensweg und sein geistliches Krisenmanagement ist Modell für die Gemeinde resp. Kirche Nzambe-Malamu in ihrer religiösen Praxis. Die Zuhörer bzw. die am Gottesdienst und seiner performativen Liturgie Beteiligten werden ihrerseits zur *Resonanz* animiert. Werden sie doch emphatisch dazu animiert, Abala mit ihrer je eigenen inneren Vorstellungskraft zu begleiten: von einer als lebensbedrohlich erfahrenen Situation zur nächsten und von einer als produktiv gedeuteten Lebenswende zu nächsten. Jeweils kommt der Protagonist zu neuen und entscheidenden Einsichten. Er wird zu scheinbar außergewöhnlichen Taten ermächtigt, mit denen er Neuerungen umsetzt und den tatsächlichen Wirkungskreis von Nzambe-Malamu vergrößert, was Gemeindegründungen, die Gewinnung neuer Mitglieder und die Expansion in neue Länder und Regionen über Afrika hinaus betrifft.

Das Besondere ist, dass die Biographie des »Charismatikers« Aidini Abala von ihm selbst zu Lebzeiten mit dem Ziel vorgetragen wurde, die Legitimität seines apostolischen Auftrags zu dokumentieren. Seine Nachfolger in den kirchenleitenden Ämtern setzen die narrativ und medial überlieferte Vita Abalas heute bewusst ein. Indem er sich mit seinem Schicksal performativ im Leben Jesu, in dem des Paulus oder in dem der Apostel wiederfindet, verkörpert er mit seiner Predigt den idealtypischen Christen und das Gemeindeglied von Nzambe-Malamu.

Die Begrifflichkeit »transnational« wird auf unterschiedliche Weise begründet und von mehreren wissenschaftlichen Disziplinen dementsprechend verwendet. Es bietet sich an, auf mehrere dieser unterschiedlichen Konzepte zurückzugreifen. Sie sind alle, transdisziplinär gesehen, plausibel. Mein ursprünglicher Zugang zu dieser Fragestellung verlief nicht nur über Konzeptionen, welche auf empirische Weise nach Identitäten fragen, die sich als »Einheiten« abgrenzen lassen unter geographischen, ethnologischen oder nationalstaatlichen Gesichtspunkten. Zunächst stellt sich die Frage nach dem »Raum«, in welchem sich die Diskurse um Nzambe-Malamu verorten lassen und den sie, umgekehrt betrachtet, dabei selbst konstituieren. Das Bewusstsein für die Konstruktionsbedingungen von Nzambe-Malamu und ihre historischen Verflechtungen »zwischen« den drei Kontinenten Afrika, Amerika und Europa veranlasst, einen im englischsprachigen Wissenschaftsjargon verwendeten Begriff in Betracht zu ziehen: »Black Atlantic« oder »Circum-Atlantic«. Er wurde im Globalisierungs- und Postkolonialismuskurs durch Paul Gilroy eingeführt, der sich inhaltlich auf Stuart Hall bezieht.⁹ In der Wissenschaftsgemeinde besser etabliert hat sich

9 Paul GILROY, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London 1995; DERS., »There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation«, Chicago 1987.

10 Der Begriff »transatlantisch« und die damit verbundene Sichtweise findet sich bei Roswith GERLOFF in ihrer Monographie: *A Plea for British Black Theologies. The black church movement in Britain in its transatlantic, cultural and theological interaction with special reference to the*

Pentecostal Oneness (Apostolic) and Sabbatarian Movements, Frankfurt a. M. 1992.

11 Vgl. eMail Anna QUAAS – M. Fischer vom 3.2.2011 sowie DIES., *Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God*, Frankfurt a. M. 2010, 194–301 mit Einleitung, 15–39.

12 Gerry TER HAAR, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff 1998, 24; vgl. auch QUAAS, *Transnationale Pfingstkirchen* (Anm. 11), 26.

13 Vgl. Nina GLICK SCHILLER / Linda BASCH u. a., *Transnationalism. A New Analytic Framework for Understanding migration*, in: DIES. (Hg.), *Towards a Transnational Perspective on Migration, Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York 1992, 1–24, hier 19 (Hervorh. M. F.).

aber das Adjektiv »transnational«, das sich gerade für die Untersuchung von Netzwerkbildungen in der Pfingstbewegung als nützlich erwiesen hat. Wenn wir das im Deutschen gängigere Adjektiv »transnational« gebrauchen, dann um zu zeigen, dass es hier nicht einfach um Identitätsbildung im »internationalen« Sinne geht, sondern um subversiv verlaufende Prozesse einer ekklesiogenen, pfingstlich-charismatischen Gegenkultur. Diese überspannt dabei »Räume«, etwa den symbolisch zu verstehenden »Atlantik«.¹⁰ Er ist der Bereich, den jahrhundertlang der menschenverachtende Sklavenhandel nutzte. Es ist derselbe Raum, den heute eine nach wie vor ungerechte, diesmal dem neoliberalen Kapitalismus verpflichtete Weltwirtschaftsordnung für sich reklamiert und den jedes Jahr tausende Boatpeople zu überwinden versuchen auf ihrer Passage von Afrika nach Europa. So wurde und so wird Unrechtsgeschichte geschrieben. Mit der Vokabel »transnational« verbindet sich ferner die Vorstellung, dass es sich bei nationalstaatlichen Grenzen nicht um essentialistische Markierungen handelt, mit deren Hilfe eine Nation einen geographischen Raum definiert, in dem sich hegemoniale Identität etabliert. Vielmehr fragt sich, wo, warum und durch wen diese Grenzen nicht vielmehr relativiert oder sogar aufgehoben werden, um sie, so weit wie möglich oder gezwungenermaßen nötig, zu überschreiten. Nzambe-Malamu ist eine von vielen Kirchen, in denen es beginnend mit ihrer Entstehungsgeschichte eine Vielzahl transnationaler Verflechtungen gibt (etwa in die USA, nach Großbritannien, Südafrika, Kanada, Deutschland etc.) und die sich im Migrationskontext fortsetzen.¹¹ Es geht laut Quaas bei einer »transnationalen Forschungsweise« um die Frage, inwieweit »transnationale Verbindungen« bei den von ihr untersuchten Kirchen eine Rolle spielen und worin diese bestehen. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Gerrie ter Haar, dass afrikanische Kirchen es waren, die mit ihrer Ausbreitung nach Übersee als Erste damit begannen, teilzuhaben an internationalen Netzwerken, »to which they did not have access until the late twentieth century«.¹² Wir müssen fragen, ob diese sog. Netzwerk-Identität bei Nzambe-Malamu mit ihrer Ausbreitung von Afrika nach Europa wirklich etwas Neues ist. Die Mutmaßung legt sich nahe, dass ein derartiges genuin netzwerkartiges Selbstverständnis bereits mit den Vorläufern der Gründung von Nzambe-Malamu in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Kenia und mit den folgenden ersten Ansätzen von Nzambe-Malamu als »Kirche« in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts Jahren bestand. Wie wurde Nzambe-Malamu zu einer kleinen, aber dennoch vollwertigen Facette der globalen Welt in ihrer transnationalen religiösen Dimension? Der Faktor »Migration« mit seinen sozialen wie religiösen Implikationen scheint hier neben anderen maßgeblich zu sein.

»To conceptualize transnationalism, we must bring to the study of migration a global perspective. Only a view of the world as a single social and economic system allows us to comprehend the implications of the similar descriptions of new patterns of migrant experience that have been emerging from different parts of the globe. At the very same time, it is in terms of these *bounded identity constructs* that migrants frame their individual and collective strategies of adaption ... A focus on transnationalism as a new field of social relations will allow us to explore transnational fields of action and meaning as operating within and between continuing nation-states impose on their populations. Migrants will be viewed as culturally creative but as actors in an arena that they do not control. *Transnational flows of material objects and ideas will be analysed in relation to their social location and utilization – in relation to the people involved with them.*«¹³

Hier geht es selbstverständlich nicht nur um migratorische Erfahrungen im engeren, transnationalen längerfristigen Sinne, was den Ortswechsel und die Dauer anbelangt, sondern auch um binnenstaatliche und transstaatliche Kurzzeitmigration, die unter einem Jahr währt und sich nur auf einen abgrenzbaren Zeitraum erstreckt. Deren Protagonisten

scheinen dabei vorrangig auf die missionarische Ausbreitung des von ihnen protegierten pfingstlich-charismatischen Christentums abzu zielen.¹⁴ Quaas ist Beobachtungen gegenüber skeptisch, die darauf hinauslaufen, hier so etwas wie das Konzept einer »reverse mission« ausmachen zu können. Dem stünden zwei Fragen gegenüber: Inwiefern kann man dann noch von einem »globalen Missionsverständnis« ausgehen? Inwieweit handelt es sich, historisch gesehen, bei »reverse mission« nicht um ein Konstrukt, zumal die Missionspraxis der historischen Kirchen selbst alles andere als einheitlich war?¹⁵ Es entspricht auch meinen Analysen, dass der persönliche und organisatorische Einsatz vieler Migrationskirchenleiter häufig neben ihren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Migrationsmotiven verläuft. Manchmal ist er auch merkwürdig damit vernetzt. Eine solche wissenschaftliche Vorgehensweise scheint für unseren Fall als sinnvoll, lässt sie uns doch die auffällige innere und äußere *Beweglichkeit* der Protagonisten und Gemeinden sowie ihrer organisatorischen kirchlichen Einheiten besser untersuchen und in ihrer Dynamik nachvollziehen. Es gilt, ursprüngliche Ausgangssituationen und maßgebliche Prozesse in ihrer fluiden Positionierung zwischen etwaigen »Zentren« und »Peripherien« zu durchleuchten. Wie wird die Ursprungssituation verändert, was ist in der jeweils neuen Position anders und wie verhält sich beides dialektisch zueinander?

»They build international and intraregional linkages that enhance their evangelical capacities and image. There will be a tendency to avoid foreign control and yet desire to be recognized as a ministerial partner.«¹⁶

Eine der Besonderheiten von Nzambe-Malamu, die sie durchaus mit anderen derartigen »unabhängigen Pfingstkirchen mit Ursprung im globalen Süden« hat, liegt in ihrer Zerstreuung. Weltweit gesehen befinden sich die Gemeinden dieser Kirche derzeit auf über drei Kontinenten und etwa 30 Nationen verteilt. Hinsichtlich der Situation der deutschen Migrationsgemeinden von Nzambe-Malamu ist es nicht anders: Zahlenmäßig liegen deren Zahl gegenwärtig bei 17 Diasporakirchen. Sie konstruieren ihre kollektive Identität als vernetzte *Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft*. Dabei ist zu beobachten, wie diese *per se* diskursive »Bruderschaft« Netzwerkstrukturen aufbaute und dabei von permanenten Rückschlägen bedroht war und ist. Es scheint, dass Netzwerkbildung genauso, wie jede Form der Vergesellschaftung, von Konflikten bedroht ist. Die Funktion des Beziehungsgeflechtes Nzambe-Malamu hängt davon ab, dass bestehende Außenkontakte, die über das bis *dato* etablierte Netzwerk und dessen nationalstaatliche Struktur hinausgehen, unterhalten werden und neue Beziehungen aufgebaut werden. Die dazu erforderliche Flexibilität ist so erheblich, wie es schwierig ist, verlässliche organisatorische Strukturen aufzubauen. Regionale und globale Identität konstituieren sich dabei in wechselseitigen Prozessen. Dazu gehört auf lokaler Ebene, dass regelmäßige Besuche zwischen den Leitern einzelner Gemeinden zum sonntäglichen »Kanzeltausch« organisiert werden. Auf der Ebene der Einzelgemeinde gibt es eine auffallende Fluktuation der Mitglieder infolge von Binnenmigration. Diese ist auf kontinentaler Ebene nachweisbar, d. h. in Afrika, in Europa sowie in Amerika. Je nach dem räumlichen Rahmen, den man fokussiert, handelt es sich

14 Claudia WÄHRISCH-OBLAU, *The Missionary Self-Perception/ Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing back the Gospel*, Leiden 2009, spricht dezidiert von »new mission churches«.

15 QUAAS, *Transnationale Pfingstkirchen* (Anm. 11), 401f., in ihrem Schlussresümee.

16 Ogbu U. KALU, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008, 12.

17 WÄHRISCH-OBLAU, *The Missionary Self-Perception* (Anm. 14), spricht im Blick auf Migrationskirchen explizit vom »pentecostal network« (42). Sie stellt hierzu einige definitorische Elemente zusammen (43) und listet bestimmte Diskursfelder auf (44f.), durch welche sich pfingstlich-charismatische Identität selbst beschreibe.

damit aber auch möglicherweise um »Transmigration«, die von Gläubigen von Nzambe-Malamu innerhalb der Bundesrepublik Deutschland stattfindet, aber auch zwischen europäischen Ländern oder auf transkontinentaler Ebene. Es passiert auch, dass Pastoren innerhalb eines Migrationslandes gezielt versetzt werden, um Vakanzen zu schließen oder neue Gemeinden zu gründen. Wer umzieht, sucht vielleicht wieder zu einer Nzambe-Malamu-Gemeinde Kontakt, die in der Nähe seines neuen Wohnortes liegt.

2 Soziologisch-ekklesiologische Perspektive: Entwicklung »Nzambe-Malamus« zum transnationalen ekklesialen Netzwerk

Eine nicht unerhebliche Rolle spielen dabei ihre – so nur mit Vorsicht zu benennenden – »Netzwerke«. Netzwerke knüpfen sich in bereits bestehende Kontexte hinein, indem sie an Fasern, an einzelnen Strängen und bestehenden Verknüpfungen ansetzen. Die Akteure versprechen sich davon die Stärkung ihrer jeweiligen individuellen oder kollektiv verfassten Identität. Diese wird diskursiv zwischen der Imagination von Vergangenem und der visionären Projektion einer besseren Zukunft erzeugt.¹⁷ »Netzwerk« ist zwar ein Begriff bzw. eine Vorstellung, die sich im wissenschaftlichen Diskurs »zur Zeit großer Beliebtheit erfreut«.¹⁸ Wenn ich Joel Robbins richtig verstehe, versucht er, parallel zu meiner Rede vom »Beziehungsgeflecht« (alternativ: »Beziehungsgewebe«), die soziologische Metapher des »Netzwerks« theologisch zu begründen und ekklesiologisch zu füllen. Er redet von »einem weitverstreuten Netzwerk von Menschen, das durch ihre Veröffentlichungen und anderen medialen Produktionen, Konferenzen, Erweckungsversammlungen und ständigen Reisen zusammengehalten wird«.¹⁹

Die heuristischen Möglichkeiten und Funktionen des Netzwerk-Gedankens liegen im Zusammenhang dessen, was unter »Grenze« (Englisch: *frontier*, Lateinisch: *limes*) verstanden wird: Besonders an den »Grenzen« und *Peripherien* zeichnen sich im Falle von Krisen und Umbrüchen die Merkmale, nach denen Nzambe-Malamus Identität konstruiert ist, besonders deutlich ab. Es sind dies unter anderem drei, die hervorstechen: charismatische Leitung, Transnationalität und Wunderheilungsritual. Der britische Missionshistoriker Kevin Ward spricht dezidiert von der Genese der globalen Christenheit, die »ständig« an den Peripherien nicht nur erschaffen, sondern auch neu erfunden werde (»recreated«): »Christianity was and is being created and re-created on the margins, the boundary, the periphery, and in so doing challenges the validity of all boundaries and peripheries.«²⁰

So eine vollmundige Behauptung mit Bezug auf die *gesamte* Christenheit lässt sich natürlich nur vor dem Hintergrund hunderter Mikroanalysen, über die Ward verfügt, aufrechterhalten. Eine geeignete Definition für das »frontier«-Konzept findet sich bei David Chidester: »Following ... comparative research I define a frontier as a zone of contact, rather

18 Michael BERGUNDER, Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 69 (4/2009) 245-269, hier 248f.

19 Joel ROBBINS, The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity, in: Annual Review of Anthropology 33 (2004) 117-143, hier 125.

20 So der britische Missionshistoriker Kevin WARD, Introduction, in: DERS. / Brian STANLEY, The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999, Grand Rapids 2000, 3.

than a line, a border or a boundary. By this definition a frontier is a region of intercultural relations between intrusive and indigenous people. Those cultural relations, however, are also power relations. A frontier zone opens with the contact between two or more previously distinct societies and remains open as long as power relations are unstable and contested, with no one group or coalition able to establish dominance. A frontier zone closes when a single political authority succeeds in establishing its hegemony over the area. In an open frontier zone, contact can produce conflict, but it can also occasion new forms of cooperation and exchange ... Attention to conflict has been most prominent ... More recently, historians have also tried to identify areas of cooperative innovation in frontier social and economic relations. For our interests, however, the open frontier can be reexplored not only as a zone of conflict and cooperation but also as a contested arena for the production of knowledge about religion and religions ... Religion, rather than race or ethnicity, provided the basic vocabulary of difference in the intercultural human relations of the frontier. The practices of comparative religion [and Christian denomination, M. F.] in frontier situations tracked the presence or absence of religion, and the similarities and differences among religions, within an open, contested zone of intercultural contact ... Enemies and friends were not divided into rigid, static categories ... On every southern African frontier, an open zone of intercultural contact closed with the establishment of some form of European colonial hegemony.«²¹

Der Profanhistoriker Jürgen Osterhammel bemüht in diesem Zusammenhang den seit Längerem in der internationalen Soziologie gängigen Begriff der »Frontier« aus dem anglo-phonen Wissenschaftsdiskurs: »In Relation zur Stadt ist die Frontier ›Peripherie‹. In der Stadt (Muttergemeinde) wird letzten Endes die Herrschaft über das Frontier (das diasporale Missionsfeld) organisiert. Werden an der Frontier Städte [und in diesen neue Gemeinden] gegründet, dann verschiebt sich das Vorfeld weiter nach außen; neu etablierte Handelsstützpunkte [Hauskreise in Asylbewerberheimen; Nachbarschaftsgemeinden; Hauszellen] werden zu Basen für weitere Expansion.«²²

Zwei Beispiele zeigen, dass diese Sichtweise für die Dekonstruktion von Nzambe-Malamu geeignet ist: Der bisherige Nationalleiter von FEPACO-Nzambe-Malamu, Region Deutschland, reiste 2008 zweimal in die rumänische Hauptstadt Bukarest, um dort die Chancen einer Gemeindegründung zu evaluieren. Zwar hatte er damit auf Anhieb keinen Erfolg in dem Sinne, dass es zu einer Ausweitung des Einzugsbereiches von Nzambe-Malamu nach Osteuropa gekommen wäre. Er nutzte bestehende Kontakte zu Exil-Kongolesen, die bereits in der DR Kongo bei Nzambe-Malamu religiös beheimatet waren. Der Osten Europas, in dem es eine bisher kaum bekannte Anzahl an Pfingstlern aus Afrika gibt, wird als anscheinend attraktiver Großraum zur Gründung von Diasporagemeinden zunehmend erschlossen.²³

21 David CHIDESTER, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville 1996, 26.

22 Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, 465.

23 Interview M. FISCHER – Edi MBONGOMPASI am 15.12.2008.

24 Interview M. FISCHER – Timoleon ADOTE am 29.3.2009.

25 OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* (Anm. 22), 465.

26 Vgl. Ludger PRIES, *Transnational social spaces. Do we need a new approach in response to new phenomena!?*, in: DERS. (Hg.), *New Transnational Social Spaces*, London 2001.

27 Vgl. Norbert ELIAS, zitiert in PRIES, *Transnational social spaces* (Anm. 26), 3.

28 Dirk KOHNERT, *On the Renaissance of African Modes of*

Thought – The Example of the Belief in Magic and Witchcraft, in: Burghart SCHMIDT u. a. (Hg.), *Witchcraft in Modern Africa. Witches, witch-hunts and magical imaginaries*, Hamburg 2007, 32–54, hier 43.

29 Es handelt sich somit um das Missionswerk der us-amerikanischen Pfingstkirche *Assemblies of God* mit seiner Auslandsabteilung im Kongo.

30 Dieudonné Moyengo LOLEKA, *Le Développement et la Vocation Sociale de l'Église Fraternité Évangélique de*

Das zweite Beispiel stammt von der »Tochterkirche«: Der Leiter der GBG-Gemeinde in Nürnberg besucht regelmäßig Asylbewerber in den Heimen im Stadtgebiet. Nicht wenige der Gemeindeglieder wurden dort erreicht, wo sie konzentriert versammelt waren, und in einem Hauskreis begleitet. Zu ihnen zählen auch Araber (ehemalige Muslime) und (wenige) Asiaten. Die Initiierung in den christlichen Glauben erfolgte durch die Taufe in einem Flüsschen nahe der Stadt Nürnberg. Damit wurde ein weiterer entscheidender Schritt unternommen, der in die Gemeinde führte.²⁴ Es bewahrheitet sich an diesen beiden Fallbeispielen folgende Einsicht:

»Das Frontier ist keine passive Peripherie. An ihr entstehen besondere Interessen, Identitäten, Lebensentwürfe und Charaktertypen (etwa die des Evangelisten, des Missionars oder des Apostels), die auf die Zentren zurückwirken. An der Peripherie (in den Diaspora- und Überseegemeinden) kann die Stadt (Zentralkirche) ihren Gegentypus erkennen.«²⁵

Wenn in unserem Zusammenhang von »Netzwerk« die Rede ist, geht es um transnationale kirchliche »Beziehungsgeflechte«. Damit ist etwas gemeint, das ständigen Veränderungen unterliegt und dessen Knotenpunkte durch persönliche oder institutionelle Kontakte /beziehungsmäßige Verknüpfungen zustande kommen, bei denen Aktionen geplant werden, Visionen verlaubar werden, performative Handlungen stattfinden. Im Unterschied oder in Ergänzung zu einem strukturalistisch leicht missverständlichen Begriff »Netzwerk« geht es mir um die religiösen bzw. kulturellen »Räume«, die erschlossen und »besiedelt« werden. Dies geschieht, nachdem man an den *frontiers* Grenzstationen oder -bastionen überwunden hat. Letztere können in unterschiedlichen Ausprägungen kulturell, national, ethnisch, geschlechtsspezifisch, altersmäßig oder geographisch kodiert sein. Gerade der Begriff der Nation wird hier gerne bemüht. Mit diesem Identitätsmarker ist sicher ein Großteil persönlicher und gemeinschaftlicher Aspekte des jeweiligen »Selbst« bestimmbar, wie die interkulturelle globalisierungskritische Sozialforschung durch Norbert Elias mit seinem Konzept der *Transnational Social Spaces* (TSS) herausstellt.²⁶ »Due to the process of globalization, the conventional comparative analysis of different states, or geographical and social entities, no longer suffices to explain the ›interlacing coherence networks,‹²⁷ constituting new social facts that emerged outside the unit of analysis of national societies or their local representations. Rather than simple comparative studies, simultaneous multi-site research with due regard to trans-local social spaces is required. In fact, this constitutes a basic insight of the TSS concept and the general methodological working hypothesis of this paper which should be tested in subsequent case studies.«²⁸

Nzambe-Malamu ist – trotz seiner relativen Größe – nur eine von vielen, stark wachsenden Kirchen in der DR Kongo. Innerhalb der ECC ist FEPACO als »Kirche« der *Communauté des Assemblées de Dieu au Congo* (CADC) zugeteilt²⁹ und wird explizit bei Dr. Moyengo Loleka³⁰ als »Église« bezeichnet. Bei CADC ist FEPACO mit der Nummer 37 registriert.³¹ Dr. Moyengo Loleka, 2008 verstorbener Leiter der theologischen Ausbildungs-

Pentecôte en Afrique au Congo (Nzambe-Malamu), unveröffentlichte PhD-Thesis, Kinshasa 2003, 73.

31 Hiermit wird FEPACO eigentlich den pfingstlichen *Assemblies of God* aus den USA bzw. deren *Division of Foreign Mission* (Springfield) zugeordnet und hat keinen eigenständigen Status. Vgl. Cecilia IRVINE, *The Church of Christ in Zaïre. A Handbook of Protestant Churches, Missions and Communities 1878–1978*, Indianapolis 1978, 11; als Missionsgebiete, in denen

gearbeitet wird, sind aufgeführt: Kinshasa, Bandundu, Bas-Zaïre; als Repräsentant Légal ist Rev. Kabanga-Maudi genannt. In diesem Handbuch werden die für Aidini Abalas Entwicklung bedeutsamen, US-amerikanischen unabhängigen Elim-Missionary-Assemblies genannt: Communauté Elim Evangélique au Zaïre ist hier ihre offizielle Bezeichnung mit Sitz in Kinshasa, gegründet am 7.4.1975, offiziell bezeichnet als *Mission Elim Pentecôte au Zaïre*,

ohne Nennung der hauptverantwortlichen Person. Die für diese Information vorgesehene Spalte ist leer, vgl. ebd., 18. »Elim« arbeitete einerseits eigenständig, kooperierte andererseits mit der AIM und anderen Missionsgesellschaften vor Ort in Kenia; vgl. Eva BUTLER, *In The Shadow of Kilimanjaro. Pioneering the Pentecostal Testimony among the Maasai People*, New York 2002, 24.

stätte von Nzambe-Malamu in Kinshasa, erstellte eine Liste von 22 Kirchen³², die er mit dem Titel »Les dissidents de la FEPACO« überschrieb.³³ Moyengo betont: »... aber es gibt noch viele weitere Kirchen. Nahezu alle waren nicht nur einflussreiche Mitglieder, sondern Mitarbeiter in Nzambe-Malamu im Gefolge Aidini Abalas.«³⁴ »Wir sind alle Kinder von Aidini Abala!«, so lautet ein Zitat, das man immer wieder von kongolesischen oder angolanischen Pfingstlern hört, die sich in den Jahren des Wirkens des Kirchengründers bekehrten. Auch diejenigen, die sich längst einer anderen Pfingstkirche angeschlossen haben oder eigene Kirchen gegründet haben, berufen sich in ihrer Identitätskonstruktion auf Abala als ihren »Gründer«. Ein Merkmal der pfingstlich-charismatischen Bewegung liegt in ihrer hohen Rate an »Spaltungen«, die sich innerhalb einer einzelnen Kirche ereignen und auch Nzambe-Malamu immer wieder betreffen.

Die lokale, in Deutschland als »Migrationskirche« beheimatete Dependence der Tochterkirche von Nzambe-Malamu namens IFEPAA (Igreja de Fraternidade Evangélica Pentecostes na África, em Angola), deren Zentrale in Luanda /Angola liegt, nennt sich »Gemeinde-Barmherziger-Gott« (GBG). Mittels der Transponierung des Ursprungsbegriffes »Nzambe-Malamu« aus dem Lingala in das Deutsche: »Gott ist gut« verdeutlicht sich das Selbstverständnis dieser Kirche in ihrer regionalen Version. Sie legt Wert auf ihren *internationalen* Charakter. Es fragt sich, ob wir dem Phänomen der Selbstverbreitung dieser aus dem Süden stammenden Pfingstbewegung in der nördlichen Hemisphäre mit Begrifflichkeiten wie »Migrationsgemeinde« oder »Diasporakirche« gerecht werden.³⁵ Man erkennt an dieser Selbstbeschreibung, dass die Identität eindeutig weniger über das Konzept »Migrationskirche« verläuft als auf der Ebene eines spezifischen, transnational wie regional sich vernetzenden *Beziehungsgewebes*. Dazu lässt sich in der Selbstbeschreibung der GBG weiter Folgendes nachlesen:

»Ziel der Gemeinde ist es, jeden Menschen – unabhängig von Nationalität, Sprache und sozialem Umfeld – zu Jesus zu führen, damit jeder Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten kann. Der Heilige Geist führt uns in intensives Fasten und Beten, wodurch wir Kraft für die Straßenevangelisation, Einheit für die Hauskreise und Liebe für die Stadtteilarbeit empfangen. Zu unserer Vision gehört auch dazu, Menschen im Gefängnis und Krankenhaus zu besuchen und soziale Einrichtungen zu bauen (Schulen, Krankenhäuser, Altenheime etc.).« ... »Zu unserer Vision gehört es auch, die Gute Nachricht Jesu Christi überall zu verbreiten (Matthäus 24:14). Daher beginnen wir, in anderen Städten neue Gemeindefunktionen aufzubauen.«³⁶

Natürlich nehmen die jeweiligen Migranten, die in der Situation der *Diaspora* Kirchen gründen, Dependancen einer Mutterkirche einrichten und Gemeindeaufbau betreiben, eine Brückenfunktion wahr: zwischen den Kontinenten, zwischen der Residenzgesellschaft der Einheimischen hier wie dort den Migranten, zwischen lokalen Verhältnissen, die jeweils de-lokalisiert, globalisiert und wiederum re-lokalisiert werden. Von der Perspektive der

32 Interview M. FISCHER – Moyengo LOLEKA am 2.3.2007.

33 FISCHER, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment (Anm. 3), 183.

34 Ebd.

35 Mit dem Thema der Migrationsgemeinden beschäftigen sich aus deutscher Perspektive bisher nur wenige Studien. Vgl. WÄHRISCH-OBLAU, *The Missionary Self-Perception* (Anm. 14); Regina JACH, *Migration, Religion und Raum, Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel*, Münster 2005; Benjamin SIMON, *Afrikanische Kirchen in Deutschland*, Frankfurt a. M. 2003.

36 Vgl. www.gbg-ffm.de (26.7.2009).

37 Vgl. Auflistung in »Fester Nationaler Jahresplan der GBG Deutschland für 2007«. Stand: 16.1.2007.

Transnationalität her betrachtet, gibt es bei GBG auffällig viele deutsche Pastoren, Pastorinnen und Mitarbeitende in leitenden Positionen. Diese Deutschen wurden in mehrheitlich von Afrikanern frequentierten Gemeinden zum Pastor /Pastorin, zum Schatzmeister oder in sonstige verantwortliche Positionen gewählt. Es sind prozentual mit ca. 25% mehr Gemeindeglieder, als es mir von anderen »Migrationsgemeinden« her bekannt ist. Der Faktor der »Integration« ist auch daran messbar, dass alle Gottesdienstlieder auf Deutsch übersetzt sind und, als Unterstützung an die Wand projiziert, so auch von denen mitgesungen oder gelesen werden können, die Deutsch als Fremdsprache erst noch lernen müssen. Alleine dass der Name der Kirche in Deutschland in das hiesige Idiom übersetzt wird, in Finnland wiederum in das dortige, bezeugt, dass man kreativ mit der Frage der Inkultarisierung umgeht – nicht zuletzt, um so mit mehr Nachdruck missionarisch tätig sein zu können. Dazu ist die ganze westliche Bundesrepublik in zehn GBG-Regionen eingeteilt, deren Gebietseinheiten größtenteils denen ganzer Bundesländer entsprechen.³⁷ Ein ausführlicher Blick auf die Website lässt deutlich werden, wie sehr sowohl nationale Kirchen- als auch lokale Gemeindeaktivitäten gegliedert und – zumindest virtuell – durchorganisiert sind.

3 Praktisch-theologische Perspektive (Religiöse Performanz): Zur Performativität des pfingstlichen Heilungsrituals bei Nzambe-Malamu

Nun geht es abschließend um die Frage, welche Rolle das performative Handeln, speziell in Heilungsgottesdiensten, bei Nzambe-Malamu spielt. Es gibt bisher nur wenige ritualwissenschaftliche Untersuchungen zur pfingstlich-charismatischen *performativen Praxis*. Herauszuheben sind Arbeiten, die Rituale in pfingstlichen Migrationskirchen als *kommunikatives Handeln* deuten.³⁸ Mittels der Analyse konkreter Performanzen hingegen lassen sich die Aspekte der Herstellung und der Darstellung, des *Produzierens* und des *Präsentiertwerdens* nachzeichnen. Performanzen (Englisch: *performances*) sind zu verstehen als die Aufführung oder als der Vollzug von Handlungen. Dabei kommen kulturelle Prozesse in den Blick, in die ein kollektives Interaktionssubjekt involviert ist.³⁹ Mit der Rede vom interaktiven Äußerungssubjekt wird die willkürlich getroffene Unterscheidung zwischen »kollektiver« bzw. interpersonaler und »subjektiver« Identität da überwindbar, wo sie die zu erkennenden Zusammenhänge eher verschleiert, anstatt sie deutlich zu machen.

So handelt es sich bei den selbstverständlich intersubjektiv praktizierten *Glaubensheilungen* von Kirchen wie Nzambe-Malamu, kulturwissenschaftlich betrachtet, um »Rituale der Revitalisierung«. Sie werden stets im Anschluss an eine ausführliche Predigt, mit Bezug auf eine bestimmte biblische Perikope und »im Namen Jesu« durchgeführt. Riten sind Wiederholungen im ursprünglichen Sinne: Sie rekurren auf einen Erstanlass, den sie

38 Gerrie TER HAAR, Ritual as Communication. A study of African Communities in the Bijlmer District of Amsterdam, in: Jan PLATVOET / Karel VAN DER TOORN (Hg.), *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Leiden/New York u. a. 1995, 115–142.

39 Vgl. den Soziologen und Interaktionsforscher Erving GOFFMAN, *Wir alle spielen Theater*, München 1983 (Engl. 1959); DERS., *Encounters*, Indianapolis 1961. Zum Beitrag E. Goffmans zur Performativitätsforschung vgl. Constanze BAUSCH, *Die Inszenierung des Sozialen. Erving Goffman und das Performative*, in: Christoph WULF / Michael GRÖHLICH u. a. (Hg.), *Grundlagen des Performativen*, Weinheim/München 2001, 203–225.

wieder-holen und präsent machen. Form, Ablauf und die Beteiligten mit ihren Funktionen sind konstitutiv festgelegt, um eine höhere Ordnung aufrechtzuerhalten. Sie sind aber nicht nur der Vergangenheit verpflichtet, sondern haben als *religiöse Basishandlung* (C. Colpe) eindeutig auch ein prospektierendes, die Zukunft erschließendes Element.⁴⁰ Christlich-charismatische Heilungsgottesdienste haben insofern als »Performanzen der Hoffnung« Transzendenzbezug. Mittels der Heilungsrituale »erfindet« sich Nzambe-Malamu vor Ort immer wieder selbst. Inhaltlich werden diese Rituale häufig inszeniert, um eine Identitätskrise eines Einzelnen oder einer ganzen Gruppe zu überwinden.⁴¹ Dabei geht es um die Veränderungen, denen Rituale unterliegen mit ihren kontextuellen Faktoren wie der Zeit, dem Ort und der sozialen Klientel. Konzentriert man sich auf die *Performanz* des Heilungsrituals, lassen sich gewisse Kontinuitäten oder Strukturprinzipien feststellen. Diese sind besonders bedeutsam, da sie einen Gegensatz zu den permanenten Veränderungen des sozialen Umfelds, der historischen Verhältnisse und der kulturellen Gegebenheiten darstellen, innerhalb deren ein Ritual transferiert wird. *Heilungsrituale* werden genealogisch durch kulturpraktisches Handeln »weitergegeben«, das auch als »Ritualtransfer« bezeichnet wird. Letzteres lässt sich vom außenstehenden Beobachter her gesehen in diachroner Perspektive verfolgen. Von der Warte Innenperspektive, der unmittelbar vom Ritual Betroffenen, ist dieses synchron in seiner Wirkweise nachvollziehbar. Die *Liminalität* des Wunderheilungsrituals und seine drei Phasen (Sequenzen) arbeitete Arnold van Gennep in seinem Werk »Les rites de passage« heraus. Besonderes Augenmerk gilt der *mittleren* der drei rituellen Phasen (sequenzartigen Einzelriten) dieses Systems.⁴² Der »virtuelle« und allen liminalen Ritualen eingeschriebene »Text« dieses Handelns, das auch als *soziales Drama*⁴³ gilt, wird auch in den rituellen pfingstlichen Heilungsperformanzen »zitiert«.

Die Frage nach der »Dynamik« von Ritualen wird seitens der Kulturwissenschaft dadurch beantwortet, dass sie als »*bedeutungsoffene transformative Performanzen*« erkannt werden.⁴⁴ Abgesehen von den Untersuchungen, die uns zur Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung und ihrem Heilungsritual brachten, zeigen Beispiele aus den weltweiten Kulturen und ihren Religionen, dass die Rolle des Ritualleiters als Performer sehr wichtig ist. Durch seine Fähigkeit zur »Verfeinerung des Körpers« sollen »die Urkräfte der menschlichen *Persona* zugänglich gemacht werden, die in der Performanz dann auch im Zuschauer geweckt werden können.«⁴⁵ Dabei hat die Aufmerksamkeit nicht nur der *Resonanz* derjenigen zu gelten, die an einem Ritual direkt teilnehmen und durch bestimmte Körpertechniken etwa in ihrer Wirklichkeitswahrnehmung angeregt werden. Beachtung kommt auch der Praxis derjenigen zu, die als scheinbar passive Beobachter anwesend sind. Sie gewährleisten nicht nur die Rahmung der Handlung, sondern reagieren auf das Ganze, sei es sichtbar oder äußerlich nicht erkennbar. Die identitätsstiftende Effektivität einer Performanz als einer »Kraft«, die »Welt« und »Glauben« mit konstituiert, hängt maßgeblich von der *Kodierung dieses Rahmens* ab, in dem die Performanz praktiziert wird. Bei den Heilungsritualen von Nzambe-Malamu geht es meines Erachtens, entgegen der expliziten Selbstbekundung, weniger um das Erzielen bestimmter Heilungserfolge als um die implizite Selbstkonstituierung als Kirche. Diese befindet sich speziell als Migrationskirche in einer

40 Vgl. Theo SUNDERMEIER, Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext, Gütersloh 1999, 83ff.

41 Vgl. Anthony F. C. WALLACE, Religion. An Anthropological View, New York 1966, 107ff.

42 Arnold VAN GENNEP, Übergangsriten, Frankfurt a. M. 1986.

43 Vgl. Victor TURNER, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu-Ritual, Ithaca 1967; The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, Oxford 1968; Image and Pilgrimage. Anthropol-

logical Perspectives, Oxford 1978; The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, Ithaca 1985; Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a. M. 1989; Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt a. M. 1989.

permanent letztlich extrem fragilen Situation. Heilungsrituale haben eine zentripetale Kraft, die für den Zusammenhalt solcher diasporalen Kirchen als Institutionen des Heils wichtig sind. Der Kirchengründer hat hier eine zentrale Rolle, die man Abala bis zu seinem Lebensende und darüber hinaus zuschreibt: Zum Zeitpunkt seines Todes im Krankenhaus im südafrikanischen Durban, so die heiligmäßige Fama, seien eben dort viele Kranke gesund von ihren Betten aufgestanden und hätten als geheilt die Klinik verlassen. Dem Tod Abalas wird so märtyrerhafte Magie assoziiert im Sinne des christologisch gedeuteten Lexems: »Durch seine Wunden [bzw. seinen Tod] seid ihr geheilt!«⁴⁶

4 Diskursive Figuration des Kirchengründers Aidini Abala oder: Wie ein Kirchengründer einer von Afrika her agierenden, transnational verflochtenen Pfingstkirche den Nimbus des Märtyrers erhält

Als Resümee meiner Ausführungen möchte ich, diese hiermit verallgemeinernd, festhalten: Transnationale Kirchen wie Nzambe-Malamu bilden zwar nicht »die Pfingstbewegung« in ihrer Gesamtheit, aber doch eines ihrer Segmente ab. Dieses entzog sich infolge seiner transnationalen Entstehungs- und Diskursgeschichte bisher der Beobachtung. Diese fällt umso leichter, als sie uns hier in Europa im Falle der »Migrationsgemeinden« von Nzambe-Malamu »vor unserer Haustür« begegnet. Indem wir die historisch-postkolonialen (1), soziologisch-ekklesiologischen (2) und ästhetisch-performativen (3) Konturen dieses Segments erkennen, werden unsere etablierten Kirchen bzw. Theologien zu konstruktiver Auseinandersetzung herausgefordert. Es ist zu hoffen, dass beide Arten von »Protestanten« – volksgemeinlich-klassische sowie pfingstlich-charismatische – im Ringen um die Frage, was zeitgemäße Kirche sei, das kritische Potential, das in der jeweils anderen Version des Protestseins steckt, zur Weiterentwicklung der eigenen Kirchlichkeit zu nutzen wissen. In diesem Sinne zwingen uns die transnationalen Pfingstkirchen dazu, an einer *vernetzten* interkulturell-interkonfessionellen und ökumenischen »Theologie der Migration« weiterzuarbeiten.⁴⁷ Das hier zu tun, sprengt aber unsere Ausgangsfrage nach den *transnationalen Pfingstkirchen mit migratorischen Verflechtungen*. ♦

44 Ursula RAO / Peter KÖPPING, Die »performative Wende«. Leben - Ritual - Theater, in: DIES. (Hg.), Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, Münster 2000, 1-31.

45 Ebd., 13.

46 Jes 53,5; 1 Petr 2,24.

47 Vgl. Gemma TULUD CRUZ, An Intercultural Theology of Migration. Pilgrims in the Wilderness, Leiden 2010; Moritz FISCHER, »Migranten-netzwerke«, in: Verkündigung und Forschung 57 (2/2012) 149-157.