

TIMA 12

Einschätzungen zur Pfingstbewegung

Beiträge von Theologinnen und
Theologen der Missionsakademie /
Hamburg und der Faculdade Unida /
Vitória

**Herausgegeben
von
Uta André**

Vorwort

Dieser zwölfte Band der Reihe Theologische Impulse der Missionsakademie (TIMA) ist ein Gemeinschaftswerk der Faculdade Unida (Vitoria / Brasilien) und der Missionsakademie an der Universität Hamburg. Die beiden akademischen Einrichtungen streben eine Kooperation an, bei der der theologische Austausch auf der Ebene von gegenseitigen Besuchen und Teilnahme an Konferenzen und Tagungen und auf der Ebene von qualifizierenden Studienaufenthalten gefördert werden soll.

Ein Phänomen, das in Brasilien und Deutschland sehr unterschiedliche Auswirkungen auf die Theologie und die Kirchen hat, ist die Pfingstbewegung. In Brasilien ist sie mitten in der Gesellschaft angekommen und verzeichnet höhere Mitgliederzahlen als die historisch protestantischen Kirchen. Die brasilianische Pfingstbewegung hat sehr unterschiedliche Gemeinden und Gemeinschaften hervorgebracht, von denen einige massiv auf politische Entscheidungen und auf das gesellschaftliche Leben einwirken. Andere engagieren sich stark in sozialen Projekten und sehen ihre Mission in der Zuwendung zu den Benachteiligten. Es gibt unter den Pfingstlern die kleinen Gemeinschaften in ländlichen Regionen, aber auch die Megachurches in den Metropolen. In Deutschland haben wir es mit einem ebenso vielfältigen Phänomen allerdings in viel geringerer Zahl zu tun. Hier wird man vor allem zwischen der kleinen deutschen Pfingstbewegung mit ihrer nun schon hundertjährigen Geschichte und den pfingstkirchlichen Migrantengemeinden unterscheiden. Darüber hinaus bietet dieser Band einige Stimmen zur Pfingstbewegung aus der weltweiten Ökumene, die die Stipendiaten und Stipendiatinnen der Missionsakademie in diesen Band eintragen und mit denen sie zu einer vielfältigen Sammlung zu einem vielfältigen Phänomen beitragen.

Wir danken den Stipendiaten der Missionsakademie für die Abfassung ihrer Beiträge, die den weltweiten Horizont dieses TIMA bilden, und der Faculdade Unida für die Bereitstellung der Artikel, die uns Einsichten in das brasilianische Pfingstchristentum geben. Besonders zu danken ist Prof. Dr. Nelson Klipp für die Übersetzung der Beiträge aus Brasilien vom Portugiesischen ins Deutsche.

Hamburg, im September 2016

Uta Andréé

Inhalt

Einleitung	7
Uta Andrée	
Die Pfingstbewegung in Brasilien	11
<i>Theologie und Herausforderungen</i>	
David Mesquiati de Oliveira	
Daten, soziale Einordnung, Show	27
<i>Eine kurze Einführung in den Pentekostalismus in Brasilien</i>	
Ronaldo Cavalcante	
Struktureller Rassismus, verdeckte Vorurteile und Pentekostalismus in Brasilien	41
Cleinton R. P. Souza	
Weder sola scriptura noch solus spiritus	57
<i>Die Offenbarung in der Dimension des Menschlichen</i>	
Abdruschin Schaeffer Rocha	
Das rotfarbene Kreuz	73
<i>Eine der charismatischen Bewegung ähnliche Kraft in den protestantischen Kirchen in Festland China – eine Betrachtung</i>	
Ruomin Liu	

„I call it done in Jesus' name“	81
<i>Die pneumatische Bibelhermeneutik der Pfingstbewegung am Beispiel des charismatischen Christentums afrikanischer Herkunft</i>	
Werner Kahl	
Die Pfingstbewegung in Deutschland	95
Uta Andrée	
„Rock Pfingstbewegung“	105
Juan Esteban Londoño	
Pentecostalism in India	115
<i>Its origin, growth and impact on the marginalized communities</i>	
Aravind Jeyakumar Moniraj	
Erfolgsevangelium in Tansania	125
<i>Eine Herausforderung für die lutherische Kirche</i>	
Brighton Juel Katabaro	
<i>Rezension</i>	151
Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie	
Uta Andrée	
Autorenverzeichnis	155

Einleitung

Uta André

Im Rahmen einer Partnerschaft zwischen der Missionsakademie an der Universität Hamburg und der Vereinigten Fakultät (Faculdade Unida) in Vitoria / Brasilien entstand der vorliegende Aufsatzband zur Pfingstbewegung. Pentekostale Frömmigkeit ist ein wichtiger Ausdruck weltweiten Christentums. Die Autorin und die Autoren dieses Heftes beleuchten die Theologie, Geschichte und Erscheinungsformen von Pfingstkirchen in Brasilien, Deutschland, Ghana, Tansania, China, Indien und Kolumbien. Es geht dabei um kritische Auseinandersetzungen und ökumenische Anknüpfungen. Diese Sammlung bietet vielfältige Einblicke in das höchst diverse Phänomen charismatischen Christentums wie es sich in Abgrenzung und Verbundenheit mit historisch-protestantischen Kirchen versteht und wie es von Vertretern einer ökumenisch-liberalen Theologie verstanden und bewertet wird. Dabei kommen sowohl Autoren zu Wort, die sich selber zur charismatischen Bewegung zählen, als auch solche, die in Distanz zu pentekostalen Traditionen stehen.

David Mesquiati de Oliveira gibt einen kurzen Überblick über die Vielfältigkeit der Pfingstbewegung, um dann sich näher dem sog. klassischen Pentekostalismus, nämlich der Assembleia de Deus (Versammlung Gottes) in Brasilien zu widmen. Er versucht zu zeigen, wie die Wissenschaft bisher den Pentekostalismus gesehen hat, und geht der Frage nach, was eigentlich pentekostale Theologie ist oder sein könnte. Dabei begrüßt er eine Öffnung der Pfingstbewegung für die akademische Theologie, wenn dabei die eigenen Elemente des Pentekostalismus nicht verloren gehen. Zum Schluss wird sowohl auf den pentekostalen Beitrag für die Theologie als auch auf die Grenzen des Pentekostalismus hingewiesen.

Ronaldo Cavalcante untersucht in seinem Artikel besonders den sog. Neopentekostalismus in Brasilien. Nachdem er generell einige Daten und Zahlen der evangelischen Bevölkerung in Brasilien bringt, die den rasanten Wachstum der Pfingstbewegung verdeutlichen, versucht der Autor zu zeigen, dass mit dem Neopentekostalismus eine neue Religiosität in Brasilien entstanden ist. Merkmale dieser Religiosität sind: die Intensität und Vielfältigkeit der täglichen Veranstaltungen und Aktivitäten, die große Auswahl an religiösen Waren, der Gebrauch von Massenmedien, die spektakulären Shows und die aggressive Beteiligung am politischen Leben des Landes.

Der Artikel von Cleinton R. P. Souza behandelt das Thema des Rassismus in Brasilien. Er verwirft die weitverbreitete These einer „Rassendemokratie“, die sich auf die Behauptung einer vollzogenen Rassenmischung stützt. Er bezieht sich auf Interviews von Schwarzen pentekostaler Herkunft und stellt fest, dass schwarze Menschen in einem bestimmten religiösen Milieu den strukturellen Rassismus oft gar nicht wahrnehmen und dessen Thematisierung ablehnen.

Abdruschin Schaeffer Rocha behandelt das Thema Offenbarung. Er meint, dass weder der historische Protestantismus mit seinem Schriftprinzip (*sola scriptura*) noch der Pentekostalismus mit seinem Geistprinzip (*solus spiritus*) die menschliche Dimension der Offenbarung genügend beachtet hat. Für beide Richtungen fungieren diese Prinzipien nämlich als Garantie für die Reinheit der Offenbarung. Er glaubt jedoch, dass man die menschlichen Grenzen und die Subjektivität bei der Rezeption der Offenbarung ernst nehmen sollte und plädiert für eine Offenbarung innerhalb der Grenzen der Geschichte, der Sprache und der menschlichen Verletzlichkeit.

Ruomin Liu zeigt in seinem Artikel die Nähe des chinesischen Christentums zur charismatischen Bewegung auf. Das chinesische Christentum hat sich während der Kulturrevolution ohne Kontakte nach außen weiterentwickelt und dabei eine starke Gebetsfrömmigkeit verbunden mit der Betonung der versöhnenden Kraft des Kreuzes entwickelt. Hierfür steht das rote Kreuz. Das Wort Gottes steht im Mittelpunkt des Gemeindelebens und der persönlichen Andacht. Ruomin Liu beschreibt eine große Treue zur heiligen Schrift und eine Vorliebe für ausführliche Predigten.

Werner Kahl untersucht in seinem Beitrag Zugänge zur Bibel in westafrikanischen pentekostalen Kirchen, die für ihn die mehrheitliche Richtung des Christentums in der westafrikanischen Region und weltweit in den Gemeinden, in denen sich westafrikanische Christen nach Migration sammeln konnten, darstellen. Er gibt einen Überblick über die Geschichte der Pfingstbewegung und schildert die Kompatibilität des westafrikanischen Weltbildes mit der pfingstchristlichen Botschaft. Dabei bezieht Werner Kahl Gebete, Liedtexte und Selbstdarstellungen der Pfingstkirchen auf neutestamentliche Aussagen, um aufzuzeigen, dass die christliche Botschaft eine Macht verkündet, die der Angst vor bösen Geistern und Dämonen etwas Wirksames entgegenzusetzen hat. Religion muss sich im westafrikanischen Kontext gerade als solche erweisen, die vor der Bedrohung durch übernatürliche Kräfte schützt, um attraktiv und überzeugend zu sein.

Uta Andrée erläutert in ihrem Beitrag die Struktur und Verfasstheit der Pfingstbewegung in Deutschland. Sie zeichnet kurz die Geschichte der deutschen Pfingstgemeinden nach und rekonstruiert dann deren Theologie anhand von Erfahrungen bei Gottesdienstbesuchen und aufgrund der Analyse der Zeitschrift

GEISTbewegt, die das Magazin der pentekostalen Gemeinden in Deutschland darstellt.

Esteban Londoño aus Kolumbien untersucht in seinem Beitrag eine Pfingstgemeinde aus seiner Heimat, die sich über Rockmusik bzw. Heavy Metal definiert. Er beobachtet vor allem, dass die Zuschreibung konservativer und angepasster Werte und Verhaltensweisen der Pentekostalen hier aufgebrochen werden. Dass damit aber auch die Gemeinde Gefahr läuft außerhalb der Pfingstbewegung gesehen zu werden. Londoño zeigt Entwicklungen innerhalb dieser Sonderform der Pfingstgemeinde auf und gibt damit aufschlussreiche Einblicke in die Vielfalt des pentekostalen Phänomens.

Aus indischer Perspektive beschreibt Aravind Jeyakumar die Bedeutung der Pfingstbewegung. Er zeichnet zunächst die pfingstliche Erweckung in Indien Anfang des 20. Jahrhunderts nach und beschreibt die gesellschaftliche Einwurzelung der Pfingstkirchen. Besonders die vom Kastensystem an den Rand der Gesellschaft Gedrängten sind empfänglich für die starke und verheißungsvolle, pentekostale Botschaft. Hier leisten Pfingstchristen besonders im ländlichen Bereich einen großen Dienst und bringen die christliche Botschaft als Befreiung zu den Menschen. In seiner Bewertung kommt Aravind Jeyakumar u.a. zu einer kritischen Sicht auf die fehlende ökumenische Kooperationsbereitschaft der Pfingstler und auf deren große Verheißungen von Wohlstand und Gesundheit, die ihr Auftreten bestimmen und die Menschen isolieren, in deren tatsächlicher Lebenswirklichkeit die Erfahrung der großen Kraft Gottes ausbleibt. Zugleich betont Aravind Jeyakumar, dass die Kirche allezeit Erneuerung und geistliche Impulse braucht, die im indischen Kontext besonders auch von der pentekostalen Bewegung ausgingen und ausgehen.

Brighton Katabaro beschäftigt sich mit dem Erfolgsevangelium oder auch Wohlstandsevangelium in den Pfingstkirchen seiner Heimat Tansania. Am Beispiel des Prediger Zachary Kakobe, der als Prediger der Full Gospel Bible Fellowship Church bekannt ist, zeigt er auf, wie Segen und Wohlstand, Gottes Geben und seine Zuwendung unmittelbar auf das großzügige Geben der Gläubigen bezogen wird. Ein ausgeklügeltes System der Kollekteneintreibung setzt die Gläubigen dieser Kirche dabei unter Druck. Katabaro zeigt die Widersprüche zur lutherischen Rechtfertigungslehre auf und stellt Kakobes Machenschaften mit dem Ablasshandel des 16. Jahrhunderts auf eine Stufe.

Der Band schließt mit einer Rezension von Uta Andrée des 2014 erschienen Handbuchs pfingstliche und charismatische Theologie, das erstmals eine Sammlung relevanter theologischer Texte aus der Pfingstbewegung auf Deutsch bietet.

Die Pfingstbewegung in Brasilien: Theologie und Herausforderungen

David Mesquiati de Oliveira

Die Pfingstbewegung in Brasilien ist bekannt wegen der Vielfältigkeit ihrer Ausdrucksformen. Das ist jedoch auch anderswo in der Welt wohl nicht anders. Es gibt arminianische Pfingstler wie die Assembleias de Deus (Gemeinden Gottes; Assemblies of God) mit ca. 17 Millionen Anhänger in Brasilien; calvinistische Pfingstler wie die Congregação Cristã do Brasil (Christliche Gemeinde Brasiliens) mit mehr als zwei Millionen Mitgliedern; es gibt trinitarische, aber auch unitarische Pfingstler („nur Jesus“). Walter Hollenweger behauptet, dass die Hälfte der Pfingstler in der Welt nicht Trinitarier sind.¹ Was die Kirchenleitung angeht, gibt es sowohl demokratische Formen kongregationalistischen Schnittes als auch stark strukturierte und hierarchisierte Kirchen und sogar „private“ Personal- oder Familiengemeinden. Die Pfingstbewegung beschränkt sich nicht auf die Denominationen, die auf ihren Schildern und in ihren Slogans den Begriff „pentekostal“ gebrauchen. Übrigens können Pentekostalismen überhaupt nicht als Denominationen verstanden werden. Es ist vielmehr ein religiöses Phänomen, das eigentlich nicht neu ist. Die Suche nach einem direkten Zugang zu Gott auf dem Weg der Mystik und der Versuch, die ersten Tage der Urgemeinde neu zu erleben und den christlichen Glauben mit allen Sinnen zu leben, sind schon in der Vergangenheit Kennzeichen verschiedener christlicher Gruppen gewesen.

Einige Merkmale des aktuellen Pentekostalismus kann man schon in den Anfängen des Christentums und während der Kirchengeschichte feststellen, wie es zum Beispiel die Berichte für die Urgemeinde in biblischer Zeit voraussetzen oder wie man es in der radikalen Spiritualität des Montanismus des 2. Jh., der östlichen „Wüstenfrömmigkeit“, der mittelalterlichen katholischen Mystik, den Gemeinden des Freien Geistes, den ignatianischen spirituellen Exerzitien, den Spiritualisten der radikalen Reform („Schwärmer“), den englischen und nordamerikanischen „revival movements“, der Holiness-Bewegung, im Weltbild der Indigenen und in der afrikanisch-muslimischen Frömmigkeit wahrnehmen kann. Es gibt also keinen historischen Sprung von der neutestamentlichen Zeit bis zu unseren Tagen. Ereignisse wie die in der Azusa Street in Los Angeles oder in Chicago am Anfang des

¹ Hollenweger, Walter, *El Pentecostalismo: historia y doctrinas*, Buenos Aires: La Aurora, 1976.

20. Jahrhunderts fangen also nichts grundsätzlich Neues an. Die unterschiedlichen spirituellen und „enthusiastischen“ Erscheinungen in der Geschichte des Christentums bestätigen im Gegenteil, dass die Suche nach direkten Erfahrungen mit dem Göttlichen neue christliche Lebens- und Glaubensformen entstehen lassen können.

Wir möchten nun eine ganz kurze Übersicht über einige Merkmale der Pentekostalismen im Allgemeinen geben; dann wollen wir zeigen, wie die Wissenschaft sich für das Phänomen in Brasilien zu interessieren anfangen; anschließend versuchen wir die wichtigsten Beiträge des Pentekostalismus für die Kirche in Brasilien, aber auch seine Begrenzungen herauszuarbeiten. Zuletzt werden wir noch kurz die wichtigsten Herausforderungen für die pentekostale Theologie herausstellen. Es handelt sich immer nur um knappe Notizen.

1. Die Pfingstbewegung

Ich sehe den heutigen brasilianischen Pentekostalismus als das Zusammenspiel zweier Kräfte. Erstens ist es eine religiöse und kulturelle Reaktion auf den Verschleiß der Modernität, die in Frage gestellt wurde, so öffnete man sich für neue Maßstäbe. Zweitens ist es das Ergebnis der Inkulturation des christlichen Glaubens, also der Aufnahme von kulturellen und religiösen Bestandteilen des religiösen brasilianischen Mutterbodens. Die Antwort auf die rationalisierte Modernität war eine Wiederaufwertung der Erfahrung und die Suche nach einem direkten Kontakt mit Gott – worüber sich die empirische Rationalität nur lustig machen konnte. Die „Prophezeiungen“ von wissenschaftlichem Fortschritt – die in ihrer Anmaßung von der Soziologie die Lösung des Hungerproblems, von der Wirtschaft die Lösung für die Arbeitslosigkeit, von der Medizin die Heilung von Krankheiten und die Erfindung von Impfstoffen, von der Politik schließlich das Ende der Kriege und Konflikte erwartete – diese Prophezeiungen blieben letztendlich unerfüllt. Das 20. Jahrhundert ist im Gegenteil durch Krisen gekennzeichnet: zwei große Kriege (1914-1918 und 1939-1945) und der Crash der New Yorker Börse (1929), der die Zerbrechlichkeit des Finanzsystems vor Augen führte, und ein starkes Empfinden, dass die gepriesenen traditionellen Grundsätze die Wirklichkeit nicht verändern können. Ein großer Mantel der Hoffnungslosigkeit umhüllte den Westen und führte in den 1960er Jahren zu heftigen und vielfältigen Infragestellungen. Für einige lautete das Motto „Sex, Drogen und Rock´n roll“ wie zum Beispiel bei den kontrakulturellen Phänomenen des Woodstock Festivals oder der Hippies. Andere wiederum sehnten sich nach einer direkten mystischen Erfahrung von Gott.

Dieser Text behandelt im Folgenden *die klassischen Pfingstler*, die in Brasilien durch die Assembleia de Deus (Gemeinde Gottes, Assembly of God) und die Congregação

Cristã do Brasil (Christliche Gemeinde Brasiliens) vertreten sind, und konzentriert sich besonders auf die erstgenannte Kirche, die als Ursprung der brasilianischen Pentekostalisten gelten darf.²

Im 19. Jahrhundert hat das Land schon mystische Bewegungen portugiesischer, indigener und afrikanischer Herkunft erlebt, eine Art Protopentekostalismus.³ Im Nordosten des Landes gab es den Sebastianismus (1836)⁴, die Bewegungen des Antônio Conselheiro in Canudos⁵ und des Padre Cícero in Juazeiro do Norte⁶, im Süden die Muckerbewegung⁷; im Südosten kam es zur symbolträchtigen Bildung der *Igreja Evangélica Brasileira* (1879), die von dem spiritistischen, später presbyterianischen und zuletzt „pentekostalen“ Diplomingenieur Miguel Vieira Ferreira gegründet wurde. Doch sollte der Pentekostalismus in Brasilien nur im 20. Jahrhundert effektiv Wurzeln schlagen und wachsen.

So nährt sich die Reaktion auf die Modernität von der Suche nach neuen Maßstäben des sozialen Zusammenlebens und von der Kritik an dem westlichen Rationalismus und an der übertriebenen Institutionalisierung der Kirche. In der pentekostalen Bewegung findet diese Kritik in erneuerter religiöser Inbrunst ihren Ausdruck.

Die zweite Kraft, die die heutigen Pentekostalisten prägt und erhält, ist die Wechselwirkung mit der brasilianischen Kultur. In dieser Begegnung werden viele Kulturbestandteile verstoßen. Durch diesen Differenzierungsprozess bildet sich die pentekostale Identität. Dies geschieht zum Beispiel indem man offen die Vorstellungswelt der afro-brasilianischen Religionen aufgreift, um die afrikanischen Geister und Halbgötter zu verteufeln. In anderen Bereichen wird der Pentekostalismus jedoch positiv an kulturelle Aspekte anknüpfen, wie zum Beispiel, die Menschenwärme, die Freude an der Feier oder die Formalitätslosigkeit. Diese

² Vgl. Alencar, Gedeon Freire, *Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus - 1911-2011*, Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

³ Leonard, Émile-G., *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*, São Bernardo do Campo: IEPG, 1988.

⁴ Die Anhänger des Sebastianismus erwarteten die Wiederkunft des in der Schlacht von Alcácer-Quibir (1578) gefallenen Königs Sebastian von Portugal.

⁵ Antônio Conselheiro („der Berater“) war ein Wanderprediger, der sich mit seinen Anhängern in Canudos (Bahia) niederließ und das Dorf Belo Monte gründete, das zur Zufluchtsstätte vieler Bewohner der armen Umgebung wurde. Das Dorf wurde 1897 im Krieg von Canudos vom Militär zerstört und fast alle Bewohner wurden getötet.

⁶ Der charismatische Pater Cícero Romão Batista wusste sich durch eine Vision von Christus zu den Armen gesandt und fing seine pastorale Aktivität in der Stadt Juazeiro do Norte (Ceará) an (1872). Vom Volke wird er als Heiliger und Wundertäter geehrt; Juazeiro do Norte wurde zum Wallfahrtsort.

⁷ Die Mucker waren eine fanatisierte kleine Gemeinde von deutschen Einwanderern im Binnenland von Rio Grande do Sul (bei der heutigen Stadt Sapiranga), die sich um Jacobina Mentz Maurer am Berge Ferrabraz sammelte. Die Ekstatikerin Jacobina wurde als Fleischwerdung Christi gehalten. Die Anhänger der Bewegung wurden 1874 vom Militär teilweise getötet oder festgenommen.

Merkmale vertrugen sich nicht mit dem kurz davor ansässig gewordenen klassischen Protestantismus, der eher formell und vernunftorientiert war und der Vorstellungswelt der Mittelklasse entsprach. Hier kreiste die Liturgie um den Bibeltext und seine Auslegung, im Pentekostalismus dagegen bildeten die Geisteserfahrung und die Wunder den Mittelpunkt der Liturgie. Da die brasilianische Kultur stark von der katholischen Volksfrömmigkeit durchwachsen war – eine barocke Spiritualität durchsetzt von Gelübden, Wundern und Feiern, war sie im Wesentlichen auch offen für sinnliche Erfahrungen. Hier stand der Pentekostalismus dem mystischen Katholizismus näher als dem eher rationalen europäischen Protestantismus. Man könnte also sagen, dass der heutige Pentekostalismus weniger der Staatsreformation des 16. Jahrhunderts, sondern eher der radikalen Reformation nahe steht.

Man behauptet, dass die kulturelle und religiöse Grundsubstanz Brasiliens am Anfang des 20. Jahrhunderts schon voll entwickelt war.⁸ Sie ist geprägt vom Zusammenfluss indigener und afrikanischer Religionen, von portugiesischer Magie, der katholischen religiösen Kolonisierung, durch den Protestantismus, den Spiritismus und die Esoterik. Doch konnte die Religion nicht ganz der Versuchung des globalen Marktes und der Wirtschaftslogik widerstehen. Am Ende der 70er Jahre ist die pentekostale Spiritualität stark vom nordamerikanischen *prosperity gospel* (Wohlstandstheologie, *teologia da prosperidade*) beeinflusst worden, die in den Koffern der kanadischen und US-amerikanischen Missionaren eingeführt wurde. Daraus entwickelte sich, was man heute in der Literatur Neopentekostalismus (Ricardo Mariano), Post-Pentekostalismus (Paulo Sipiarski), dritte Welle des Pentekostalismus (Paul Freston) oder autonomer Pentekostalismus (José Bittencourt Filho) nennt. In dieser neuen Fassung werden die pentekostalen Kirchen stark von der Logik des Marktes beeinflusst.

Nach diesen Erläuterungen können wir zur Frage übergehen, wie der Pentekostalismus von der wissenschaftlichen Forschung behandelt wird.

2. Pentekostalismus und wissenschaftliche Forschung in Brasilien

Bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es von Seiten der wissenschaftlichen Forschung nur wenig Interesse am Pentekostalismus. Die theoretischen Ansätze, die das Phänomen in Brasilien zu erfassen suchten, wurden erst in den 1960er Jahren entwickelt und zwar von ausländischen Forschern wie dem Schweizer Christian Lalive D'Épinay, dem Deutschen Emilio Willems und dem Niederländer André

⁸ Vgl. Bittencourt Filho, José, *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

Droogers, die teilweise auch den Pentekostalismus in Chile erforschten. Auch der Franzose Émile Léonard und der US-Amerikaner Duncan Alexander Reily hatten großen Einfluss auf die Forschung des Protestantismus und seiner Varianten. Die brasilianische wissenschaftliche Gesellschaft veröffentlichte ihre ersten Studien auch als Reaktion auf die Volkszählung des Jahres 1960. Zu den Pionierarbeiten darf man die Studien von Cândido Procópio de Camargo und Beatriz Muniz de Souza zählen. Aber auch Autoren wie Francisco Cartaxo Rolim, Oneide Bobsin, Antonio Flávio Pierucci und Ricardo Mariano haben einen wertvollen Beitrag für die Pentekostalismusforschung geleistet und müssen daher bei jeder weiteren Untersuchung zu dem Thema mit in Betracht gezogen werden.

Nach Paula Monteiro geschah die Religionsforschung im vorigen Jahrhundert in Brasilien in den abgesteckten Fachrichtungen und in begrenztem theoretischem Rahmen. In der Soziologie herrschten zum Beispiel die weberschen und marxistischen Interpretationslinien vor, in der Anthropologie die von Durkheim und danach die von Bastide. Die wenigen ersten Studien über den Pentekostalismus waren bescheiden. Doch dehnten sie sich immer weiter aus, schufen neue Verknüpfungen, erweiterten den theoretischen Interpretationsrahmen und nahmen eine interdisziplinäre Arbeitsweise an.⁹

Am Anfang misstraute man dem Phänomen; es wurde als etwas Vorübergehendes betrachtet, ein letzter Widerstand einer magischen Frömmigkeit gegen die unvermeidliche Säkularisierung. Procópio Camargo behauptete, dass der Pentekostalismus unvermeidlich im Zuge der Modernisierung des Landes verschwinden würde. Doch erlebte der Pentekostalismus im Laufe der Jahre ein beeindruckendes Wachstum und erreichte verschiedene soziale Schichten und alle Altersklassen. Angestoßen und angeführt von Denominationen wie die Igreja Universal do Reino de Deus (Universale Kirche des Reiches Gottes) und die Igreja Renascer em Cristo (Kirche Wiedergeburt in Christus) erreichte in den 90er Jahren die Explosion der Massenmedien und der elektronischen Kommunikation auch den Pentekostalismus und führte zu neuen Verästelungen in der Bewegung.

Im 21. Jahrhundert erscheinen die Pentekostalen nicht mehr als „sektiererischer und apolitischer religiöser Ausdruck eines lächerlich kleinen Anteils der Bevölkerung“. Man sieht sie jetzt als „den am schnellsten wachsenden, dynamischsten und abwechslungsreichsten Teilbereich der religiösen Landschaft Brasiliens.“¹⁰ Nach

⁹ Montero, Paula, „Religiões e dilemas da sociedade brasileira“, in: Miceli, S. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995), São Paulo: Anpocs, 1999, S. 327-363. S. auch Gracino Junior, P., „Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil“, Horizonte, Belo Horizonte, B. 6, Nr. 12, 2008, S. 69-92.

¹⁰ Rocha, D., „Dando a Deus o que é de César: escatologia, pentecostalismo e política em três atos“, Tempo e Presença Digital (Online), B. 22-23a, 2010.

Theoretikern wie Jean-Pierre Bastian und Patricia Birman hat sich erwiesen, dass der Pentekostalismus irgendwie mit der brasilianischen Kultur erfolgreich interagiert hat.

Die Literatur weist deshalb darauf hin, dass zwischen Pentekostalismus und brasilianischer Volksfrömmigkeit mehr *kontinuierliche Linien* als *Brüche* bestehen. Adriana Valle-Höllinger und Franz Höllinger machen auf drei Hauptmerkmale aufmerksam, in denen die Kontinuität zum Ausdruck kommt: 1) die Erfahrung der spirituellen Ekstase, die durch emotionsgeladene Rituale herbeigeführt wird; 2) Hervorhebung der spirituellen Heilung und der Lösung von Kernproblemen der Gläubigen; 3) das Charisma der religiösen Führer. Nach den Sozialwissenschaften würden diese Merkmale schon den großen Teil des Erfolgs der pentekostalen Gruppen erklären.¹¹

In der Zusammenfassung von Alderi Souza de Matos bilden die Pfingstler eine vielseitige Bewegung in ständiger Entwicklung. Trotzdem kann man sie in Kürze beschreiben. 1) *Lehrmäßig*: mit der apostolisch biblischen Vergangenheit und der apokalyptischen Zukunft verbunden; wörtliches Bibelverständnis; Hervorhebung der Prophezeiungen und der Offenbarungen; spiritueller Kampf; Offenheit für die übernatürliche Gaben des Heiligen Geistes; 2) *soziologisch*: Proselytismus; Aufwertung der Kohäsion und der persönlichen Würde; Hervorhebung der Erfahrung und der Emotionen; personenzentrierte Leitung; wenig Teilnahme der Gläubigen in Entscheidungsgremien und an der Verwaltung der Finanzen:

Die Experten haben eine Reihe Vermutungen über die Zukunft der Pfingstbewegung geäußert. Trotz der unterschiedlichen Standpunkte sind alle in einer Sache einig: *der Pentekostalismus ist gekommen, um zu bleiben*. Die kirchlichen Erben der Reformation, wie z.B. die presbyterianische Kirche, können sich dazu unterschiedlich verhalten: sie können die Pfingstbewegung ignorieren als ob sie irrelevant wäre; sie können den Pentekostalismus als Feind behandeln und nur auf die theologischen und ethischen Verzerrungen hinweisen; oder sie können vorzugsweise mit ihm eine *Wechselbeziehung* eingehen, von dieser Tradition etwas Nützliches *lernen* und zur gleichen Zeit versuchen sie zu *beeinflussen*.¹²

http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=417&cod_boletim=23&tipo=Artigos. Zugriff am 1.3.2014 [np].

¹¹ Valle-Höllinger, A.; Höllinger, F. "A continuidade da tradição religiosa popular no Brasil contemporâneo", in: XI Congresso Brasileiro de Sociologia, 01 a 05 de setembro de 2003, Campinas: UNICAMP, http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:WkbFdTcW83sJ:www.sbsociologia.com.br/portal/index.php%3Foption%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D1193%26Itemid%3D171+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Zugriff am 1.3.2014.

¹² Matos, A. S., "O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário", Fides Reformata, Jg. XI, Nr. 2, 2006, S. 23-50. Zitat auf S. 49.

Wir sind der Meinung, dass eine größere Interaktion zwischen den pentekostalen Strömungen und den anderen Kirchen notwendig ist – in dem Geist als vollkommenem, dynamischem und integrierendem Band. Er gibt ja den Anstoß, damit wir uns zu dem Werk Christi und seiner Nachfolge verpflichten. Es ist auch der Geist, der uns zur Mission befähigt und ausrüstet. Es gibt eigentlich nur wenige theologische Arbeiten in der akademischen Forschung Brasiliens, die diese Dynamik und Beziehung behandeln. Obwohl wir schon im 21. Jahrhundert leben, sind einige Forscher immer noch Gefangene vergangener Wunden. Man kann nicht den Anderen unter dem Vorwand der Objektivität unberücksichtigt lassen und ihm das Anderssein verweigern. Ein anderes Problem besteht darin, dass man allzu schnell die Forschungsmittel der Religionswissenschaft benutzt, ohne sie an die Theologie anzupassen. Das Ergebnis ist dann eindeutig: die Forscher wiederholen einfach die bekannten Gesellschaftsanalysen oder bestreiten die Echtheit der pentekostalen Erfahrung.

Die Gemeinden, die den pentekostalen Glauben bekennen benutzen manchmal eine wenig reflektierte Sprache. Doch ist es durchaus wichtig, die pentekostalen theologischen Erkenntnisse zu systematisieren und sie Außenstehenden verständlich zu machen, um den Dialog mit den anderen Traditionen zu erweitern und zu vertiefen. Die Gemeinde sollte nicht der Ort sein wo man einfach Rituale und Handlungen wiederholt, um die Modelle zu erhalten, die aus den theologischen Seminaren mitgebracht wurden – sei es von den in konfessionellen Hochschulen anderer Tradition ausgebildeten Theologen, sei es von den Theologen, die in den eigenen theologischen Instituten ausgebildet wurden, sich jedoch von den Interessen der Gemeinde entfernt fühlen – oder die Modelle der „Gründer“ zu verewigen, indem man beharrlich an den Vorlieben der ersten Missionare und Gründer der Kirche festhält, was in einem Kontext, wo Einzelpersonen das Zentrum des Gemeindelebens bilden zu einer Kontrolle der pentekostalen Gemeinde durch einigen Familien oder Individuen führen kann. Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde entstehen meistens wegen dieser Spannung zwischen den in Seminaren Ausgebildeten und den Gemeindegründern.

Um theologische Fortschritte zu machen, müsste der Pentekostalismus seine Erkenntnisse besser reflektiert zum Ausdruck bringen. Von der Wissenssoziologie her behauptet Peter Berger, dass es zwei Arten von Wissen gibt: das jedermanns Alltagswissen (Allgemeinwissen), und das wissenschaftliche Wissen der Experten (Theorie). Solange die Theorien der Fachleute nicht zum *Allgemeinwissen* werden, können sie auch nicht effektiv vom Volk aufgenommen werden. Denn das Volk lebt von den Aussagen des Allgemeinwissens. Die pentekostale Theologie ist herausgefordert, die unterschiedlichen Erkenntnisse der Gemeinden zu sammeln und sie mit dem Wissen der Fachleute zu verknüpfen, um so ein neues Wissen zu schaffen und zu verfestigen, das von der Gemeinde als leicht assimilierbares

Allgemeinwissen aufgenommen werden könnte. Hier ist ein Dialog mit der Weisheit der pneumatologischen Gemeinde nötig.

3. Die wichtigsten pentekostalen Beiträge für die brasilianische Kirche

Man kann einige Beiträge der pentekostalen Kirchen für die brasilianische Kirche hervorheben: die gemeinschaftliche und öffentliche Mystik, die Wiederentdeckung der Charismen der Gemeinde, das symbolische *empowerment* (Ermächtigung) ihrer Mitglieder, die Wiederherstellung der Familien, die schnelle Anpassung an die Großstadt und der missionarische Elan.

Was die Wiedergewinnung der Mystik angeht, haben die Pentekostalisten die Vermittlung des evangelischen Diskurses durch die unmittelbare sinnliche Beziehung mit dem Heiligen ersetzt. Es wird das Wichtigste dieser religiösen Beziehung bekräftigt, nämlich die *Erfahrung*. Die mystisch-emotionale Seite ist gegenüber dem Institutionellen vorherrschend.¹³ Die Vermittlung des Heiligen durch den theologischen Diskurs wird übergangen, um den Weg offen zu lassen für die unvermittelte Beziehung, die in Geisteserfahrungen (Ekstase und Trance) mündet. Was die Charismen anbelangt, so hat der Pentekostalismus die Gnadengaben demokratisiert und sogar popularisiert. Das Ergebnis ist eine größere Beteiligung der Laien und die Bildung paralleler Machtstrukturen durch die geweihten Laien. Diese werden im pentekostalen Jargon „Gefäße des Geistes“ genannt und bezeichnen in Anlehnung an die Ölgefäße der antiken Tempel die Gläubigen, die über eine geraume Zeit hindurch nachhaltig starke und intensive geistliche Erfahrungen machen. Diese Leute nennt man auch „Propheten“ oder „Prophetinnen“. Somit wehrte man sich gegen eine Institutionalisierung zugunsten einer Dezentralisierung der Macht in polyzentrischen Initiativen.

Im individuellen Bereich trug der Pentekostalismus zur symbolischen Ermächtigung (*empowerment*) der Mitglieder bei. Dies geschah zum Beispiel durch die Kleidung: Männer wurden angehalten, Anzug und Schlips zu tragen und Frauen sollten formelle Kleider anziehen. Dies gab den Gläubigen die Möglichkeit, in bestimmten Gesellschaftskreisen akzeptiert zu werden. Viele Gläubige wohnten nämlich in der Peripherie der Großstädte. Das Gut-gekleidet-sein schenkte ihnen Vertrauen und geistigen Antrieb und verhalf ihnen auch, Unterstützung zu bekommen besonders da, wo der Staat nicht hinkam. Diese Ermächtigung erhöhte das individuelle Selbstwertgefühl, was sich dann deutlich in der Beteiligung der Laien in den

¹³ Rocha, Abdruschin Schaeffer, „Cristianismo como cultura da presença: uma breve análise dos seus principais movimentos“, in: Santos, F.; Gonçalves, M.; Ribeiro, O. (Hg.), *Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão*, Vitória: Unida, 2014, S.167-182.

Gottesdiensten der Gemeinde zeigte. Alle hatten Zugang zum Mikrofon, um die Gemeinde anzusprechen; die Beteiligung an der Predigt konnte jedem Mitglied frei gegeben werden; in den kleineren Gemeinden konnten Männer und Frauen predigen. Dies alles ermutigte sie trotz der Probleme im täglichen Leben.

Im sozialen Bereich konnte der Pentekostalismus Liebesbeziehungen und zwischenmenschliche Bindungen bestärken und wiederherstellen. Im Allgemeinen herrschte eine strenge Moral im Bereich der Sexualität und der Ehe. Auch das soziale Leben war streng moralisch geregelt: Tabak und Alkohol waren strikt verboten; die Freizeit wurde ziemlich eingeschränkt, damit man sich dem geweihten Leben widmen konnte. Positive Ergebnisse gab es im kleinen Bereich: Ehen wurden wiederhergestellt, Laster wurden überwunden, Jugendliche konnten dem kriminellen Milieu entzogen werden. Man darf ja nicht vergessen, dass der Pentekostalismus in einem urbanen und industrialisierten Kontext geboren wurde. Die große Beteiligung der Laien am religiösen Leben drückte sich daher in einer spontanen, nicht institutionalisierten, dezentralen, bis in die hintersten Winkel reichenden diakonischen Arbeit aus. Es wurden weder viele Hilfsorganisationen geschaffen, noch professionelle Helfer ausgebildet. Man förderte eher die allgemeine Beteiligung der Gemeinden und ihrer Mitglieder.

Hervorzuheben ist noch die Missiologie. Der Pentekostalismus konzentrierte sich auf die Evangelisation und die Bildung („Pflanzung“) von Gemeinden. Um neue Mitglieder zu gewinnen, wurde auf offenen Plätzen gepredigt; die Gottesdienste hatten eine starke emotionale Komponente, viel Körperbewegung wie Hände hoch heben und außerdem viele Jubelschreie; die lockere Liturgie erlaubte Improvisierungen und die Benutzung unterschiedlicher Arten von Musik – besonders populäre Rhythmen. Der Pentekostalismus ist schon von seinem Ursprung her ein Kind der Großstadt und wusste außerdem, wie wesentliche kulturelle Aspekte des Landes gewürdigt werden konnten.

4. Begrenzte Perspektiven der Pentekostalismen in Brasilien

Zum Thema der Grenzen der Pfingstbewegung in Brasilien möchte ich auf zwei Aspekte aufmerksam machen: der Personalismus der Kirchenführer und die Megatempel. Man kann beobachten, dass viele Kirchenleiter ihren Einfluss und ihr Ansehen missbrauchen, um große Reichtümer zu sammeln. Es ist üblich, dass der Gründer einer Denomination die Institution so verwaltet, als sei sie sein Privatunternehmen. Er hat leichten Zugriff auf das Eigentum und die Einkünfte der Gemeinde und kann über sie frei verfügen. Da die pentekostale Bewegung in unzählige kleine und kleinste Kirchen fragmentiert ist, ist dieser Zustand ganz normal. Viele Gemeinden darben darunter und entfalten sich nicht, andere dagegen

entwickeln sich. Fälle von großen Erfolgen führen gewöhnlich zu einem Persönlichkeitskult der Gründer der Kirche oder der Pfarrer, die ein Gemeindeamt präsidieren. Obwohl in den Pastorenkollegien alle Personen teilnehmen, die eine Leitungsstelle innehaben, haben nur die Pastoren, die Einfluss auf Kollegen haben, überhaupt Chancen, in einen Posten gewählt zu werden und damit Macht auszuüben und über die Ressourcen zu verfügen. So kann der vorsitzende Pastor einer Kirche zum Vorsitzenden des Landeskollegiums und sogar des Bundeskollegiums gewählt werden. Die für die Evangelisation zur Verfügung stehenden Programme in Fernsehen, Rundfunk und Internet können zum Aufpolieren des Führerimages und zur Förderung seiner politischen Projekte benutzt werden. Obwohl solche Machenschaften auch in anderen christlichen Bereichen anzutreffen sind, ist dieses Phänomen im Pentekostalismus doch wohl am deutlichsten sichtbar.

Die großen Tempel verdienen eine eingehende Betrachtung. Sind sie wirklich ein geeigneter Ort, die Massen zu versammeln? Oder handelt es sich um megalomane Projekte, die die architektonische Stadtlandschaft beherrschen sollen? Man kann nicht leugnen, dass es ein zügelloses Streben nach großen Tempelgebäuden gibt allzu oft zum Nachteil der gemeinschaftlichen Bindungen, des Lebensaustausches oder des Miteinanderseins. Große Gebäude benötigen reichliche Gelder und müssen daher allzu oft die für die Kontinuität der Mission und die Veränderung des sozialen Kontextes vorgesehene Ressourcen verbrauchen. Anscheinend möchte man sich mehr durch architektonische Leistung als durch Dienst am Nächsten auszeichnen. Einige Kirchenführer haben vergessen, dass das Tragen des Namens Christi die Selbstverpflichtung zur Nachfolge Christi impliziert, der sein Leben für den Dienst am Anderen gegeben und uns das Teilen und die Suche nach Gerechtigkeit gelehrt hat, uns jedoch auf keinen Fall ermutigt, Gelder einzusammeln, Macht zu konzentrieren und anderen Kirchen Konkurrenz zu machen. In einigen Gemeinden fehlt es anscheinend an Urteilsvermögen, um zu merken, dass die Tempel, die am meisten Beachtung und Investitionen benötigen, menschlicher Art sind. Man erkennt deutlich das Durcheinander, das aus dem christlichen Aktivismus entspringt. Man verwechselt nämlich Mission mit Tempel, Evangelisation mit Christianisierung der Welt, Reich Gottes mit Kirche. Es gibt einen großen Bedarf an aufgeweckter theologischer Reflexion. Im Folgenden sollen einige Aspekte der theologischen Reflexion in pentekostalen Kreisen vertieft werden.

5. Herausforderungen für die pentekostale Theologie

Die pentekostale Theologie leidet noch unter fehlender tiefgehender Reflexion, die ihre eigenen Erkenntnisse würdigt. Eine Möglichkeit sehe ich in der Übersetzung der pentekostalen Mystik in eine verständliche Sprache, so dass subjektive Erfahrungen

der Gläubigen auch Nicht-Pentekostalen zugänglich werden könnten. Im Laufe der Jahre haben nicht-pentekostale Forscher schon in diese Richtung gearbeitet. In den letzten Jahren haben interne Initiativen Menschen motiviert, über ihren eigenen Glauben zu reflektieren. In diesem Kontext möchte ich die *Rede Pentecostal Latino-americana* (RELEP; Pentekostales Netz Lateinamerikas) erwähnen, die seit 2010 pentekostale Akademiker fördert, ihre Erfahrungen zu systematisieren. Erwähnenswert ist auch eine zweite Initiative, nämlich das *Fórum Pentecostal Latino-americano e Caribenho* (FPLC; Pentekostales Forum Lateinamerikas und der Karibik), das pentekostale Akademiker und Kirchenführer vereinigt. Diese Netzwerke verbinden und fördern pentekostale Kirchenführer und Pentekostalismusforscher und veröffentlichen die Ergebnisse ihrer Sitzungen, Projekte und Ziele.¹⁴

Ein erheblicher Teil der pentekostalen Publikationen befindet sich immer noch in zwei entgegengesetzten Bereichen: auf der einen Seite *erbauliche Andachtsliteratur*, auf der anderen *wissenschaftliche Literatur*. Die *Andachten - und Erbauungsliteratur* bestehen aus subjektiven Bibelauslegungen für die persönliche religiöse Erbauung. Diese Publikationen sind in einfacher, leicht verständlicher Sprache geschrieben und werden massenhaft unter den Mitgliedern verteilt. Neben einigen punktuellen methodologischen Fehlern, laufen sie jedoch die Gefahr, oberflächlich und inhaltlos und wenig selbstkritisch zu sein. Auf der anderen Seite befinden sich die wissenschaftlichen Veröffentlichungen einiger pentekostalen Theologen, die akritisch die Bezugssysteme anderer protestantischer oder katholischer Gruppen übernehmen, ohne die eigenen pentekostalen Wesenszüge zu berücksichtigen. Das Ergebnis ist dann eine Theologie „von außen nach innen“, ein Implantat, das die wertvollen Elemente des Pentekostalismus nicht würdigt. Diese Schriften begeben sich in die Gefahr des Intellektualismus, reden also über die Köpfe der meisten pentekostalen Gruppen hinweg und benutzen eine Sprache, die nur für Experten bestimmt ist. Hier wird der Ritus durch den Diskurs, die Mystik durch die Institution ersetzt. Irgendeine Wahl zwischen den beiden genannten Extremen zu treffen, wäre für die Theologie verheerend. Das Ideale wäre der Dialog zwischen ihnen, so dass die Fortschritte der akademischen Theologie in der Systematisierung der

¹⁴ Mehrere Werke von RELEP sind in Lateinamerika in der Reihe *Voces del pentecostalismo latino-americano*, die von Daniel Chiquete und Luis Orellana herausgegeben wird. Bisher erschienen 5 Bände. In Brasilien hat RELEP zwei bundesweite Treffen (2012 und 2014) veranstaltet, an denen verschiedene pentekostale Wissenschaftler teilgenommen haben. Die zwei entsprechenden Publikationen wurden von David Mesquiati de Oliveira organisiert: *Pentecostalismo e Transformação Social* (Fonte Editorial und RELEP, 2013) und *Pentecostalismo em Diálogo* (Fonte Editorial und RELEP, 2014). Durch Impulse des pentekostalen Forums (FPLC) sind folgende Werke erschienen: Luis Orellana e Bernardo Campos, *Ecumenismo del Espíritu* (FPLC, 2012), *Fuego que une* (FPLC, 2014) und *Pentecostalismo y Unidad en Centro América* (FPLC, 2015). In Brasilien hat das Forum (FPLC) folgende Werke veröffentlicht: David Mesquiati de Oliveira (Hg.) *Pentecostalismo e Unidade* (Fonte Editorial und FPLC, 2015) und Valéria Cristina Vilhena (Hg.) *Evangélicas, por sua voz e participação: gênero em discussão* (Fonte Editorial und FPLC, 2015).

pentekostalen Theologie berücksichtigt werden und die für die Massen bestimmten Veröffentlichungen diesen reflektierten Inhalt einbeziehen könnten.

6. Einige Einzelfragen zur pentekostalen Theologie

Es ist nicht ungewöhnlich von anderen Christen zu hören, dass die Pentekostalen keine Theologie „haben“. Solche Aussagen, oft mit Vorurteilen und Misstrauen belastet, haben wohl eine allzu enge Sicht von dem, was Theologie ist. Lebt man mit pentekostalen Gruppen zusammen oder ist man gar Mitglied einer pentekostalen Gemeinde, dann merkt man sofort die Logik, in der diese Menschen sich bewegen, und die Auslegung, mit der sie die Bibel verstehen. Man mag mit den theoretischen Voraussetzungen von verschiedenen Gruppen nicht übereinstimmen, doch zu behaupten, sie hätten keine Theologie, ist wohl ein vorschnelles Urteil. Viele Forscher und Experten haben Schwierigkeiten, mit dem Konkreten, der Erfahrung und der Subjektivität umzugehen, da sie wohl zu sehr von einer typisch modernen - definitiven, auslegenden, abstrakten, präzisen - Systematisierungslogik beeinflusst sind. Doch dürfte dies eher ein positivistisch reduzierter Ansatz sein. Die Unfähigkeit, die Intuitionen der Bewegung zu würdigen, ist ein großes Hindernis für den angemessenen Umgang mit den eigentlichen pentekostalen Inhalten.

Die zweite Frage ist mit der ersten verwandt: Was versteht man heute unter pentekostaler Theologie? Es wird oft vorausgesetzt, dass pentekostale Akademiker heute in der Lage sind, Theologie zu treiben, weil sie das moderne akademische Bezugssystem zu benutzen gelernt haben. Doch wenn die Arbeit dieser pentekostalen Theologen nur darin besteht, die pentekostalen Erfahrungen in die fertigen westlichen rationalen Maßstäbe einzuordnen, ist damit wohl wenig gewonnen. Wenn um der theologischen Arbeit willen die Pentekostalen sich vollkommen entstellen und ihren eigenen Erkenntnissen untreu werden müssen, dann setzt man eigentlich voraus, dass man von ihnen überhaupt nichts Anderes erwartet als das, was von der theologischen akademischen Tradition schon gegeben ist. Doch würde für alle Beteiligten der Gewinn groß sein, wenn Aspekte der pentekostalen Mystik mit der theologischen Tradition in Dialog treten könnten.

Ich vertrete nicht die Ansicht, dass die in den Glaubensgemeinden vorhandene, sozusagen unter der Oberfläche schwelende Theologie ausgereift sei und keiner Entwicklung oder Systematisierung bedürfe. Eine Apologie der Oberflächlichkeit oder der negativen Theologie ist im 21. Jahrhundert nicht am Platze. Es geht hier nicht um Angst „kennen zu lernen“ oder „sich zu verändern“ oder um die Verneinung des Rationalen. Pfingstler sind in vielen Fällen Subjekte mit eigenem *modus operandi* und wollen als solche respektiert werden. Doch sollen sie auch kritisiert werden. Sie selber müssen auch den Mut haben, Selbstkritik zu üben, ihre

wertvollen Themen auf den Diskussionstisch zu bringen und mit entwaffnendem Geist den offenen Dialog zu suchen. Dafür ist es wohl nötig, die Machtstrukturen in den Gemeinden radikal zu verändern, da hier die Macht normalerweise in den Händen einiger weniger Familien oder Individuen konzentriert ist. Eine bewusste Dezentralisierung würde wohl die Bildung von polyzentrischen Einheiten erlauben, eine größere Offenheit für den Dialog und eine Toleranz für Andersdenkende ermöglichen.

Zuletzt muss ich zum Thema Heiliger Geist zurückkommen. Was man in vielen Kreisen als pentekostale Theologie versteht ist das Handeln des Heiligen Geistes innerhalb der Kirchen. Hier dreht sich die Diskussion um die „klassischen pentekostalen Themen“, nämlich: die Geistesgaben, die Taufe durch den Heiligen Geist, die Macht des Heiligen Geistes, die Erneuerung der Kirche usw. Dabei redet man weniger von Pneumatologie als von Ekklesiologie („die wahre Kirche“, „die erneuerte Kirche“). Der Geist wird quasi zum Diener der Kirche, der von der Gruppe instrumentalisiert werden kann. Hier muss darauf hingewiesen werden, dass der Geist nicht ein Geist der Kirche noch für die Kirche ist. Er ist schöpferische Kraft und Leben für die Welt. Keine Gruppe kann ihn privatisieren oder sein Handeln eingrenzen. Wenn man zu einem besseren Verständnis des Geistes kommen möchte, muss man also die Diskussion über die klassischen „pentekostalen“ Themen hinaus erweitern. Pentekostale Theologie darf sich nicht auf Pneumatologie und Ekklesiologie beschränken. Sie kann eine durch den Geist erneuerte Theologie sein: eine offene Theologie, die nicht rational verfestigt ist, sondern auch Platz für Erfahrungen und Mystik hat.

7. Abschließende Bemerkungen

Die Hauptherausforderung für die pentekostale Theologie ist anscheinend die: eine Theologie der und mit den Glaubensgemeinden zu erarbeiten, die die Beteiligung der Laien und die Einarbeitung der Erkenntnisse ermöglicht, die in diesen Gruppen entstehen und die auch den Ursprung dieser Gruppen bilden. Diese Theologie sollte die Bereitwilligkeit¹⁵ eines jeden Gläubigen erwecken können, damit man von einer Theologie des ordinierten Amtes – die den Laien womöglich nur in einen Mini-Pastor verwandelt – zu einer Theologie der missionarisch aktiven und fähigen Gemeinde übergeht, die die zerstreuten Intuitionen der unterschiedlichsten Gruppen zu sammeln in der Lage ist. Die Logik der theologischen Seminare bewirkte an vielen Orten die Ermächtigung des Klerus und die Bildung einer Gruppe von Fachleuten, die stellvertretend für die Laien arbeiten, die jedoch kaum die Laien erreichen.

¹⁵ Siehe zum Beispiel Oliveira, David Mesquiati, *Eis-me aqui Senhor: disponibilidade como chave missionária*, São Leopoldo: Sinodal; Quito: Clai, 2014.

Obwohl man in den Gemeinden so etwas wie eine „Demokratisierung des Klerus“ feststellen kann, denkt man immer noch in den Kategorien Klerus und Laien. Doch müsste man gezielter eine Theologie für die Laien erarbeiten, die den Menschen sowohl in seinen säkularen als auch in seinen gemeinschaftlichen Beziehungen wahrnimmt. Eine solche Theologie müsste den institutionellen Blickwinkel durch eine Gemeindeperspektive ersetzen. Die akademisch arbeitenden pentekostalen Theologen sind aufgerufen, sich diesen Herausforderungen mit Kreativität zu stellen, indem sie die aktive Beteiligung der Gemeinden würdigen.

Literaturverzeichnis

Alencar, Gedeon Freire, *Matriz pentecostal brasileira. Assembleias de Deus - 1911-2011*, Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

Bittencourt Filho, José, *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

Gracino Junior, P., “Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil”, *Horizonte*, Belo Horizonte, B. 6, Nr. 12, 2008, S. 69-92.

Hollenweger, Walter, *El Pentecostalismo: Historia y Doctrinas*, Buenos Aires: La Aurora, 1976.

Leonard, Émile-G., *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*, São Bernardo do Campo: IEPG, 1988.

Matos, A. S., “O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário,” *Fides Reformata*, Jg. XI, Nr. 2, 2006, S. 23-50.

Montero, Paula, “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”, in: Miceli, S., *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, São Paulo: Anpocs, 1999, S. 327-363.

Oliveira, David Mesquiati, *Eis-me aqui Senhor: disponibilidade como chave missionária*, São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2014.

Rocha, Abdruschin Schaeffer, “Cristianismo como cultura da presença: uma breve análise dos seus principais movimentos”, in: Santos, F.; Gonçalves, M.; Ribeiro, O. (Hg.), *Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão*, Vitória: Unida, 2014, S.167-182.

Rocha, D., “Dando a Deus o que é de César: escatologia, pentecostalismo e política em três atos”, *Tempo e Presença Digital (Online)*, B. 22-23a, 2010, http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=417&cod_boletim=23&tipo=Artigos. Zugriff am 1.3.2014.

Valle-Höllinger, A.; Höllinger, F., “A continuidade da tradição religiosa popular no Brasil contemporâneo”, in: XI Congresso Brasileiro de Sociologia, 01 a 05 de setembro de 2003, Campinas: UNICAMP.

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:WkbFdTcW83sJ:www.sbsociologia.com.br/portal/index.php%3Foption%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D1193%26Itemid%3D171+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Zugriff am 13. 2014.

Daten, soziale Einordnung, Show

Eine kurze Einführung in den Pentekostalismus in Brasilien

Ronaldo Cavalcante

Nach den erfolglosen Versuchen der französischen Calvinisten, sich im 16. Jahrhundert in Rio de Janeiro und der niederländischen Reformierten sich im 17. Jahrhundert in Pernambuco niederzulassen, konnte sich der Protestantismus durch die *Immigration* besonders lutherischer Deutscher während des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts in den Süden und Südosten Brasiliens und durch die *missionarische Arbeit* seit Mitte des 19. Jahrhunderts schließlich festsetzen.

Auf der anderen Seite wurde der *Pentekostalismus*, eine Variante des Protestantismus, als religiöses Phänomen erst 1910 in Brasilien eingeführt. Doch steht er heute voll entwickelt da und ist im ganzen Land präsent. Der Grundsatz des Historikers Sérgio Buarque de Holanda¹, nämlich dass der Protestantismus wegen seiner Strenge und seines Formalismus in den Tropen nie gedeihen würde – so hat man überzeugend die Schwierigkeiten der „Sekten aus dem Norden“ erklärt, sich hier zu entfalten – traf im Falle des Pentekostalismus nicht zu. Denn dieser hat sich sehr gut der religiösen Vorstellungswelt des brasilianischen Volkes angepasst, die wesentlich gefühlsbetont ist. Auch die Vorhersage des Soziologen Ricardo Mariano, nämlich dass in Brasilien „die Zukunft nicht protestantisch sein wird“², mag wohl für den klassischen, historischen Protestantismus Gültigkeit haben, jedoch nicht für den Pentekostalismus und seinen direkten Erben, den Neopentekostalismus. Denn diese wachsen und gedeihen kräftig und vielfältig und zeigen alle Merkmale einer reichen und bunten religiösen „Flora“. Das heutige pentekostale Phänomen erfordert eine differenzierte Analyse, da es mit seinem Anwachsen soziologisch ein

¹ In seinem klassischen Werk „As raízes do Brasil“ (São Paulo: Cia das Letras, 1995) behauptet er: „Das Klima ist für die Strenge der Sekten aus dem Norden ungünstig. Der ernste Methodismus oder Puritanismus werden nie in den Tropen blühen“ (S.151).

² So der Titel seiner Konferenz an der Universität São Paulo im Rahmen der „8. Konferenz über religiöse Alternativen in Lateinamerika“. Der vollständige Text wurde in Revista de Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião (Porto Alegre, 1. Jahrgang, Nr.1, S. 89-114, Sept. 1999) veröffentlicht. Mariano hat unzählige Artikel über den pentekostalen Zweig des Protestantismus geschrieben, u.a. auch ein Standardwerk über das Phänomen: Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil (São Paulo: Loyola, 1999).

Eigenleben geschaffen und entwickelt hat, das das Ausmaß unseres Artikels übersteigt. Hier wollen wir den Neopentekostalismus als eine Variante des klassischen Pentekostalismus behandeln. Wir sehen ihn also nicht in einem Bruch mit diesem noch als eine ihm entgegengesetzte Bewegung, obwohl es deutliche Unterschiede zwischen beiden gibt. Wir werden sein Anwachsen in Zahlen, seine religiöse Performance und seine gesellschaftliche Einordnung über die Massenmedien, Musik und Politik betrachten.

1. Zahlen zum Pentekostalismus

Das Wachstum evangelischer Kirchen in Brasilien ist schon oft erforscht und behandelt worden. Man stützt sich auf die statistischen Angaben der Volkszählungen, die das Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)³ in den letzten Jahren durchgeführt hat. Eine Durchsicht dieses statischen Materials unterstreicht die Bedeutung des evangelisch-pentekostalen Phänomens: 1) Bis Anfang der 90er Jahre, bildeten die Evangelischen nur 9% der Bevölkerung des Landes; schon damals war der pentekostale Anteil unter den Evangelischen am größten. 2) Im Jahre 2000 bildeten die Evangelischen 15,6% der brasilianischen Bevölkerung. 3) In 2010 waren sie schon 22,2% der Bevölkerung, also eine beachtliche Wachstumsrate von 6,8%. 4) Die nach dem Zensus von 2010 für 2014 vorliegende Hochrechnung ging von einer Gesamtbevölkerung von 204.578.931 Bewohnern aus (man stützte sich auf die für 2001-2010 geltende durchschnittliche jährliche Wachstumsrate von 4,91%). 5) Nach diesen Wachstumsraten würde die evangelische Bevölkerung 2014 25,03%, also 51.210.103 Mitglieder ausmachen, eine Viertel aller Einwohner. Dies scheint heute der Wirklichkeit zu entsprechen.

Doch muss man einräumen, dass nach dem Zensus von 2000 (die 90er Jahre betreffend) das evangelische Wachstum weit höher lag als 2010 (das vorhergehende Jahrzehnt betreffend). Es gab einen Wachstumsunterschied von rund 40%. Dies deutet auf eine Entschleunigung des evangelischen Wachstums hin;⁴ dieses wichtige Datum lässt sich jedoch nur in der nächsten Volkszählung verifizieren. Doch widerlegt diese Feststellung kaum die generelle religiöse Landschaft in Brasilien: die

³ Das IBGE ist eine öffentliche Organisation, die für statistische Angaben in Brasilien verantwortlich ist. Es untersteht dem Planungs- und Haushaltsministerium und führt regelmäßig Volkszählungen durch. Außer Zahlen von männlichen und weiblichen Einwohnern veröffentlicht es auch demographische, soziale und wirtschaftliche Studien und Forschungen nach Bundesländern, Städten und Gemeinden, um für Regierungen und allgemein für die Bevölkerung aktuelle statistische Informationen bereit zu stellen. Weitere Information unter <http://www.ibge.gov.br>.

⁴ Vgl. dazu Mattos, Paulo Ayres. "A relevante queda de crescimento evangélico revelado pelo Censo de 2010", in: Cadernos IHU em formação, 8. Jg., Nr. 43, 2002, S. 30.

Evangelischen sind die religiöse Gruppe, die am meisten wuchs, dank des *klassischen* Pentekostalismus, angeführt von der Assembleia de Deus (AD; Versammlung Gottes; Assembly of God), oder auch des *Neopentekostalismus*, angeführt von der Igreja Universal do Reino de Deus (IURD; Universale Kirche des Reiches Gottes).

Um das quantitative Ausmaß des brasilianischen Pentekostalismus zu verdeutlichen, kann man darauf hinweisen, dass von den fünf größten evangelischen Denominationen in Brasilien vier zum pentekostalen Lager gehören, nämlich: Assembleia de Deus (AD), mit einer Zunahme von 4 Millionen Gläubigen im letzten Jahrzehnt; Congregação Cristã do Brasil (CCB; Christliche Gemeinde Brasiliens); Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) und Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ; Church of the Foursquare Gospel). Andere pentekostale Gruppierungen wie, zum Beispiel, Igreja Deus é Amor (Kirche Gott ist Liebe), Igreja Evangélica O Brasil para Cristo (Evangelische Kirche Brasilien für Christus) und Igreja Cristã Maranata (Christliche Kirche Maranatha) befinden sich unter den 15 größten Denominationen, obwohl sich deren Besucher in den letzten Jahren deutlich verringert haben. Mariano beschreibt diesen Mitgliederschwund in den historischen und pentekostalen evangelischen Kirchen folgendermaßen:

Nicht weniger als sieben evangelische Denominationen, drei pentekostale und vier zum Missionsprotestantismus gehörende, haben zwischen 2000 und 2010 Gläubige verloren, was in der Geschichte der Evangelischen in Brasilien erstmalig ist: die Congregação Cristã no Brasil hat sich von 2.489.079 auf 2.289.634 Anhänger verringert (Verlust von 8%); die Igreja Universal do Reino de Deus, von 2.101.884 auf 1.873.243 Anhänger (minus 10,8%); die Casa da Bênção (Haus des Segens), von 128.680 auf 125.550 (minus 2,4%); die Evangelische Lutherische Kirche, von 1.062.144 auf 999.498 (minus 5,9%); die Igreja Evangélica Congregacional Evangelische Kongregationale Kirche), von 148.840 auf 109.591 (minus 26,4%); die Evangelische Presbyterianische Kirche, von 981.055 auf 921.209 (minus 6,1%).⁵

Der Wechsel der Anhängerschaft von der einen zur anderen pentekostalen Denomination ist ein beachtliches Phänomen, besonders nach Aufkommen des Neopentekostalismus. Dieses interne Hin und Her – Mitglieder treten in eine andere doch gleichartige Kirche über – ist mittlerweile selbstverständlich geworden; es fällt jedoch auf, wie schnell und wie massiv dies geschieht. Die Igreja Mundial do Poder de Deus (Weltweite Kirche der Macht Gottes) z.B. empfängt Tausende von Mitglieder der IURD, genauso wie diese viele Jahre hindurch die Glieder verschiedener anderer pentekostaler Kirchen empfing.

⁵ Mariano, Ricardo. "Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo 2010", in: Debates do NER, Porto Alegre, 14. Jg., Nr. 24, S. 119-137, Juli/Dez. 2013.

Sogenannte "erneuerte" ("renovada") oder "erweckte" ("avivada") Kirchen - eine andere Bezeichnung für die pentekostale Bewegung - wie z.B. die Baptisten der Nationalen Konvention (Batistas da Convenção Nacional), die Erneuerte Presbyterianische Kirche (Igreja Presbiteriana Renovada), die Methodistische Wesleyanische Kirche (Igreja Metodista Wesleyana), die Freie Methodistische Kirche (Igreja Metodista Livre), die Kirche Christi (Igreja de Cristo) werden wohl im Bericht der Volkszählung von 2010 unter der Rubrik „*Andere Kirchen pentekostalen Ursprungs*“ zusammengefasst, zu der sich 5.267.029 Mitglieder bekannt haben. Unter den in den 80er und 90er Jahren entstandenen großen neopentekostalen Kirchen befinden sich noch: Igreja Internacional da Graça de Deus (Internationale Kirche der Gnade Gottes), Igreja Mundial do Poder de Deus (Weltweite Kirche der Macht Gottes), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Evangelische Gemeinde Heile Unsere Erde), Igreja Apostólica Fonte da Vida (apostolische Kirche Quelle des Lebens), Igreja Renascer em Cristo (Kirche Wiedergeboren in Christus), Igreja Luz para os Povos - Ministério Apostólico (Kirche Licht für die Völker - Apostolisches Amt), Bola de Neve Church (Schneeballkirche), Igreja Videira (Weinstockkirche). Außerdem gibt es eine fast endlose Zahl von kleinen und mittelgroßen Kirchen und Denominationen, die jedes Jahr in der eigenen Dynamik dieses religiösen Phänomens entstehen.

Das Forschungsinstitut DataFolha, eines der angesehensten des Landes, bietet noch beeindruckendere Zahlen, da dessen Erhebung anders als die des IBGE auf der Befragung einzelner Menschen basiert. Gemäß DataFolha machten im Jahr 1994 die Evangelischen 14% der Landesbevölkerung aus. Diese Zahl stieg im Jahr 2007 auf 22%, im Juli 2013 sogar auf 28%. Die Zahlen von DataFolha sind 3 bis 4 Prozentpunkte höher als die Zahlen von IBGE. Die Angaben von DataFolha für die letzten 20 Jahre erlauben die Feststellung, dass das jährliche Wachstum der Evangelischen um die 5% liegt. Hochrechnungen für das Jahr 2025 weisen auf eine evangelische Mitgliederzahl von mehr als 40% der Gesamtbevölkerung des Landes hin, was einem Kräfteausgleich zwischen Katholiken und Evangelischen in Brasilien gleichkommen würde, obwohl natürlich die Evangelischen sehr zersplittert sind und, wie oben schon angemerkt, sich in einem regen Hin und Her zwischen den pentekostalen und neopentekostalen Kirchen bewegen. Nach den konservativen Hochrechnungen des IBGE⁶, wird Brasilien in 10 Jahren eine Bevölkerung von 218.330.014 Menschen haben; darunter würden dann etwas mehr als 87 Millionen Menschen den evangelischen Glauben bekennen.

⁶ Die Zahlen stammen aus der offiziellen Seite des IBGE http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/projecao_da_populacao/2013/default_tab.shtm. und sind Hochrechnungen aus dem Jahr 2013. Siehe auch die Verarbeitung derselben Zahlen in der Zeitschrift „Exame“ vom 29.08.2013, in einem Artikel von Marco Prates von Exame.com, São Paulo.

Dazu Cecília Ritto

Das Wachstum dieses Bereiches wurde von den Pentekostalen angeführt, die sich im Lande im Zuge der Binnenmigrationen verbreitet haben. Die umsiedelnde Bevölkerung waren besonders Arme, die sich an den Rändern der Großstädte niederließen. An diesen Orten, wo ein Vakuum in der katholischen Struktur bestand, haben die Evangelischen ihre Kirchen gebaut.⁷

Die pentekostalen Gruppierungen machen in Brasilien aktuell etwa drei Viertel der evangelischen Bevölkerung aus; im Jahr 2025 werden es daher etwa 66 Millionen Pentekostale sein. Das ist in sozio-kultureller Sicht ein beachtlicher Teil der religiösen Bevölkerung des Landes, zumal die Pentekostalen sich durch ihre Wirkungsmacht auszeichnen: durch ihren Glauben, ihre Überzeugungen und Strategien sind sie im Leben der Menschen voll präsent und einschneidend, weil sie durch ihr *modus operandi*, d.h., durch intensive Aktivitäten an Wochentagen eine besondere Art von „Verzauberung“ (encantamento) und „Sakralisierung“ des Alltags bewirken und gerade damit einen nicht geringen Einfluss auf das Familien- und Berufsleben ihrer Gläubigen ausüben.

Es darf noch hinzugefügt werden, dass auch in der evangelischen Welt im Allgemeinen und in der pentekostalen im Besonderen die Frauen die Mehrheit bilden⁸ – eine deutliche Spiegelung der brasilianischen Bevölkerung überhaupt, in der es eine Mehrheit von Frauen gibt. Die pentekostalen Frauen verleihen dem zahlenmäßigen Wachstum eine gewisse Stabilität und Kontinuität, da ihre Frömmigkeit lebendiger und sichtbarer ist und da sie sich in dieser religiösen Umgebung besser ausdrücken, eher gehört werden und man bei ihnen auch eher Führungsrollen übernehmen kann. Ihr religiöser Einsatz ist pragmatisch und mutig und dies machte bisher den Unterschied in der *neuen Pentekostale* und *Neopentekostale* umfassenden *evangelischen Kirche* in Brasilien. Die ausdrucksvollen Zahlen des Pentekostalismus sind zum großen Teil zweifellos der Teilnahme dieser Frauen zuzuschreiben.

2. Die Bildung eines neuen *homo religiosus* im Pentekostalismus

Anders als im historischen Protestantismus, wo die Gottesdienste vorwiegend am Sonntag gehalten werden, haben Kirchen mit pentekostalem Zuschnitt bekanntlich Veranstaltungen während der Woche, die meisten an mehreren Wochentagen, viele

⁷ Cecília Ritto ist Journalistin und Reporterin der Zeitschrift „Veja“. Ihr vollständiger Artikel befindet sich in <http://veja.abril.com.br>. (letzter Zugriff 15. September 2015)

⁸ Der Zensus von 2010 zählt 23.492.609 evangelische Frauen gegenüber 18.782.831 evangelischen Männern, also fast 5 Millionen mehr Frauen.

davon sogar an jedem Tag. Die hohen Zahlen des Pentekostalismus beziehen sich also nicht nur auf die Mitglieder und die Kirchengebäude in Brasilien, sondern auch auf die Menge und Vielfalt der Veranstaltungen, Ämter und besonders das immer reicher werdende Menü von religiösen Angeboten zu unterschiedlichsten Themen – alles jeweils den spezifischen sozialen Nischen angepasst.

Dieser Praxis gemäß wird jede Muße des Geistes und des Körpers verpönt und verbannt zu Gunsten einer Verklärung des Säkularen;⁹ alle Lebensbereiche müssen von dem heiligen Element erfüllt und besetzt werden, das sich sichtbar und gemeinschaftlich offenbart. Der individuelle Weg des geistlichen Wachstums besteht nur bis zur Bekehrung; danach verliert er die Bedeutung, die er in der protestantischen Reformation und im historischen Protestantismus hatte. Der religiöse Solipsismus hat im Kontext der kollektiven pentekostalen Erfahrung ihren Ehrenplatz verloren.

Daher ist man sehr um den gemeinschaftlichen Zusammenhalt bemüht, den man dadurch erreicht, dass man a) die liturgischen *Rituale* (die erfasste symbolische Welt) *standardisiert*; b) einen *einheitlichen Dialekt* (die allgemeinen Begriffe und Definitionen) bildet; und c) die *Wünsche, Träume und Erfolge* (gemeinsam geteilte Ziele) *vereinheitlicht*. Die charismatische Führung des Neopentekostalismus ist für das Zusammenlaufen der verschiedenen individuellen Ausdrucksweisen verantwortlich. Es ist auch leicht empirisch nachzuweisen, dass diese Vereinheitlichung durch einen beständigen, ununterbrochenen, pausenlosen religiösen Aktivismus begleitet wird, der keine Gelegenheit zu kritischen Überlegungen gibt.

Deshalb ist neben der Tatsache der wachsenden Zahlen noch ein anderer Aspekt des Phänomens zu untersuchen: die auf unmittelbaren Erfolg bauende urbane Religiosität, die hiermit erzeugt wird. Das hektische Leben in den großen und mittelgroßen Städten mit all den täglichen Arbeitsterminen und einem ständig vollen Terminkalender ist Ausdruck eines *modus vivendi*, der sich im pfingstlerischen Bereich reproduziert, so dass ein neues Vorbild von evangelischem Glauben entsteht. Hier sind wagemutige und kreative Aktivitäten anzutreffen, die die direkten Nöte der Gläubigen ansprechen, die unmittelbare Herausforderungen, Verheißungen und Segen in Aussicht stellen und damit auf eindeutige Weise signalisieren, dass das Heilige (Gott, Jesus Christus, Engel) sich durch die unbestrittene Anwesenheit des Heiligen Geist offenbart und das, was in seinem Namen geschieht, auch legitimiert. Diese neue Art zu glauben bekommt dadurch ihre spirituelle Legitimierung, dass sie durch das „Siegel“ der Schrift bestätigt wird. Wir merken, dass hier ein neues Paradigma von evangelischer Spiritualität entsteht,

⁹ Der klassische Pentekostalismus, also z.B. die Assembleia de Deus, redete von einem Abstandhalten von der Welt, die ja in Sünde versank; die IURD hat dagegen eine Nährungsstrategie entwickelt, indem sie einen schnellen Befreiungsprozess fördert.

die hauptsächlich in einem sozioökonomischen Kontext von Armut wächst, deren Ansprüchen weder die traditionelle katholische, noch die evangelische, noch die klassische pentekostale Frömmigkeit genügen konnte. In seiner Studie des Phänomens hat der Soziologe Waldo César gut die Gründe des religiösen Modells mit solchen Merkmalen erfasst. Er behauptet:

Nur eine ganz außergewöhnliche Lebensänderung kann sie zu dieser strahlenden Annahme führen, die Vorsehung sei in der Lage, mit den kleinsten Gliedern der menschlichen Gattung zusammenzuleben und ihnen eine Hoffnung zu geben, die Situationen, die allgemein mit Frustration und Hoffnungslosigkeit verbunden werden, in Siege verwandeln kann.¹⁰

Im pentekostalen Weltbild sind damit das transzendente Geheimnis Gottes – das *tremendum* und *fascinosum* von R. Otto – und die übernatürliche Wirklichkeit jetzt in erreichbare Nähe gerückt; Immanenz und Transzendenz gehen ineinander über; „der ganz Andere“ der reformierten Theologie, der wegen seiner Heiligkeit unberührbar und unerreichbar ist, berührt jetzt nicht mehr nur die menschliche Existenz in einem „flüchtigen“ Ereignis, eben wie „eine Gerade einen Kreis“ (K. Barth) nur an einem Punkt berührt, sondern findet nun in dieser lebendigen Gemeinde das geeignete Habitat, um dort zu verweilen. Somit wird die ehemals entfernte Dimension vertraulich und leicht erreichbar. Über diese pentekostale Dynamik behauptet Waldo César: „Indem sich Immanenz und Transzendenz in der täglichen Wirklichkeit des Gläubigen ineinander *verweben*, werden auch die großen Widersprüche des religiösen Lebens *erträglich* und können Antagonismen überwunden werden.“¹¹ Die Zeugnisse und Erfahrungsberichte, die öffentlich in den großen und kleinen Hallen und Tempeln vorgetragen werden, haben die Funktion zu bezeugen, dass die göttliche Macht verfügbar ist; ist einmal die Verknüpfung hergestellt, trifft sich der Himmel mit der Erde im Augenblick der Feier; durch dieses Treffen vergegenwärtigt sich im Glauben unumkehrbar die wunderbare und phantastische Welt der alten biblischen Literatur. Wir stehen hier vor einem religiösen Superidealismus.

So werden die Moderne und der westliche Säkularisierungsprozess, die zum „Exil des Religiösen“ (R. Alves) und zur „Entzauberung der Welt“ (M. Weber) führten – der klassische Protestantismus ist ja wegen der rationalen Prämisse davon stark beeinflusst worden, als Ganzes in Klammern gesetzt oder als etwas Obsoletes von dieser neuen Frömmigkeit überrannt. Ursprünglich für die allgemeine Verbreitung der evangelischen Botschaft unter den ärmeren Schichten¹² der brasilianischen

¹⁰ César, Waldo; Shaull, Richard, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*, Petrópolis: Vozes, 1999, S. 57.

¹¹ Ebd., S. 59.

¹² Darüber vgl. das ausgezeichnete Werk von Corten, André, *Os pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1996.

Gesellschaft verantwortlich, erreicht diese Frömmigkeit heute in ihrem neopentekostalen Zuschnitt auch die höchsten sozialen Schichten, besonders Freiberufliche und Unternehmer. Anhand dieses Erfolges wagen wir zu fragen, ob der Pentekostalismus die modernisierenden calvinistischen Tugenden – die im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts so wichtig waren – wirklich nötig hatte, um in Brasilien erfolgreich zu sein. Offensichtlich nicht! Was wir bemerken, ist die Etablierung einer dynamischen Religion, die sich auf die offenen und noch latenten Bedürfnisse einstellte. Wie in jeder Religion wird auch hier Existenznot, Angst, sorgenvolle Unruhe hervorgerufen, um dann im nächsten Moment eine Art Befreiung, Überwindung oder Sieg anzubieten. Daher enthält diese Dynamik ein immer stärkeres Erwählungsbewusstsein, das zu immer Höherem strebt. Der neue „Tempel Salomos“¹³ möge ein Beispiel dafür sein.

Versucht man etwas von der Psyche dieser religiösen Strömung zu verstehen, wird man die Wichtigkeit des dem (lutherischen und calvinistischen) Protestantismus intrinsischen Nominalismus hervorheben müssen, der die Stellung des Einzelnen vor Gott (*coram Deo*) in seiner persönlichen und gespannten Beziehung bevorzugt. Diese Subjektivität besteht weiterhin in gewandelter und umgekehrter Form und fördert, in einem *ersten* Moment, sozusagen eine Unterart von Individualismus, der religiös legitimiert ist und der sich in seinem Diskurs als fordernd, positiv und deklaratorisch erweist, da er von Subjekten formuliert wird, die sich als privilegierte „Kinder“ verstehen und daher das angeborene Recht auf das Erbe des Vaters haben. In einem *zweiten* Moment wird aus der Summe aller dieser Individualismen ein neuer kultureller Entwurf erarbeitet, die Summe der einzelnen Erwählten bildet das *neue Volk* Gottes. Ein individualistisches Gefühl, vom religiösen Pragmatismus geprägt, verwandelt sich in eine homogene Masse, die dieselbe Sprache spricht und dasselbe Erfahrungserlebnis erzählt. Das neue religiöse Individuum mit metaphysisch übersteigertem Selbstwertgefühl wird zur Gemeinde, zum Volk, zur Nation.

Der Neopentekostalismus entsteht in einem Augenblick, in dem traditionelle Werte sich zersetzen, die den Menschen emotionalen Halt gaben; es geht um die „Auflösung der kollektiven Rahmenbildungen (Familie, Kirche, politische Partei, Moralsystem)“.¹⁴ Diese Zersetzung des Traditionellen führt zu einer Vielfalt von

¹³ Der „Tempel Salomos“ ist weltweiter Sitz der Universalen Kirche des Reiches Gottes – IURD. Er wurde in São Paulo, im Stadtviertel Brás erbaut und ist das größte religiöse Gebäude des Landes. Der Bau kostete 680 Millionen brasilianische Reals und wurde am 31. Juli 2014 eingeweiht in Anwesenheit von Bundespräsidentin Dilma Rousseff, Vize-Präsidenten Michel Temer, Gouverneur des Bundeslandes São Paulo, Geraldo Alckmim, und Bürgermeister der Stadt São Paulo, Fernando Haddad und anderen hohen Würdenträgern.

¹⁴ Lipovetsky, G.; J. Serroy, *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*, São Paulo: Cia das Letras, 2011, S. 48.

individualistischen Mustern und letztendlich zu einer Verschärfung der sozialen Krise, in vielen Fällen sogar zur Anomie, in der irgendeine kollektive Sicherheit notwendig wird. Der Neopentekostalismus schleicht sich gerade in diese Leere ein, die durch die Auflösung von Werten und allgemeinen Normen entsteht, und bietet einen dem Kontext zugeschnittenen Ausweg. Aus verschiedenen Gründen greift man in der neopentekostalen Show auf die Massenkultur und den kulturellen Kitsch zurück, so dass eine Art Karikatur des Protestantismus entsteht. Zur gleichen Zeit bringt man Verkaufsmethoden mit in den religiösen Bereich herein, bietet man die zu Fetischen hochgeschaukelten entfremdenden Produkte feil und zeigt eine Besessenheit auf das zahlenmäßige Wachstum und die in den hohen Zahlen liegende Möglichkeit des Machtergreifens. Wahr ist, dass nach fast drei Jahrhunderten aufklärerischer und moderner Tradition das Religiöse in verwandelter Form und mit Wucht wieder zurück ist. Sicherlich sind einige Merkmale denen einer antiken Religion ähnlich, doch das Phänomen ist anders, wie Lipotevsky bemerkt, indem er Danièle Hervieu-Léger zitiert:

Die Neuformung des aktuellen Religiösen entspringt der eigenen Natur der hypermodernen Kulturwelt, die Angst, Orientierungslosigkeit, Verlust der großen Utopien, Auflösung sozialer Bindungen hervorgebracht hat. In dieser unsicheren chaotischen Welt, ohne jegliche kollektive Strukturbezüge, wächst das Bedürfnis nach Einheit und Sinn, nach emotionaler Sicherheit, Trost, einem sicheren Hafen und gemeinschaftlicher Wärme: das ist die neue Kompetenz der Orden und Laienfrömmigkeit.¹⁵

Die neopentekostale Welt erreicht dieses Ziel indem sie in der Krise aggressiv und schlagkräftig eine Art Hoffnung anbietet. Das zu liefernde Produkt ist dasselbe, die Verpackung allerdings neu.

Oft hat man nach den Gründen für den Erfolg dieser pentekostalen religiösen „Erneuerung“ gefragt. Neben den äußeren Aspekte, die weiter unten behandelt werden, können wir wenigstens einen Grund hervorheben: der systematische Gebrauch der *Symbolik*. Dies ist wohl die interessanteste Neuigkeit, die dieser neue Pentekostalismus in die brasilianische evangelische Kultur eingetragen hat. Die protestantische und die traditionell evangelische Kultur waren in ihrem kulturellen Handeln beschränkend. Die protestantische Reduktion fing ja bekanntlich mit der Reformation an. Harnack nannte Luther ein „Genie der Reduktion“. Grob gesagt hat der Protestantismus in seinem rationalen Denken die Kirchen von ihren bunten Fenstern, ihren Schutzheiligen und den Bildern der Via Sacra „gereinigt“ und damit drastisch das visuelle Element zu Gunsten der *fides ex auditu* verdrängt; der „Glaube aus der Predigt“ sollte nicht durch visuelle Hilfsmittel beeinflusst werden. Der Neopentekostalismus hat im biblischen Erbe besonders des Alten Testaments eine

¹⁵ Ebd., S. 134.

Schriftfrömmigkeit wiederentdeckt, die massiv von Bildern geprägt ist. Er erkannte, dass in der Vergangenheit das Gedächtnis des Volkes Gottes sich von der Aktualisierung der wichtigsten geschichtlichen Ereignisse (in Festen und Feiern) nährte. Deshalb machte er sich an die große Aufgabe, die entfernte Vergangenheit in die Gegenwart zu überführen. Dabei wurde die ständige Präsenz des Wortes und gleichzeitig seine Aktualisierung durch den Heiligen Geist sichergestellt.

Damit hat man einen wichtigen Anknüpfungspunkt zur brasilianischen religiösen Gedankenwelt geschaffen, ohne jedoch die römisch-katholischen Formalitäten noch die Verehrung Marias und der Heiligen – eine Bedrohung der Souveränität Gottes – noch die Liturgie, noch das Lehramt, noch die Tradition und Dogmen der katholischen Kirche übernehmen zu müssen. Allein durch die Symbole und das interpretierte Wort konnte man sich mit den Massen verbinden und damit Leerräume besetzen, die mit dem lockeren brasilianischen Lebensstil gegeben waren. Gleichzeitig hat man jedoch die Feierlichkeit der großartigen Tempel und die prachtvollen Freitreppen und Rituale zurückgebracht, diesmal aber mit der massiven Teilnahme des Volkes. Der Neopentekostalismus ist in der Tat eine Gegenkultur, die sich als konkrete Alternative in unserer säkularisierten und technologischen Gesellschaft aufdrängt. Ohne Zweifel ist er ein Ereignis!

3. Ecclesia visibilis – Massenmedien und Show

Seit dem antiken Griechenland der Sophisten sind *Politik* und *Religion* im Westen so ineinander verwoben, dass man Anfang und Ende der Fäden nicht mehr erkennen kann. Im alten Griechenland hat der pragmatische Sophismus um der Regierungsnotwendigkeit willen die Schau gestohlen, so dass die Mittel durch die Ziele gerechtfertigt wurden. Im römisch-christlichen Westen, besonders seit Konstantin, dem Großen, und Theodosios im 4. Jahrhundert, hat sich die *Leitourgia* allmählich als sichtbarer Ausdruck der heiligen Essenz durchgesetzt, die die politische Ideologie legitimierte und den Cäsaropapismus hervorrief, der sich dann im 6. Jahrhundert unter Justinian in Byzanz etablierte.

Auf das heutige Brasilien übertragen merkt man, dass besonders seit der Einführung der Massenmedien sowohl in der Politik als auch in der Religion die in der Kultur des postmodernen Geistes so wichtigen ästhetischen Aspekte vorherrschen. Dies allerdings auf Kosten von Werten und Prinzipien, die vorher mit der Modernität teuer erkämpft wurden. Es gibt heute keinen absoluten Platz mehr für politische oder religiöse Diktaturen weder von links noch von rechts, sei es weil Paradigmen zersplitterten und nur bruchstückhaft vorhanden sind, sei es weil die Utopien und Metadiskurse, die vorher dem Kampf um Gerechtigkeit und Demokratie Sinn und Motivation gaben, verschwunden sind. Stattdessen arbeitet man an einer Art

Mutterboden, in dem der Schein Wirklichkeit wird. Nach Vargas Llosa „ersetzt die Politik mehr und mehr Ideen und Ideale, geistige Auseinandersetzung und Programme durch Werbung und äußere Erscheinung“.¹⁶

Auf der einen Seite ist das *politische Handeln* nicht mehr ein Handeln des einfachen Bürgers der *Polis*, der *Agora* oder des Marktplatzes, sondern ein Thema für Spezialisten und aufstrebende Berufspolitiker geworden, die gewissermaßen wie in einer religiösen Handlung den eigenen Lebensfreuden absagen, ihre normale weltliche Tätigkeiten verlassen und stattdessen quasi als Berufene die politische Aktivität wählen. In seinem Reden und Tun übernimmt der Berufspolitiker sozusagen eine heilige Identität, die sich ganz für das Amt opfert. Somit erhält die Welt der Politik den Status der Unerreichbarkeit; sie wird transzendent, unantastbar und für jegliche Kritik unzugänglich und entwickelt ihre eigenen Erhaltungsmaßnahmen und Verewigungsstrategien.

Auf der anderen Seite geschieht in der *religiösen Welt* genau das Gegenteil. Hier übernimmt man nämlich mehr und mehr die Merkmale der Weltlichkeit. Man hinterlässt ein für alle Mal das mittelalterliche Kloster und lässt sich auf die Profanität des Alltäglichen ein. Man errichtet eine rationalisierte Frömmigkeit und verwirklicht somit schräghin was Max Weber vor hundert Jahren über den westlichen Protestantismus ausgesagt hat, dass er nämlich eine *innerweltliche Ethik* hätte, die enge Beziehungen zu den historisch-kulturellen und sozio-politischen Gestaltungs Kräften pflegte. Im Falle Brasiliens nimmt die Religiosität mehr und mehr am Alltag der großen und mittelgroßen Städte teil; das Heilige verlässt seinen ursprünglichen Raum in der Verborgenheit, wird säkularisiert, öffnet sich und wird allen Erdbewohnern unterschiedslos zugänglich. Die evangelische Kirche hatte bisher in ihrem Bereich eine kleine und bescheidene Teilnahme in der Parteienpolitik des Landes. Mit dem Pentekostalismus ist diese Teilnahme deutlich sichtbarer geworden, so dass man heute sogar von einer „evangelischen Fraktion“ mit pentekostaler Mehrheit mit 75 Abgeordneten und drei Senatoren redet. Der Anthropologe Ronaldo de Almeida, ein Experte für religiöses Verhalten behauptet: „Ich sehe in der Gesellschaft eine Atmosphäre allgemeiner Intoleranz; eine Intoleranz, die sich auf drei Begriffe stützt: Hass, Phobie und Rachsucht.“ Für Almeida ist das erkennbare Verhalten der evangelischen Fraktion im Allgemeinen „das Gegenteil dessen, was man traditionell unter Protestantismus versteht, nämlich die individuelle Freiheit. Was die evangelische Fraktion im Grunde erkennen lässt, ist Ausdruck einer tieferen Ebene der Gesellschaft: konservativ, gewalttätig, hierarchisch und ungleich.“¹⁷

¹⁶ Llosa, M. Vargas, 2013, S. 118.

¹⁷ Interview für die Internetseite “Último Segundo”, in:

Man sieht, dass die Rollen vertauscht sind. Die *Politik* erhebt den Anspruch auf ästhetische Berufung und gesetzliche Immunität, so als ob sie einen göttlichen Auftrag übernehme, der aus religiösen Pflichten bestehe. Die *Religion*, auf der anderen Seite, wirkt auf die menschlichen Gewissen nicht mehr auf Grund von absoluten Werten ein, sondern durch die unmittelbaren materiellen Bedürfnissen veranlasst. Gerade deshalb kapituliert sie vor dem Pragmatismus des „Zeitgeistes“: Konsumdrang, Individualismus, Narzissmus usw. Wegen der unermesslichen Ausstrahlungs- und Durchsetzungsfähigkeit der Massenmedien wird dieser Rollentausch vorwiegend durch Bilder übertragen. Die Medien geben der Politik und der Religion ihr jeweiliges Profil.

Wir sind Zuschauer eines großen Schauspiels, eine Aufführung mit genau umrissenen und wirksamen Rollen. Guy Debords Diagnose der 60er Jahre klingt wie eine prophetische Weissagung, die sich heute verwirklicht und für Brasilien besonders relevant ist. Wir leben in einer „Showgesellschaft“, wo sich Politik und Religion als Hauptdarsteller die Bühne teilen und wo die Wirtschaft selbstverständlich das Drehbuch schreibt. Das Schauspiel entsteht auf dem Boden der sozialen Zersetzung, Unsicherheit und Anomie und unter Verbannung der Widersprüchlichkeit und der Geschichte. Gerade deshalb beherrscht das Showgeschäft wegen der heutigen Überflusswirtschaft unbestritten das Feld und ermöglicht die Vorrangstellung des „Showgeschäfts“, des Geschäfts mit den religiösen Gütern. Der quantitative Überfluss ruft „durch das schillernde Vergnügen der Show“ eine Banalisierungsbewegung hervor und unterhält sie auch weiterhin. Dieser äußert sich in dem übertriebenen Konsum aus einem unendlich reichen Menü, das hier und jetzt den Genuss dieser Welt ermöglicht. Dazu Debord:

Der diffuse Stil der Show steht Seite an Seite mit dem Überfluss an Waren, die ungestörte Entwicklung des modernen Kapitalismus. Jede einzelne Ware ist allein wegen der großen Menge der gesamten Produktion gerechtfertigt. Hier wird die Show der Waren zu einem Katalog von Apologien [der Marktwirtschaft].¹⁸

Die Spektakelgesellschaft entwickelt sich aus den Erfolgen der Industrialisierung und bewegt sich rasch auf den Beinen des Pragmatismus und Utilitarismus, eine Art instrumentelle Vernunft, die im 20. Jahrhundert fast die ganze Menschheit zugrunde gerichtet hat und deren zerstörerische Wirkungen sich weiterhin in der kulturellen Erosion, der Zersetzung der sozialen Bindungen und in der geistigen Anomie bemerkbar machen. In Brasilien entsteht der Pentekostalismus inmitten der

<http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2015-07-04/bancada-evangelica-reflete-a-sociedade-conservadora-violenta-e-desigual.html>

¹⁸ Debord, Guy, *A sociedade do espetáculo*, 1997, Paragraph 65, S. 43.

Trümmer der westlichen Kultur, aus der Beute, die man einsammelt und die das, was normalerweise hoffnungslos ist, in Hoffnung verwandelt, sozusagen eine Sinnreserve der eigenen harten und verdorbenen Wirklichkeit. Es sind Einzelwesen – vom Diskurs überredet oder auch nicht – die sich treffen, sich ein neues Ziel setzen, sich wieder auf den Weg machen und zu träumen wagen, da der Staat ihnen solche Möglichkeiten nicht anbietet.

Diese Herrschaft verbreitet sich sowohl durch die wirtschaftliche Macht als auch durch die Show an sich. Die Spektakelgesellschaft bietet nämlich die zu begehrenden Güter an. Nach Debord befinden sich

die Wurzeln des Schauspiels (...) im Boden einer reich gewordenen Wirtschaft, deren Früchte letztlich zur Beherrschung des Showgeschäfts neigen trotz der ideologisch-polizeilichen Schutzmauern, die um jegliche örtliche Show mit autarken Ansprüchen gebaut werden.¹⁹

Somit hebt Debord den Aspekt der äußeren Erscheinung als maßgebend für diese Art der Weltherrschaft hervor. Die ästhetische Funktion des Schauspiels, seine Fetische und Verdinglichungen sind hier also als Katalysatoren und Überzeugungsmittel eng mit der unermesslichen Konsumsucht verknüpft. M. Tiburi erklärt, dass „im Bereich der Fetische die Ware heute als eine Art Drogenabhängigkeit erlebt wird... Was man „Konsumdrang“ nennt, hat etwas mit der allgemeinen Mode des tollen „Voll-drauf-Abfahrens“ zu tun.²⁰ Ein Konsum der wegen der ständigen Erneuerung der äußeren Erscheinung der Waren nie gesättigt wird; die Ware kann sich immer übertreffen, eine Fähigkeit, die den Zuschauer verzaubert. Dazu Debord:

Die Banalisierungsbewegung, die unter dem schillernden Vergnügen der Show weltweit die moderne Gesellschaft beherrscht, hat auch Macht über sie, jedes Mal wenn der entwickelte Warenkonsum die Rollen und die Produkte dem Aussehen nach multipliziert.²¹

Bei diesem Stand der Dinge entwickelt sich nach Debord *der Star* zur Hauptmetapher des Mechanismus, der die Spektakelgesellschaft tüchtig funktionieren lässt. Der Star hat die Funktion, die zerbrochene Wirklichkeit zu sublimieren, indem er die prekäre Lage verstellt. „Die Stars repräsentieren die unterschiedlichen Lebensstile und die verschiedenen Möglichkeiten, die Gesellschaft

¹⁹ Ebd., Paragraph 58, S. 39.

²⁰ Tiburi, Márcia; Costa Dias, Andréa, *A sociedade fissurada*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, S. 136. Die Autorinnen entwickeln einen interessanten Entwurf zum Verständnis der heutigen Gesellschaft: das „Toll-drauf-sein“, „Voll drauf Abfahren“, die „tolle Begeisterung für etwas“, „eine außergewöhnliche Kraft, die nach einem unwiderstehlichen Wunsch drängt“ (Zitate aus dem Buchumschlag).

²¹ Ebd., Paragraph 59, S. 39.

zu verstehen; doch sind sie frei *global* zu handeln.²² Der alte religiöse Fetischismus mit seinen Entrückungen, Ekstasen, Trancen und glühenden performativen Darstellungen wich dem neuen Fetischismus der Ware, der nach Debord „zu Momenten intensivster Erregung führen kann“.²³ Die Show ist vor allem Bild, Erscheinung, Repräsentation, das, was man wahrnimmt und was wahrgenommen und gewünscht wird. Diese Beschreibung trifft nirgends so die Wahrheit, wie im Falle der neopentekostalen Religion. Diese formuliert und vermarktet ihr Produkt auf Grund einer fast stofflichen und „tollen“ Sucht.

Literaturverzeichnis

César, Waldo; Shaull, Richard, Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs, Petrópolis: Vozes, 1999.

Corten, André, Os pobres e o Espírito Santo, o pentecostalismo no Brasil, Petrópolis: Vozes, 1996.

Debord, Guy, A sociedade do espetáculo, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Holanda, S. Buarque de, Raízes do Brasil, São Paulo: Cia das Letras, 1995.

Lipovetzky, Gilles; Serroy, Jean, A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada, São Paulo: Cia das Letras, 2011.

Llosa, M. Vargas, A civilização do espetáculo, Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

Mariano, Ricardo, “Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo 2010”, in: Debates do NER, Porto Alegre, Jg. 14, Nr. 24, S. 119-137, Juli/Dez. 2013.

Mattos, P. Ayres, “A relevante queda de crescimento evangélico revelado pelo Censo de 2010”, in: Cadernos IHU em formação, Ano VIII, n. 43, 2002.

Tiburi, Márcia; und Dias, A. Costa, A sociedade fissurada, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013

²² Ebd., Paragraph 60, S. 40.

²³ Ebd., Paragraph 67, S. 45.

Struktureller Rassismus, verdeckte Vorurteile und Pentekostalismus in Brasilien

Cleinton R. P. Souza

In diesem Artikel möchte ich zeigen, wie im Laufe der Jahrzehnte die Idee einer brasilianischen *Rassendemokratie* entstehen konnte. Im Dialog zwischen Geschichte und Sozialwissenschaften kann man die vielfältigen *Mischungen* verstehen, die zur Bildung des brasilianischen Volkes und zu Konstrukten wie Rasse, „*racialism*“ (etwa Rassenbewusstsein) und Rassismus führten. Dabei soll letztendlich auch gezeigt werden, wie diese Begriffe in Regierungsprogrammen gebraucht werden.

Die Frage lautet ja immer noch: *Gibt es Rassismus in Brasilien oder haben wir gelernt mit den Unterschieden umzugehen*, die mit der Hautfarbe gegeben sind? Welche Antworten geben die Historiker und Sozialwissenschaftler, die sich mit dem Thema beschäftigt haben?

Im Folgenden stütze ich mich auf die anthropologisch-historische Perspektive von Sidney Mintz und Richard Price, wie sie in der Arbeit „O nascimento da cultura afro-americana“ [„Die Geburt der afro-amerikanischen Kultur“] ¹ erarbeitet wird, und auf die eher theoretische Untermauerung, die Florestan Fernandes in seinem Buch „O negro no mundo dos brancos“ [„Der Schwarze in der Welt der Weißen“] ² und Kwame Anthony Appiah in seiner Schrift „Na casa de meu pai“ [„Im Haus meines Vaters“] ³ vertritt. Wlamira Albuquerque wird, auf der anderen Seite, mit ihrem Werk „O jogo da dissimulação“ [„Das Spiel der Dissimulation“], ⁴ für die historische Dimension des Themas wichtig sein. Sie versucht nämlich die Ansicht zu widerlegen, dass es in Brasilien keinen Rassismus gibt, wie sie z.B. Peter Fry („A persistência da raça“ [„Das

¹ Mintz, Sidney W.; Price, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica, Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2003.

² Fernandes, Florestan, O negro no mundo dos brancos, 2. durchgesedehene Aufl., São Paulo: Global, 2007.

³ Appiah, Kwame Anthony, Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

⁴ Albuquerque, Wlamira R. de, O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil, Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2009.

Ausharren der Rasse“]⁵ und Ali Kamel („Não somos racistas“ [„Wir sind keine Rassisten“]⁶ anhand einer einseitigen Interpretation von Gilberto Freyre vertreten. Die Meinungen der oben erwähnten Autoren werden an den statistischen Daten des Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (in der Interpretation von Elsa Queiró)⁷ und des SEADE/DIEESE⁸ gemessen. Vor allem ist es jedoch wichtig, die Aussagen und Meinungen von pentekostalen Schwarzen über Rassismus in Brasilien zu berücksichtigen, die der US-amerikanische Anthropologe John Burdick⁹ interviewt hat.

Wie gesehen, werden ganz unterschiedliche, ja sogar widersprüchliche Ansichten in diesem Artikel aufgegriffen, der – so hoffe ich – zur Diskussion des Themas Rassismus in Brasilien beitragen kann, auch was die *Regierungsprogramme zur Eliminierung von historischen Ungleichheiten* angeht.

1. Abgesteckte Räume

Redet man über soziale und kulturelle Erscheinungen von Afroamerikanern, muss man, nach Meinung von Sidney Mintz und Richard Price, notwendigerweise auch über Rassismus und Ungleichheit reden. Diese historisch gut gesicherte anthropologische Sicht wird jedoch von vielen, die das Thema Rassismus in Brasilien erforschen, nicht geteilt.

Die von Mintz und Price verteidigte These wird von den Anhängern des sogenannten *Farbenkontinuums* abgelehnt, also von den Forschern, die eine breite Farbengradierung in Brasilien annehmen und daher behaupten, dass es unmöglich sei festzustellen, wer *wirklich* weiß und wer *wirklich* schwarz ist. Daraus schließen sie, dass von Rassismus nicht die Rede sein kann, da man ja nicht genau weiß, welcher Gruppe die in Betracht gezogenen Personen zuzuordnen seien.

Gegen diese etwas *idyllische* Wunschsicht, die auch schon *Rassendemokratie* genannt wurde, wird jedoch von anderen Grundeinsichten mit Recht Einspruch erhoben. Für

⁵ Fry, Peter, *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

⁶ Kamel, Ali, *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

⁷ Berquó, Elsa, *Nupcialidade da população negra no Brasil*, Unicamp/NEPO, 1987.

⁸ SEADE (Sistema Estadual de Análise de Dados) ist das offizielle Forschungs und Statistikinstitut des Staates São Paulo; DIEESE (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos) ist das von den Gewerkschaften unterstützte Forschungsinstitut.

⁹ Burdick, John, „Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?“, in: Maggie, Yvonne; Rezende, Claudia Barcellos (Hg.), *Raça como retórica: a construção da diferença*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Mintz und Price, zum Beispiel, ist „in der Forschung Afroamerikas die Menschlichkeit der Unterdrückten und die Unmenschlichkeit der unterdrückenden Systeme eine kaum zu bestreitende Wahrheit“¹⁰. Die hier erwähnte Unterdrückung besteht seit Beginn der Bildung der amerikanischen Gesellschaften, also auch der brasilianischen. Aus den unterschiedlichen Beziehungen und Wechselwirkungen von europäischen Weißen, hier vorgefundenen Indigenen – von denen hier nicht die Rede sein soll – und den aus Afrika gebrachten schwarzen¹¹ Sklaven wird man sich die Bildung einer brasilianischen Nation vorstellen müssen.

Nach Mintz und Price gibt es eine *systemische Unterdrückung* schon von Anfang an, da die meisten Europäer entweder schon als freie Männer und Frauen kamen oder ihren Freiheitsstatus hier bekamen, wogegen die allergrößte Mehrheit der Afrikaner als gefangene Sklaven hergebracht wurden und auch ihre Nachkommen durch mehrere Generationen hindurch ihren Status als Sklaven beibehielten. Dies bestätigt, dass das europäische Unternehmen sich notwendigerweise auf Sklavenarbeit stützen musste, um ihr Kolonisierungsprojekt zu konsolidieren.¹²

Denjenigen, die behaupten, dass alle „denselben Ausgangspunkt“ hatten, entgegnet Mintz und Price, dass schon während der Kolonisierung „die Rechts-, Wirtschafts- und Schulsysteme und sogar die kirchlichen Institutionen und vieles andere mehr von den Europäern mit Mitteln festgesetzt und entwickelt wurden, die den Sklaven unerreichbar waren“. Die Unterschiede zwischen Weißen und Schwarzen waren also nicht nur physisch, sondern hauptsächlich auch kulturell bedingt, also was den Zugang zu Kenntnissen und Leistungen, die soziale Anerkennung verschafften, angeht.¹³

Im Gegensatz zu denjenigen Forschern, die die *Rassendemokratie* verteidigen und die behaupten, dass die wechselseitige Beeinflussung der Kulturen zu einem *friedlichen Zusammenleben* und zu kulturellem Austausch geführt hat, weisen Mintz und Price darauf hin, dass die Verhinderung jeglicher gegenseitiger kultureller Beeinflussung damals als europäisches institutionelles Ideal galt, da man meinte, dass „die Fusion oder Grenzüberschreitung jeglicher Art die Koerzitivkräfte, auf die sich das ganze Kolonialunternehmen stützte, unterminieren könnte“. Die Akkulturation der Schwarzen sollte auf der Akzeptanz des Sklavenstatus gründen. So wurden die europäischen Institutionen nicht mit dem Ziel gebildet, den

¹⁰ Mintz, Sidney W.; Price, Richard, S. 15.

¹¹ Hier und sonst wird das portugiesische Wort „negro“ bzw. „negra“ mit „schwarz“ übersetzt. Im Gegenteil zum Deutschen und Englischen ist „negro“ kein abschätziger Begriff. Im Gegenteil, die Schwarzen gebrauchen ihn stolz als würdevolle Selbstbezeichnung. In den offiziellen Statistiken werden Schwarze und Farbige zusammen als „negros“ bezeichnet. (Anmerkung des Übersetzers)

¹² Ebd., S. 21.

¹³ Ebd., S. 21f.

Schwarzen denselben Zivilstatus wie den Europäern anzuerkennen, um ihnen die Assimilation zu erleichtern, sondern allein um die Bedürfnisse der europäischen Kolonisatoren zu befriedigen. Für die genannten Autoren hat „die aufgezwungene Trennung der beiden Bereiche – die freien Europäer und die versklavten Afrikaner – fast von Anfang an soziale Systeme mit unterschiedlichen sozialen Niveaus, unterschiedlichen Verhaltensnormen und unterschiedlichen symbolischen Vorstellungen hervorgebracht“.¹⁴

Der Logik der europäischen Kolonisierung zufolge sollten auf diese Weise Segregation und erbliche Ungleichheit bekräftigt werden, die in der Logik von Aktion und Reaktion einerseits zu Konflikten, andererseits zu Kontrollmaßnahmen führen mussten, wo immer es zu Anpassungs- oder Versöhnungsversuchen kam. Demzufolge bestand das Machtmonopol nicht nur in der Erzeugung von Gewinn, sondern auch in der den Sklaven auferlegten Mentalität, dass sie in einem *Abhängigkeitsverhältnis* zu ihren Herren lebten, in der auch Folter, gewaltsame Trennung von Familien, Entzug von notwendigen Gütern oder Hilfeleistungen und der Gebrauch von „exemplarischen“ Strafmaßnahmen zur Erhaltung von Gehorsam erlaubt waren.¹⁵

Aufgrund dieser Überlegungen von Mintz und Price möchte ich zeigen, dass trotz der gegenseitigen kulturellen Beeinflussung die Beziehungen zwischen Weißen und Schwarzen nie als im Gleichheitsverhältnis stehend verstanden wurden, und dies wie erwähnt schon seit Beginn des Kolonisierungsprozesses des amerikanischen Kontinents. Für die oben genannten Autoren kann man die Bildung der amerikanischen somit auch der brasilianischen Gesellschaften und die Erhaltung der späteren rassistischen Strukturen, die es seit der Gründung Brasiliens gibt, nur richtig verstehen, wenn man das Paradox von Trennung und Interdependenz zwischen Freien und Sklaven im Auge behält.

2. Gilberto Freyre und der Fall Brasilien

Der typisch *hybride* Charakter der brasilianischen Gesellschaft bringt das „große Problem“ des Landes aufs Tapet: *die Rassenmischung*. Für Forscher wie Gobineau und Agassiz hat Brasilien keine Zukunft, weil „Kreuzungen und Beziehungen unter Arten unterschiedlicher Qualität notwendigerweise zu einer Sterilität führen, wenn

¹⁴ Ebd., S. 23.

¹⁵ Ebd., S. 47.

nicht zu einer biologischen so doch zu einer kulturellen Sterilität, die jegliche Zivilisierungsbemühungen im Land unterminiert“.¹⁶

Eine andere Denkrichtung besagt, dass die brasilianische Gesellschaft selbst eine Antwort auf ihr Dilemma gefunden hätte, nämlich die „Weißung“ (*branqueamento*) des Volkes. Für diese Sicht ist die Rassenmischung eine lobenswerte Praxis, denn sie würde Brasilien retten, indem sie das Rassenproblem lösen und damit das Land auf „den Pfad des Fortschrittes“ führen würde. Doch wird nicht die Mischung an sich für lobenswert gehalten, sondern vielmehr die Hoffnung, dass mit der Zeit das „Problem“ durch Überwiegen der Charakterzüge des weißen Menschen und durch die allmähliche Eliminierung des afrikanischen Erbes gelöst würde.

Ganz anders Gilberto Freyre. Freyre wurde von der US-amerikanischen Kulturtheorie, wie sie Franz Boas darstellt, und überhaupt von seinen Studien in einem nicht so extrem *evolutionistisch und eugenisch* ausgerichteten Milieu, wie es damals das europäische war, beeinflusst. Im Gegensatz zu den vorherrschenden Meinungen seiner Zeit ist der Autor von „Casa Grande e Senzala“ („Herrenhaus und Sklavenhütte“)¹⁷ das zentrale Thema seiner Zeit – die Bildung der brasilianischen Gesellschaft – mit Hilfe des Begriffs *Kultur* angegangen. Es hatte den Anschein, dass er das Konstrukt *Rasse* völlig verlassen hatte.

Freyre ist in der Tat der erste, der mit dem Rassendenken bricht, das die intellektuelle Produktion des 18. und 19. Jahrhunderts prägte. Er greift auf die Beiträge der Schwarzen zur Gesellschaftsbildung des Landes zurück und stellt sie extrem positiv als von hoher Bedeutung für die Bildung des Wesens und der Kultur des Landes dar. Nach Freyre sollte man auf die einzigartige, in Brasilien zu beobachtende *Verbindung von Traditionen* achten, die letztendlich für die Bildung einer echten kollektiven Identität verantwortlich sind.

Selbstverständlich mangelte es nicht an Kritik an der These Freyres. Für einige stellt „Herrenhaus und Sklavenhütte“ „eine *idyllische* Gesellschaft dar und verhüllt die Konflikte, die Diskriminierung und die Sklaverei, indem es ein Klima der ‚gegenseitigen Kooperation‘ zwischen Sklaven und Herren sogar im Geschlechtsverkehr voraussetzt“ – was ganz klar eine falsche Aussage wäre.¹⁸ Andere behaupten, dass Freyre das Konstrukt *Rasse* vollkommen verlassen hat oder es vielmehr gar nicht mehr vom Begriff *Kultur* unterscheidet. Dies findet jedoch keinen Halt im Werk Freyres, da nach Ricardo Benzaquem Araújo¹⁹ das Konstrukt

¹⁶ Nach Araújo, Ricardo Benzaquem, *Guerra e Paz: Casa Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, S. 29.

¹⁷ Freyre, Gilberto, *Casa Grande & Senzala*, 20. Aufl., Brasília: José Olímpio, 1980.

¹⁸ Araújo, a.a.O., S. 30.

¹⁹ Ebd., S. 31.

Rasse sich in aufgelöster Form und unregelmäßig verteilt im Text vorkommt und mit dem Begriff Kultur, der im Brennpunkt des Werkes steht, denselben Raum teilt.

Gilberto Freyre vertritt auch die Meinung, dass die sogenannte „Rassendemokratie“²⁰ aus den Dualitäten oder Doppelheiten entstand, die von Anfang an die brasilianische Nation durchsetzten. Diese Doppelheiten sollten auch das Modell für die spätere mehr *demokratische, flexible und plastische* Gesellschaft abgeben haben.²¹

Die brasilianische Gesellschaft wäre somit Ergebnis „eines Prozesses der Ausgleichung von Gegensätzen, nämlich zwischen Wirtschaft und Kultur, zwischen europäischer und indigener, europäischer und afrikanischer, afrikanischer und indigener Kultur; zwischen Landwirtschaft und Viehzucht, Landwirtschaft und Bergbau; zwischen Katholiken und Häretikern, Jesuiten und Großfarmern; zwischen Sklavenjägern (*bandeirantes*) und Zuckerbaronen; zwischen *paulistas* (Einheimischen der Provinz São Paulo) und Zugezogenen; zwischen *pernambucanos* (Einheimischen der Provinz Pernambuco) und *mascates* (den portugiesischen Händlern der Provinz); zwischen Großgrundbesitzern und Parias; zwischen ausgebildeten Intellektuellen und Analphabeten. Neben allen diesen Antagonismen war der tiefste Gegensatz der zwischen Herren und Sklaven“.²²

Solche Gegensätze inmitten einer unter Europäern nie vorher gesehenen Mobilität, die einzigartige Anpassungsfähigkeit an die tropischen und subtropischen Klimazonen und eine „Rassenmischungsdemokratie“ auf fruchtbarem Zuckerrohrboden – all dies führte zu einer „harmonischen Einheit“ von Kultur und Natur und modellierte eine einzigartige Nation, die brasilianische.

3. Gilberto Freyre und die Pfingstler: eine Verneinung des Rassismus?

Die Idee einer *Rassendemokratie*, die sich bei den Interpreten des Werkes von Gilberto Freyre finden lässt, ist ziemlich attraktiv. Der Gültigkeit dieser Idee muss jedoch noch nachgegangen werden, zumal sie für viele Bevölkerungsschichten einfach nicht der Wahrheit entspricht. Trotzdem gibt es bestimmte Gruppen, die ihre Wirklichkeit anscheinend eher in Richtung Rassendemokratie interpretieren.

Der US-amerikanische Anthropologe John Burdick hat Hunderte von schwarzen, pentekostalen Frauen und Männern in den Städten Rio de Janeiro und Recife

²⁰ Vielleicht ist es wichtig zu erinnern, dass der Begriff *Rassendemokratie* nicht von Freyre selbst stammt, sondern eine Erfindung seiner späteren Ausleger ist.

²¹ Araújo, a.a.O., S. 52.

²² Ebd., S. 53.

interviewt. Bemerkenswerterweise haben die Ergebnisse von Burdicks Beobachtungen zu einer Bestätigung der Verfechter des *Farbenkontinuums* geführt. Das heißt: ganz im Gefolge der Interpretationslinie, die aus Freyres Werk eine *Rassendemokratie* herausliest, kam Burdick zu dem Schluss, dass es in Brasilien keinen Rassismus gibt oder wenigstens dass der hiesige Rassismus *viel geringer* ist als in der Mehrheit der kapitalistischen Zentralländer. Diese Tatsache würde eine Erhaltung des *status quo* rechtfertigen und gegen die Einführung von *Regierungsprogrammen für Schwarze* sprechen, da diese nur einen Rassismus fördern würden, den es „bisher nicht gibt“.²³

Es verdient jedoch Aufmerksamkeit, dass dasselbe Interviewmaterial, das Burdick zu der These verhalf, es gäbe keinen Rassismus, auch zur Bestätigung von dessen Existenz interpretiert werden konnte.²⁴ Diese ganz andere Schlussfolgerung ergab sich durch eine Interpretation von Freyres Werk, die auch die Unterdrückung in Betracht zieht, die in „Herrenhaus und Sklavenhütte“ deutlich zum Vorschein kommt, jedoch aus irgendeinem Grund von den Verfechtern des *Farbenkontinuums* nicht bedacht wurde. Im Folgenden möchte ich zeigen, welche der beiden Auffassungen am besten zu rechtfertigen ist.

Untersucht man die Antworten der von Burdick interviewten pentekostalen schwarzen Frauen und Männer, merkt man deutlich, wie der brasilianische *strukturelle Rassismus*²⁵ wahrgenommen wird, der – aus noch ungeklärten Gründen – von den Verteidigern des *Farbenkontinuums* bisher nicht bedacht wird. Es ist wichtig hervorzuheben, dass das Interview mit Bevölkerungsgruppen durchgeführt wurde, die sich ganz nahe an der Rassenwahrnehmung befinden, da schwarze Pfingstler zu den unteren sozialen Schichten gehören, die sich am meisten für *Regierungsprogramme zur Integration von Schwarzen* einsetzen. Deshalb muss die Diskussion um die Verneinung des Rassismus, die in den Interviews zum Vorschein kommt, weitere Beiträge einbeziehen, die uns zu einem besseren Verständnis der Gründe verhelfen, da auch groß angelegte wissenschaftliche Forschungen die Antworten der von Burdick interviewten Schwarzen bestätigen.

Die Studie von Elsa Berquó über *Heiratsstatistiken* (1987) zum Beispiel gibt gute Richtlinien, die Mischehen in Brasilien zu untersuchen. Auch Burdick zitiert dieses Werk – er konnte es wohl kaum unbeachtet lassen – und tut dies auch in ange-

²³ Dies ist die zentrale Idee von Denkern wie Peter Fry, Ali Kamel, Yvonne Maggie und Demétrio Magnoli.

²⁴ Vgl. Souza, Cleinton R.P., *Por uma linguagem “universal”: as religiões de aflição e de resultado como fontes de respostas para os dramas dos indivíduos da terceira fase da modernidade*, Rio de Janeiro: Instituto de Humanidades, UCAM/IUPERJ, 2007 (Abschlussarbeit des Studiums der Sozialwissenschaften).

²⁵ Die Verfechter des sog. strukturellen Rassismus bestätigen nicht nur die Existenz von Rassismus, sondern sind auch der Meinung, dass er in Brasilien genauso stark ist wie anderswo und hier schon seit der Gründungszeit strukturell fest verankert war.

messener Weise. Umso unverständlicher ist es, warum die Beobachtungen von Berquó und Burdick von Autoren wie Peter Fry und Ali Kamel als Bestätigung des *Farbenkontinuums* gehalten werden konnten, anstatt sie wie die anfangs erwähnten Studien von Mintz und Price als Ausdruck eines *strukturellen Rassismus* zu beurteilen.

So wie Burdick unter Pfingstlergruppen Bereiche entdeckte, in denen der Rassismus verbannt war – wie die Interviews mit schwarzen Frauen und Männern bestätigen – hat auch Berquó die interessante Beobachtung machen können, dass die Zahl der Ehen schwarzer Männer mit weißen Frauen und schwarzer Frauen mit weißen Männern in den pentekostalen Kirchen viel größer ist als in unkirchlicher, säkularer Umgebung. Als Burdick in seinen Interviews nach Ehen von Partnern „gegen-sätzlicher Hautfarbe“ fragte, konnten die befragten Männer und Frauen der Pfingstkirchen sofort Mischehen von schwarzen oder dunkelhäutigen Frauen mit weißen Männern berichtet. Daraus konnte man schließen, dass unter Pfingstlern die Anzahl dieser Mischpartnerschaften viel größer ist als in anderen Kontexten oder Bereichen.²⁶

Eine vom Instituto de Estudos da Religião (Institut für Religionsforschung) im Jahr 1996 durchgeführte Umfrage ergab, dass eine evangelische, schwarze Frau, die in der Kirche aufgewachsen war, doppelt so viele Chancen hatte, einen weißen Mann zu heiraten, als eine evangelische, schwarze Frau, die außerhalb der Kirche aufgewachsen war (50% zu 17%).²⁷ In Burdicks Worten: „Diese Zahlen sind mindestens ein Indiz dafür, dass in Brasilien eine schwarze Frau in den evangelischen Kirchen eine größere Freiheit und daher bessere Möglichkeiten hat, die Blicke von Männern aller Hautschattierungen auf sich zu ziehen.“²⁸

Die Aussagen der befragten pentekostalen Schwarzen, also der *Subjekte* der durchgeführten Studie, bestätigen die Behauptungen von Berquó und Burdick. Wenn sie das Thema Rassismus angehen, verneinen Pfingstler die Existenz des Rassismus in dem *Mikrokosmos* der Kirche, denn „ein Mensch, der wirklich von Gott geändert wurde, kann so nicht handeln“. Zugleich zeigt selbst Burdick, dass dieselben Befragten einen Unterschied zwischen Kirche und säkularer Welt machen und behaupten, sie hätten sich selbst erst nach Eintritt in die Kirche als Opfer des

²⁶ Burdick, John, S. 198.

²⁷ Das *Instituto de Estudos da Religião* – ISER hat die Umfrage mit evangelischen, pentekostalen Christen im Großraum Rio de Janeiro durchgeführt. Im Jahre 1996 sind 1332 Menschen befragt worden. Es wurden sehr unterschiedliche Fragen gestellt. Die von Burdick für seine Forschung als wichtig gehaltenen Fragen und Antworten sind in seinem hier zitierten Artikel veröffentlicht.

²⁸ Burdick, John, S. 199.

sozialen Übels des Rassismus erkannt. In Burdicks Worten: „Es ist so als ob die Kirche ihnen das Bewusstsein schaffte, wie sie in der Welt behandelt werden“.²⁹

So wie die Ehepraxis konnten die Umfragen auch die Marktverhältnisse und die Kraft der *Vergesellschaftung*³⁰ von pfingstlerischen Gruppen beleuchten. Einige Aussagen der Befragten präzisieren das, was schon Berquó und Burdick gezeigt haben:

“Nach meiner Bekehrung benutzte ich noch eine Zeit lang *henê* (ein Mittel um krauses Haar zu glätten). Nach und nach hörte ich jedoch damit auf, als ich anfang ein anderes Gefühl in mir zu spüren: Warum sollte ich das ändern, was Gott mir gab? Das ist meine Hautfarbe, das ist mein Haar. Früher fand ich es hässlich, aber dann sah ich, dass Gott uns alle nach seinem Bilde schuf, nicht nur blonde Menschen mit blauen Augen. Dann bin auch ich schön; ich muss mein Aussehen nicht ändern.“

“Dort draußen, auf den Bällen, in der Welt, da suchen dich die weißen Jungens auf, weil sie denken, du bist *leichte Beute*, kein ernstes Mädchen. Und wenn du es dann wirklich ernstmeinst, dann glauben es die anderen einfach nicht. Sie sagen: was machst du denn mit dieser *nega* da? In der Kirche ist es anders. Sie respektieren einen. Einige sind auch kritisch, aber nicht so wie in der Welt. In der Kirche respektieren weiße Jungens die schwarzen Mädchen.“³¹

Nach den Sozialforschern kann Rassismus ganz unterschiedlich wahrgenommen werden. Charles Cannel und Robert Kahn behaupten jedoch, dass das was Sozialforscher als Gegebenheit verstehen – in unserem Fall, Existenz oder Nicht-Existenz von Rassismus – von keinem anderen *Bezugssystem* als von dem der eigenen Befragten bestätigt oder widerlegt werden kann.³²

Das *Bezugssystem* zum Thema Rassismus ist daher das von den potentiell Diskriminierten selbst dargestellte. Für die pentekostalen schwarzen Frauen und Männer hat dieser Bezugsrahmen also mit ihrer Haarbehandlung und ihrer öffentlichen Anerkennung und Akzeptanz durch Menschen heller Hautfarbe und

²⁹ Ebd., S. 202

³⁰ Der Begriff *Vergesellschaftung* ist ein theoretisches Konstrukt des Soziologen Georg Simmel. Nach ihm ist Vergesellschaftung „eine Form reiner Interaktion. Es ist die Wechselwirkung des Zusammenseins, des Erhalts der sozialen Beziehungen, ohne (politische, wirtschaftliche o.ä.) Interessen.“ Simmel gebraucht den Begriff u.a. in seinem Werk „A metrópole e a vida mental (Die Großstädte und das Geistesleben)“.

³¹ Burdick, John, S. 197.

³² Cannell, Charles F.; Kahn, Robert L., “Coleta de dados por entrevista”, in: Feslinger, Lou; Katz, Daniel, A pesquisa na psicologia social, Rio de Janeiro: FGV, 1974, S. 33. Es ist wichtig, den wissenschaftlichen Beweis, dass es kaum genetische Unterschiede zwischen Menschen unterschiedlicher Hautfarbe gibt, nicht so zu verstehen, als ob man deshalb auch Rassismus nicht wahrnehmen könnte. Die hier behandelten Aussagen zeigen deutlich, dass man sich in der Kirche anders als „in der Welt“ zum Thema inter-rassistische Beziehungen verhält.

mit der nachdrücklichen Abweisung jeglicher Segregationshaltung aufgrund von Hautfarbe zu tun.

Man könnte hier auch etwas über den Einfluss reden, den die Leiter einer pentekostalen Gemeinde auf ihre Mitglieder haben. Dies müsste natürlich immer von allen Rassismus- und Pentekostalismusforschern mit in Betracht gezogen werden. Doch kenne ich noch keine Forschung über pentekostale Gemeindeleiter, obwohl ein großer Anteil dieser Leiter deutlich schwarzer Hautfarbe ist. Vielleicht kann man so die Verneinung des Rassismus vonseiten dieser Leitung und die Absorption ihres entsprechenden Diskurses durch deren Anhänger erklären, wie es in den folgenden Worten eines pentekostalen Pfarrers und des entsprechenden Mitgliedes deutlich wird:

“Ich sage immer zu einem Mädchen oder zu einem Jungen, sie sollen sich Folgendes gut überlegen: Hast du diese Person ausgesucht, weil sie schön und blond ist und blaue Augen hat? So sollte es nicht sein! Eine christliche Ehe darf nicht nur eine Sache des Aussehens sein. Dann sage ich: Überlege dir die Sache gut, wenn du dann zu dem Schluss gekommen bist, dass das schöne Aussehen oder die Hautfarbe bei deinem Entschluss nicht so gewichtig sind, wohlan, dann ist es der Wille Gottes, dass eure Beziehung sich entwickelt. Wenn du aber zu dem Schluss kommst, dass du die Person nur wegen ihres Aussehens attraktiv findest, dann ist das nicht der Wille Gottes.“

“Ich habe mich in Jaqueline verliebt, nicht weil ich auf ihre Äußeres geachtet habe. Wenn es nur das wäre, hätte ich wohl nicht versucht sie zu gewinnen. Denn wir, die wir das Evangelium kennen, wissen, dass wir tiefer blicken müssen. Sie ist sehr fromm. Sie hat mir geholfen, mich selber besser kennen zu lernen. Nach meiner Meinung, ist dies die entscheidende Sache, damit eine christliche Ehe sich gut entwickeln kann. Nicht die Hautfarbe.“³³

Aus irgendeinem Grund sind obige Aussagen als Bestätigung eines möglichen *Farbenkontinuums* in Brasilien verstanden worden. Doch anhand der in diesem Artikel erwähnten Autoren ist es wohl richtiger zu sagen, dass diese Aussagen eher einen strukturellen Rassismus ratifizieren. Denn die Wahrnehmung der Abwesenheit von Rassismus ist nur in dem privaten Bereich der Kirchen beobachtet worden. Man muss aber zwischen *wahrgenommenem* und *wissenschaftlich erwiesenem Rassismus* unterscheiden. Sowohl die Forschung von Berquó als auch die von Burdick haben gezeigt, dass die Eheschließungsdaten bzw. Interviews für die Existenz von Rassismus „in der Welt“ sprechen. Es ist deshalb schwer zu verstehen, warum die oben aufgeführten Aussagen als Bestätigung eines Diskurses, der keinen Rassismus kennt, verstanden werden konnten.

³³ Burdick, John, S. 197.

Aufgrund desselben Umfragematerials Burdicks ist der Anthropologe Peter Fry (2005) zu dem Schluss gekommen, dass wegen des breiten Farbenspektrums die Rede von Rassismus in Brasilien unmöglich ist. Doch derselbe Fry benutzt in seinem meist zitierten Werk „A persistência da raça“ („Die Beharrlichkeit der Rasse“) einige Aussagen von Lesern der Tageszeitung „O Globo“ – unterstützt durch Zahlen und Daten des Instituto de Pesquisa Aplicada – IPEA (Forschungsinstitut des Bundes) – und vertritt die These, dass es unproblematisch sei, wenn weiße Jugendliche in Brasilien, um 8 Jahre in der Schule zu verbringen, zusätzliche 13 Jahre brauchen, während schwarze Jugendliche mehr als 32 zusätzliche Jahre dafür brauchen. Für ihn ist dieses Problem „schon gelöst, da seit der Regierung Lula viel mehr arme und schwarze Jugendliche die Primär- und Sekundärstufen schaffen“.³⁴

Der Autor von „O Globo“ lässt – so wie sein Kollege Ali Kamel³⁵ – völlig unerwähnt, dass es Regierungsprogramme gegeben hat, die „die Wirklichkeit verstellen haben“. Zum Beispiel hat das Programm „*bolsa família*“ (Sozialhilfe für arme Familien) nur Familien erreicht, die Kinder in der Schule hatten, und das System des *automatischen Fortschritts* zur nächsten Schulklasse hat Kinder in die Sekundärstufe befördert, die funktional als Analphabeten zu bezeichnen wären. Außerdem muss man auch den *Gehaltsbonus* in Betracht ziehen, den Lehrer und Lehrerinnen in vielen Bundesländern bekamen, wenn in ihren Klassen mehr Schüler und Schülerinnen es zur nächsten Klasse schafften.

Es ist wahr, es gibt mehr arme und schwarze Jugendliche in der Sekundärstufe. Doch ist dies ein Zeichen, dass der Abstand zwischen schwarzen (meist armen) und weißen Jugendlichen geringer geworden ist? Ich denke, dass dies nicht der Fall ist. Um dies zu bekräftigen stütze ich mich auf die theoretischen Grundlagen von Florestan Fernandes und Kwame Appiah und auf den Beitrag der Geschichtswissenschaftlerin Wlamira Albuquerque.

4. Das Vorurteil, kein Vorurteil zu haben und das Versteckspiel

Es müssen noch einige Fragen behandelt und eventuell beantwortet werden. Darunter befinden sich folgende: Warum redet man in Brasilien nicht offen über Rassismus? Warum werden deutliche Diskriminierungselemente nicht beachtet? Warum werden sie mit empirisch unhaltbaren Argumenten vertuscht? Das von John

³⁴ Fry, Peter, S. 312.

³⁵ Seit 2003 veröffentlicht Ali Kamel, leitender Chefredakteur des großen brasilianischen Nachrichtenkonzerns „Globo“, alle 15 Tage seine Texte in der Zeitung des Konzerns „O Globo“. Von Anfang an machte er es sich zum Ziel, *den Regierungsinitiativen zur Integration von Schwarzen* zu widersprechen. Dabei stützte er sich auf die (hier erwähnten) Argumente von Peter Fry und außerdem von Yvonne Maggie und Demétrio Magnoli.

Burdick erhobene empirische Material reichte anscheinend allein nicht aus, um den brasilianischen Rassismus in aller Deutlichkeit darzustellen. Der Zugriff zu einer geeigneten Theorie könnte hier vielleicht weiter helfen.

Eine mögliche Antwort auf unsere Fragen kommt von dem Soziologen Florestan Fernandes (2007). In seinem Werk „O negro no mundo dos brancos“ („Der Schwarze in der Welt der Weißen“) verteidigt Fernandes die These, dass in einem Land mit einem ausgeprägten christlichen Ethos wie das katholische Brasilien rassistische Vorurteile für *die Opfer beleidigend* und für die *Täter erniedrigend* seien. Der Autor zeigt jedoch, dass die resultierende Verdrängung des Rassismus unter einer „axiomatischen Ambiguität“ leidet, da die traditionellen Werte der Sklavenhalterschaft und der Rassendiskriminierung in der Gedankenwelt zwar verurteilt, doch aus dem konkreten Handeln nicht verbannt wurden.³⁶

Diese Ambiguität ist, nach Fernandes, für „eine wirre Kombination von Einstellungen und idealisierten Diskursen“ verantwortlich, „die nichts mit einer echten Bereitschaft zu sozialem Handeln zu tun haben“.³⁷ Man denkt das Eine und tut das Andere.

Nach Fernandes hat das nichts mit *Pharisäertum* zu tun. Es handelt sich eher um eine „widersprüchliche Anpassung“, in der das ethnische Vorurteil vorbehaltlos verdammt wird, aber die „Freiheit, althergebrachte diskriminierende Anpassungen und Vorurteile beizubehalten, unantastbar bleibt“.³⁸

Nach Fernandes, ist es jedoch nötig, „Würde und Anstand zu bewahren und Möglichkeiten offen zu lassen, persönliche Dinge zu verbergen oder zu verhehlen (es bleibt also etwas, das zur `Intimsphäre´ gehört, nur im `trauten Heim´ weiterbesteht oder sich mit `Auflagen´ der treibenden Kräfte oder der Lebensweise verbindet, über die man `zu wachen verpflichtet ist´)“. In den Worten Fernandes´:

Aus der Perspektive der soziokulturellen Stellung des „Weißen“ steht nicht das „Vorurteil gegen die Hautfarbe“ im Mittelpunkt, sondern eher eine reaktive moralische Wirklichkeit, die man als „Vorurteil, keine Vorurteile zu haben“ bezeichnen könnte. Der „Weiße“ kann sich nicht über die Normen und kulturellen Idealwerte hinwegsetzen, doch entscheidet er sich auch nicht, die herrschende Rassenideologie zu verurteilen, die für eine Kasten- und Sklavenhaltergesellschaft geschaffen wurde und außerdem mit den wirtschaftlichen, psychosozialen und rechtspolitischen Gegebenheiten einer sich konsolidierenden Klassengesellschaft unvereinbar ist, sondern nimmt eine schwankende, unsichere und inhaltlich mehrdeutige Haltung ein. Im Gegensatz zum „rassistischen“ Weißen, ignoriert er seine eigenen

³⁶ Fernandes, Florestan, S. 41.

³⁷ Ebd., S. 41.

³⁸ Ebd., S. 41f.

Beweggründe und Omissivdelikte. Die vorherrschende Rassenideologie wird weniger durch positive Identifikationen als vielmehr durch Ausflüchte aufrechterhalten, die die ethnische Diskriminierung all dessen, was der „Weiße“ glaubt, denkt oder tut, durchdringt.³⁹

Im Zentrum der Sorgen und Besorgnisse steht also *das Vorurteil, kein Vorurteil zu haben*. Nach Fernandes ist es so, als ob „in Sachen Rassenbeziehungen der brasilianische Mensch sich selbst zur Wiederholung der Vergangenheit verurteilt“.⁴⁰ Offen bleibt die Frage, wie sich diese soziale Struktur weit über die Abschaffung der Sklaverei hinweg hat erhalten können. In Fernandes´ Worten: „Die Veränderung der der Gesellschaftsstrukturen hat trotz Abschaffung der Sklaverei und Universalisierung der freien Arbeit das traditionelle Muster der ethnischen Anpassung und die Rassenordnung nicht erschüttern können (...) Es gibt wohl keine systematischen und bewussten Bemühungen, die herrschende Wirklichkeit zu ignorieren oder zu entstellen; doch es gibt die Bereitschaft, die *Vergangenheit zu vergessen* und alles so zu lassen in der Erwartung, dass sich *die Probleme von allein lösen*“.⁴¹

Dieses Dissimulationsspiel – nach dem Motto: „Ich bin ein Rassist, aber ich zeige es nicht und (fast) keiner merkt es“ – nennt Kwame Appiah (1997) „intrinsischer Rassismus“. Das heißt: Jemand muss sich gegenüber der „anderen Rasse“ gar nicht moralisch abwertend äußern, doch wird jemand „derselben Rasse“ immer bevorzugt werden.⁴² Für einen intrinsischen Rassisten wird auch „eine Unmenge von Beweisen, dass ein Mitglied einer anderen Rasse zu denselben moralischen, intellektuellen und kulturellen Leistungen fähig ist oder dass er Eigenschaften besitzt, die ihn, gehörte er zur eigenen Rasse, zu einem bewundernswerten und attraktiven Menschen machen würde – keine dieser Beweise würde als Begründung ausreichen, diese Person genauso zu behandeln wie die ähnlich ausgestatteten Angehörigen seiner eigenen Rasse“.⁴³ Er wird anderen nichts Übles zufügen, doch wird er *nur den Seinen* Gutes zukommen lassen; nur diese sind „seinesgleichen“.

Ein gutes Beispiel dafür ist der Artikel „Cinderela Negra“ („Die schwarze Aschenputtel“) von Peter Fry.⁴⁴ Der Autor beschreibt das Imbroglio, das zustande kommt als eine blonde Unternehmerin einer jungen schwarzen Frau den Zutritt zu demselben Fahrstuhl verwehrt. Obwohl diese gute Kleider trägt und anscheinend eine gute Ausbildung hatte und bestens informiert war – also kein Unterschied zur

³⁹ Ebd., S. 42.

⁴⁰ Ebd., S. 43.

⁴¹ Ebd., S. 43.

⁴² Appiah, Kwame A., S. 35.

⁴³ Ebd., S. 35.

⁴⁴ Der Artikel „O que a cinderela negra pensa sobre as cotas (Was denkt die schwarze Aschenputtel über die Quoten)“ befindet sich auch in Peter Frys Buch „A persistência da raça (Die Beharrlichkeit der Rasse).“

Blondine bestand – gehörte sie zu derjenigen *Rasse*,⁴⁵ die den Dienstaufzug gebrauchen sollte. Doch ist die schwarze Frau die Tochter eines wichtigen brasilianischen Politikers und wohnt in demselben Gebäude wie die blonde Frau. Die Sache endet natürlich vor Gericht. Es darf als ein gutes Beispiel für „intrinsic Rassismus“ gelten.

Appiah spricht auch von einem „extrinsischen Rassismus“, wenn jemand glaubt, zum Wesen einer Rasse gehörten *relevante moralische Qualitäten*. Für diese Art von Rassisten sind die Angehörigen unterschiedlicher Rassen in einigen Aspekten so unterschiedlich, dass sich eine unterschiedliche Behandlung rechtfertigen lässt. Für die extrinsischen Rassisten sind zum Beispiel Mut, Ehrlichkeit oder Intelligenz in den verschiedenen Rassen unterschiedlich, so dass auch moralische Unterscheidungen zwischen den Rassen möglich sind.⁴⁶

Weniger „problematisch“ als die erwähnten Begriffe ist das Konstrukt „*racialism*“, das auch von Kwame Appiah benutzt wird. Es bezeichnet eine Person oder eine Gruppe, die glaubt, dass die Angehörigen einer bestimmten Rasse gemeinsame Merkmale und Tendenzen teilen, die nur für sie charakteristisch sind. Appiah möchte dies nicht als Rassismus bezeichnen, denn eine Person darf ja glauben, dass zum Beispiel ein Schwarzer tendenziell lieber tanzt als ein Weißer. Dies impliziert noch keine moralische Wertung und muss auch nicht mit Segregationsgedanken verbunden sein.⁴⁷

Wir konnten also sehen, dass sich in Brasilien seit der Gründungszeit ein Dissimulationsspiel durchgesetzt hat, das die Schwarzen immer als minderwertig betrachtete, obwohl die „weißen Sieger“ dies nicht zugeben. Wlamira Albuquerque (2009) vertritt diese Ansicht und weist darauf hin, dass als mit dem „*Goldenen Gesetz*“ 1888 die Abschaffung der Sklaverei in Brasilien rechtskräftig wurde, wichtige Chronisten wie z. B. Pedro Calmon behauptet haben, dass „alles sehr plötzlich geschah und deshalb die vornehmen Damen schon am Tage nach der Bekanntgabe des Gesetzes die größten Arbeiten selber verrichten mussten, die Mütter guter Familien in die Küche zwangsversetzt und 80 jährige Damen an den Bettelstab gebracht wurden, eben weil die Sklaverei abgeschafft war“.⁴⁸

Diese größten Arbeiten haben jedoch die Damen vom Adel wenig gestört, als sie von schwarzen Männern und Frauen verrichtet wurden. Es scheint auch heute wenig zu stören, dass trotz der schönen Rede von einer *Rassendemokratie* und des mit den *Quoten für Schwarze* zusammenhängende „Ungerechtigkeitsgefühl“ die Arbeits-

⁴⁵ Der Begriff Rasse wird hier nur als Unterscheidungsmerkmal benutzt, da es wie Todorov zuzustimmen ist nur eine Rasse gibt, nämlich die menschliche.

⁴⁶ Appiah, Kwame A., S. 33.

⁴⁷ Ebd., S. 33.

⁴⁸ Albuquerque, Wlamira R. de, S. 106.

losigkeit unter Schwarzen weit höher ist als unter Weißen, die Hausangestellten fast alle dunkelhäutig sind, die Schulzeit unter Dunkelhäutigen viel kürzer ist, die Zahl der schwarzen Arbeiter in Vertrauensposten lächerlich gering ist (weniger als 5% der Schwarzen kommen so weit, dagegen jedoch 17% der Weißen).⁴⁹

Obwohl dieser Artikel nicht die Absicht hat, die positiven Regierungsprogramme zur Integration der Schwarzen zu verteidigen, ist er doch daran interessiert, die Argumente der Verfechter des Farbenkontinuums neu zu überdenken. Washington Araújo (2009) nennt diese Verfechter „diejenigen, die sich auf den Balkonen der Akademie verschanzen, um sich von ihren eigenen rassistischen oder akademischen Überlegenheitsgefühlen zu schützen.“ Wir schließen mit Araújo:

Die große Schwierigkeit der Schwarzen ins Universitätsstudium besonders in staatlichen Universitäten zu gelangen, ist reichlich bekannt. Es ist die Ernte von vielen Nachteilen, die diese Menschen in ihrem Leben gehabt haben. Hier zeigt sich ein (schwerwiegendes) historisches Merkmal von sozialer Exklusion. Die Einführung einer Quotenpolitik für staatliche Universitäten kann sehr wohl eine positive Änderung der Situation bedeuten. Auf der anderen Seite bewirkt die Behauptung der Zwecklosigkeit von Quoten oder gar deren Abschaffung, dass der jetzige Stand der Dinge beibehalten werden soll. Den schon immer an den Rand Gedrängten und Ausgeschlossenen wird damit auch weiterhin der Zugang zu guten Schulen und folglich zu gutbezahlten Arbeitsplätzen summarisch verwehrt werden.⁵⁰

Der brasilianische Pentekostalismus wird die Gesellschaftsstruktur und die auf Rassendiskriminierung ruhende soziale Ungleichheiten im Lande nicht wesentlich ändern. Doch ist eine Änderung der subjektiven Einstellung einzelner Pfingstler nicht zu leugnen. Viele schöpfen in einem pentekostalen Tempel Kräfte, um der perversen Logik der Diskriminierung im Alltag entgegen treten zu können. Der Pentekostalismus weigert sich, der Meinung von Florestan Fernandes Recht zu geben, dass man in Brasilien nur die Vergangenheit beharrlich wiederholt, und gibt einen interessanten Lösungsvorschlag für den Rassismus im Land: In den Pfingstkirchen findet man nicht nur Heilung für Krankheiten und andere Hilfeleistungen, sondern dort können auch Schwarze mitreden und mitmachen, so dass ihnen das mit der Hautfarbe mitgegebene Problem nicht mehr zu groß erscheint.

⁴⁹ Die Zahlen der gesamten Untersuchung von SEADE/DIEESE sind auf der Internetseite der Institution zu finden. Eine Kurzfassung befindet sich auf der Internetseite der *Folha de São Paulo*, „Pesquisa sobre desemprego entre brancos e entre negros“ („Recherche zur Arbeitslosigkeit unter Weißen und Schwarzen“), <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u654225.shtml> (Zugriff am 28. November 2009).

⁵⁰ Araújo, Washington, „Ações afirmativas: direitos humanos contra o preconceito“, in: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/artigos.asp?cod=563CID001>. (Zugriff am 28. November 2009).

Literaturverzeichnis

Albuquerque, Wlamira R. de, O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil, Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2009.

Appiah, Kwame Anthony, Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Araújo, Ricardo Benzaquem, Guerra e Paz: Casa Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30, Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

Araújo, Washington, “Ações afirmativas: direitos humanos contra o preconceito.” in: <http://www.observatorioidaimprensa.com.br/artigos.asp?cod=563CID001>. (Zugriff am 28. November 2009).

Berquó, Elsa, Nupcialidade da população negra no Brasil, Unicamp/NEPO, 1987.

Burdick, John, “Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?”, in: Maggie, Yvonne; Rezende, Claudia Barcellos (Hg.), Raça como retórica: a construção da diferença, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Cannell, Charles F.; Kahn, Robert L, “Coleta de dados por entrevista”, in: Feslinger, Lou; Katz, Daniel, A pesquisa na psicologia social, Rio de Janeiro: FGV, 1974.

Fernandes, Florestan, O negro no mundo dos brancos, 2. durchgesdehene Aufl., São Paulo: Global, 2007.

Freyre, Gilberto, Casa Grande & Senzala, 20. Aufl., Brasília: José Olímpio, 1980.

Fry, Peter, A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Kamel, Ali, Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

Mintz, Sidney W.; Price, Richard, O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica, Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2003.

SEADE/DIEESE, “Pesquisa sobre desemprego entre brancos e entre negros”, in: Folha de S. Paulo, <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u654225.shtml> (Zugriff am 28. de novembro de 2009).

Weder *sola scriptura* noch *solus spiritus*

Die Offenbarung in der Dimension des Menschlichen

Abdruschin Schaeffer Rocha

Die Geschichte hat mit ziemlicher Deutlichkeit gezeigt, dass man die Beziehung zwischen *Offenbarung* und *Menschlichem* im Allgemeinen wegen der schweren Last ihrer Widersprüchlichkeit mit Befremdung und Unbehagen gesehen hat. Beide Begriffe weisen auf Wirklichkeiten hin, die so widersprüchlich erscheinen, dass ein Versöhnungsversuch offensichtlich absurd ist. Verantwortlich dafür ist wohl in großem Maße der außerordentliche Rang, den das Heilige in der Geschichte eingenommen hat und der es aus allem Anderen heraushebt. Man kann wohl sagen, dass ein solches Verständnis des Heiligen seine unlösliche Bindung mit dem Profanen missachtet. Demnach lautet die unvermeidliche Frage: Wie kann man eigentlich vom Heiligen reden, so dass sein außerordentlicher, erhabener, sakraler Charakter geehrt und bewahrt bleibt? Dieses außerordentliche Gesicht des Heiligen – ein Licht, das die Finsternis verdrängt – wurde auch als mit der „Finsternis“ der sprachlichen Widersprüchlichkeiten und der menschlichen Mehrdeutigkeiten unvereinbar gehalten. Daher die Schwierigkeit, eine freundschaftliche Beziehung zwischen *Offenbarung* und *Menschlichem* herzustellen und neue und kreative Formulierungen über das Thema zu ermöglichen.

Dieser Artikel möchte alternative Wege zu einer Theologie der Offenbarung zeigen, die das Menschliche mit seinen Zufälligkeiten einschließt, indem er auf das Offenbarungsverständnis zweier wichtigen protestantischen Traditionen zurückgreift: des *historischen Protestantismus* und des *Pentekostalismus*. Der historische Protestantismus hat allzu sehr die Rolle der heiligen Schriften hervorgehoben durch das Prinzip der *sola scriptura*. Da der Boden, auf dem sich diese Tradition stützte, für die Reformatoren allzu unstabil und wackelig erschien, glaubten sie, die Unversehrtheit der Offenbarung sichern zu können, indem sie sich auf die Autorität der heiligen Schriften beriefen und damit gleichsam einen Raum schufen, der vermeintlich frei von menschlichen Übergriffen war. Auf der anderen Seite steht der Pentekostalismus, eine Laien- und Volksbewegung, die die „Rationalisierung“ und

„Domestizierung“ des Heiligen durch den historischen Protestantismus anprangert und die mystische Dimension des Glaubens zurück gewinnen möchte. Die Offenbarung wird hier zu einer „direkten“ Erfahrung des Göttlichen durch den Heiligen Geist. Auch hier hofft man die Reinheit der Offenbarung sichern zu können; man glaubt, dass die aus dieser Erfahrung entstandene Beziehung frei von menschlicher Vermittlung sei. Es ist ein Offenbarungsverständnis, das auf dem Prinzip des *solus spiritus* gründet.

Ich gehe davon aus, dass weder die Schriften noch die Geisteserfahrung für ein Offenbarungsverständnis ausreichend sind und plädiere dafür, dass die Offenbarung in einem breiteren Rahmen verstanden wird, nämlich im Rahmen der *Geschichte*, der *Sprache* und der *menschlichen Verletzlichkeit*.

1. Sola scriptura?

Eines der wichtigsten Merkmale des Protestantismus war von Anfang an die große Bedeutung, die man den Schriften zuwies. Diese Aufwertung ist sicherlich als eine scharfe Kritik an die Überbewertung der Tradition zu verstehen. Dies sollte in großem Maße bis heute ein Unterschied zwischen Protestanten und Katholiken bleiben. Die hier gemeinte Tradition umfasste Themen wie „das hierarchische Prinzip“ - Ausdruck des verworrenen Verhältnisses zwischen „politischer“ und „religiöser“ Macht - aber auch theologische Fragen, die die Kritik Luthers und seiner Zeitgenossen hervorgerufen und zur Bildung der drei protestantischen Grundsätze geführt haben, nämlich die *Rechtfertigung aus Glauben*, das *allgemeine Priestertum aller Gläubigen* und die *Unfehlbarkeit einzig und allein der Heiligen Schrift*. Man darf jedoch nicht vergessen, dass Luther mit dem *sola scriptura* Prinzip die Tradition nicht gänzlich abgelehnt hat. Er behauptet nur, dass die Bestandteile der Tradition wie Bekenntnisse, Aussagen der Kirchenväter oder eben auch Konzilsbeschlüsse dem Urteil der Heiligen Schriften als *norma normans* unterliegen.¹

Die Reformation ist zunächst eine religiöse Antwort auf die ungeheuer große kollektive Angst, die damals in Europa herrschte, denn Menschen unterschiedlicher wirtschaftlicher und kultureller Schichten haben sich für die Reformation entschieden. Ein allgemeines Schuldgefühl drohte einerseits die einfachen Gemüter zu erschüttern und zu verwirren, andererseits aber die Sündhaftigkeit zu fördern. Dieser Schuldverhaftung wurde mit der „göttlichen Rache“ gedroht, die von der Kirche instrumentalisiert wurde. In einer Atmosphäre von Pessimismus und Unruhe wird die Unerbittlichkeit der menschlichen Gerechtigkeit als Abbild einer

¹ Vgl. Wachholz, W, *História e teologia da Reforma: introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 2010, S. 110.

vermeintlichen göttlichen Gerechtigkeit verstanden, die diejenigen zu bestrafen sucht, die ihre Seelen dem Teufel ausgeliefert haben. Vor dem Hintergrund dieser persönlichen individuellen Schuld, rückt die Lehre der *Rechtfertigung allein aus Glauben* die Sorge um das individuelle Heil entschieden in den Mittelpunkt, ganz anders also als das kollektive Heilsverständnis, das für ein mehr gemeinschaftliches Zusammenleben in der Kirche typisch ist, wie es bis zum 13. Jahrhundert vorherrschte.²

Das allmähliche Anwachsen des Individualismus und eine Geringschätzung des Priestertums, die in der mangelnden geistlichen Betreuung Ausdruck fand, begünstigten die Konsolidierung des allgemeinen Priestertums. Der Individualismus leistet einen wesentlichen Beitrag zur Bekräftigung des Laienwesens, da er anscheinend die Grenzen der menschlichen Autonomie erweitert. Außerdem erschwert die Verworrenheit der hierarchischen Verhältnisse und der Werte eine deutliche Unterscheidung zwischen *Priester* und *Laien*. Das heißt: die Mängel der Kirche verbunden mit einem allgemeinen Gefühl der Unsicherheit und der allmählichen Selbständigkeit der Laien führen am Ende des Mittelalters zu einer Art christlicher „Anarchie“.³ Dabei drängt das große Misstrauen gegen den Klerus nach einer neuen unfehlbaren gleichsam direkt aus Gott entsprungenen Autorität, die nicht von der moralischen Unbeständigkeit der Menschen abhängig ist. Für die Reformatoren ist das Thema „Offenbarung Gottes in Jesus Christus“ von großer Wichtigkeit.⁴ Von diesem Offenbarungsverständnis wird das Prinzip der Autorität der Bibel abgeleitet. Nach protestantischem Verständnis wird die Anwesenheit Gottes wesentlich im *Worte Gottes* bemerkbar. Die Heilige Schrift gewährleistet also die Unversehrtheit der Offenbarung Gottes und wird somit zur letzten Berufungsinstanz, gleichsam das „Fundament“, das dem schlimmsten Unglauben zu trotzen vermag. Die Lehre der *alleinigen Unfehlbarkeit der Heiligen Schriften* war die geeignete Antwort auf diese Not.⁵

Man sollte auch nicht die gewaltsamen Auswirkungen dieser Überbewertung der Schriften als einziger Offenbarungsquelle vergessen, wie z.B. den Ikonoklasmus, der der Reformation auf dem Fuße folgte und der nach Meinung vieler Historiker eine der größten Katastrophen der Menschheitsgeschichte gewesen ist. Die Zerstörung der Kirchenbilder begann in Wittenberg im Frühjahr 1522 und der Sturm tobte in einem großen Teil Europas, besonders wo die Reformation Fuß fasste. In kurzer Zeit wurden die in den Kirchen durch Generationen hindurch gesammelten Kunstwerke

² Vgl. Delumeau, J, Nascimento e afirmação da reforma, São Paulo: Pioneira, 1989, S. 60-64.

³ Vgl. Delumeau, a.a.O., S. 68-70.

⁴ Wachholz, a.a.O., S. 107.

⁵ Vgl. Delumeau, a.a.O., S. 76.

vernichtet; Fresken die nicht zerstört werden konnten, wurden übertüncht.⁶ Ohne die Sache vereinfachen zu wollen, ist doch das neue Verständnis der Zentralität der Schrift im Kontext der Kreuzestheologie und der Rechtfertigung sicherlich als eins der wichtigsten Motive des Bildersturmes anzusehen. Der geistige Mentor des Bildersturmes beispielsweise in Wittenberg, Andreas Bodenstein aus Karlstadt, hat als erster seine Gedanken über Kreuz, Rechtfertigung und Bilder geäußert. Er schrieb und veröffentlichte im Winter 1521/22 ein Büchlein mit dem Titel *Vom Abtun der Bilder*. Obwohl es ein kleines Buch war, hatte es schwerwiegende Folgen, da es für die Zerstörung vieler Kunstwerke verantwortlich zu machen ist. Nach Karlstadt kommt die Duldung von Bildern in der Kirche der Übertretung des ersten Gebotes gleich, da man quasi die Erfindungen des Teufels auf den Altar stellt. Die Einstellung Karlstadts bricht also mit der seit Gregor dem Großen gängigen Überzeugung, dass „Bilder die Bücher der Laien sind“. Die Anhänger Karlstadts folgten seinem Aufruf sicherlich nicht nur wegen seiner Argumente. Wie oben schon bemerkt, gab es unter dem Volk eine gewisse Empfänglichkeit für Veränderungen, die sich in der Revolte gegen eine bestimmte Bilderverehrung verdichten konnte, wie sie für das Ende des Mittelalters charakteristisch war. Hier geschieht die Trennung von Kunst und Religion.⁷

Obwohl der Biblizismus nicht notwendigerweise eine Folge der Reformation ist, findet er in ihr den Höhepunkt, insofern die Bibel als Mittel für jegliche strenge Bilderkritik benutzt wird. Da das Wort die Mitte der Bibel ausmacht, kann man wohl sagen, dass das 16. Jh. die Vorherrschaft des Wortes über das Bild und die Gestik brachte. Darin kam die Überzeugung zum Ausdruck, dass das ewige Wort das Heer des Bösen besiegen würde. Doch wie Dreher zu Recht sagt kannte das 16. Jh. noch nicht die Implikationen dieser „Tyrannei des Wortes“:

Dieses Verständnis von Wort kannte weder historisch-philologische Studien noch die Inflation von Worten in den Zeitungen, Zeitschriften, im Rundfunk und Fernsehen. Für ihn bedeutete das Wort auch nicht das tyrannische Monopol der Prediger. Das Wort hatte die Macht, in die Zeiten des Urchristentums zurückzusetzen, in denen es wegen des jüdischen Kontextes und der Naherwartung keine Bilder gab.⁸

Diese „Tyrannei des Wortes“ hatte hauptsächlich die Zerstörung der Bildersprache, Ausdruck des symbolischen Denkens des Christentums und anderer Religionen zur Folge. Die Zerstörung der Bilder schwächte die leidenschaftliche Dimension des Glaubens (*Pathos*) und reduzierte das Christentum auf eine abstrakte Begrifflichkeit. Diese „Rationalisierung“ des Glaubens sicherte anfangs anscheinend ein klareres

⁶ Vgl. Dreher, M. N, *A crise e a renovação da igreja no período da Reforma*, São Leopoldo: Sinodal, 1996, S. 54.

⁷ Vgl. Dreher, a.a.O., S. 55-56.

⁸ Ebd., S. 56.

Verständnis des Willens Gottes für die Menschen. Das große Unternehmen der Reformation war, sich von jeglichem menschlichen Pathos und Gefühl zu befreien, das an dem Fundament rütteln konnte, auf dem die Offenbarung gründete. Mit der Berufung auf die Autorität der Heiligen Schriften glaubten die Reformatoren die Unversehrtheit der Offenbarung innerhalb einer angeblichen „sterilen Umgebung“ zu sichern. Obwohl man nun auf das „Wort Gottes“ zurückgriff, musste man doch mit der Subjektivität bei der Interpretation der Bibel rechnen. Wie sollten die menschlichen Zufälligkeiten und ihre hermeneutischen Implikationen in diesem Kontext verstanden werden? Um dieses Thema – mit seinen weitgehenden und tiefen erkenntnistheoretischen Auswirkungen – haben sich anscheinend die Reformatoren keine Sorgen gemacht. Doch ist es von größter Wichtigkeit, wenn man über Offenbarung reden möchte.

2. Solus spiritus?

Wie man am Bildersturm deutlich ablesen kann, hatte die Reformation ein großes Interesse an der Reinigung der Mythen und Riten, die sich das Christentum im Laufe der Geschichte aneignete. Doch bedachte man dabei nicht, dass es sich in vielen Fällen um Wesenselemente des christlichen Glaubens handelte. Die „Rationalisierung“ des Mythos und die Abschaffung der Riten brachte eine Klasse von Spezialisten hervor, die die nötigen Argumente für die als für den Glauben grundlegend gehaltenen Wahrheiten erarbeiteten. Der „Laie“ blieb jedoch weit abseits der hermeneutischen Technik dieser Spezialisten und wurde zum Opfer einer heimlichen, doch realen Herrschaft. Die hermeneutische Haupttechnik, *die Allegorie*,⁹ entstand aus dem Bedürfnis, die religiöse Dimension des Diskurses zu erhalten, nachdem die Mythen abgeschafft waren. Und da nur die Besitzer des religiösen Wissens die Symbolik beherrschten, wurden die einfachen Gläubigen vom Heiligen ferngehalten.¹⁰

In Brasilien gibt es z.B. einen bedeutenden Unterschied zwischen dem römischen Katholizismus – im Allgemeinen durch eine verschwommene Beherrschung der Mythen gekennzeichnet – und dem traditionellen Protestantismus, der sich durch

⁹ In einfachen Worten bedeutet Allegorie die Kunst, unterschiedliche Sachen mit denselben Worten zu denken und zu sagen oder dieselben Sachen mit unterschiedlichen Worten zu denken und zu sagen.

¹⁰ Vgl. Mendonça, A. G., „A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil“, in: Augusto, A. M. (Hg.), *Ainda o sagrado selvagem*. Festschrift Antônio Gouvêa Mendonça, São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas Editora, 2010, S. 483. Dieser Artikel wurde ursprünglich 1984 in einer anderen Sammlung veröffentlicht, die den Mystizismus in Brasilien im Kontext der Volksfrömmigkeit zum Thema hatte (Vgl. Mendonça, A. G., „A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil“, in: Mendonça, A. G. u.a., *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*, São Paulo: Editora Paulinas, 1984, S.12).

seine strenge Systematisierung der konstitutiven Glaubenselemente und durch eine Haltung auszeichnet, die ein „Exil des Heiligen“ herbeizuführen droht. Von Seiten der Laien und des Volkes erhebt sich eine Reaktion gegen diese Tendenz, die das mystische Element des christlichen Glaubens zurückgewinnen möchte. Diese Reaktion ist in den meisten mystischen Bewegungen zu bemerken, die seit den 1950er Jahren innerhalb des traditionellen Protestantismus entstanden sind und am Anfang einen magischen, kollektiven Charakter hatten. Die verschiedenen Bewegungen, die die göttliche Heilung in den Mittelpunkt rücken, zählen zu den wichtigsten Beispielen dieser Reaktion gegen die übertrieben entmythologisierende Tendenz des traditionellen Protestantismus. Von der Aussicht auf eine institutionelle Reinigung entflammt, bringen diese Bewegungen religiöse Gruppen hervor, in denen die kollektive Magie (Heilung, Exorzismus, usw.) als eine Art Befreiung des „wildes Heiligen“ erfahren wird.¹¹ Das zuvor durch die Rationalisierung gebannte Heilige drängt sich hiermit in den ideologischen protestantischen Diskurs hinein und unterminiert ihr Bollwerk, wie man es in den Hauptelementen seiner Manifestation, nämlich in der kollektiven Euphorie, Ekstase und Mystik deutlich erkennen kann. Nach Mendonça erneuert sich diese Mystik durch die Wiederkehr dreier wichtigen Phänomene, nämlich der kollektiven Magie, des Prophetentums und des Priestertums. Mendonça glaubt, die kollektive Magie ersetze die abstrakten ethischen Mächte und führe zu Dank und Lobpreis; das Prophetentum¹² sei als Kritik an den traditionellen Religionen zu verstehen; schon das Priestertum müsse als Ausdruck einer progressiven Institutionalisierung gesehen werden.¹³

Man bemerkt also eine *Unmittelbarkeit* in der Beziehung zum Heiligen, die in der Lage ist, die *Vermittlung* durch den Diskurs zu ersetzen – die „Erfindung“ ersetzt die „Reflexion“. Aus diesem Grunde stellt sich der Mystizismus im Kontext der Religionen generell als Reaktion gegen den Intellektualismus dar. Jegliche

¹¹ So kann der Pentekostalismus als eine Bewegung gelten, die sich wenigstens teilweise durch diese „Befreiung“ des Heiligen von der institutionellen Kontrolle kennzeichnet. Gegenüber einer Stimmung von Schuldgefühl und Zerknirschung, die in protestantischen Kirchen vorherrschend ist, treten der Lobgesang, die Freude und der Enthusiasmus der pentekostalen Kirchen. In jenen ist das Heilige vorwiegend zornig und rachsüchtig und hält die Gläubigen durch Angst gefangen; in diesen, auf der anderen Seite, ist das Heilige vorwiegend locker und lebendig. Mit anderen Worten: im Protestantismus herrscht intellektuelle, aber keine rituelle Freiheit. Sowohl in den katholischen Messen als auch in den protestantischen Gottesdiensten ist das Heilige ein Beherrschtes. (Vgl. Mendonça, A. G., „De novo o sagrado selvagem: variações.“ Estudos de Religião, Jg. XXI, Nr. 32, S. 22-33, Jan./Juni 2007).

¹² Einige vergleichen die herausragende Stellung des *Prophetentums* in den Pfingstkirchen mit der hohen Bedeutung des *Priestertums* in der ersten Protestantengeneration. Neben einem „Priestertum aller Gläubigen“ – das auch von den Pfingstlern aufgenommen wird – tritt ein „Prophetentum aller Gläubigen“. (vgl. z.B. McGrath, A., *A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje*, Brasília: Palavra, 2012, S. 421.)

¹³ Vgl. Mendonça, 2010, S. 484-485.

Vermittlung mit dem Heiligen – meistens über einen theologischen Diskurs – wird unnötig; die Suche richtet sich auf *unmittelbare* Beziehungen, die sich als „geistliche Erfahrungen“ verfestigen und dem Glaubenden einen „direkten“ Kontakt mit dem Heiligen ermöglichen. Diese Beziehung ist dem ähnlich, was Rudolf Otto als „den irrationalen Aspekt des Heiligen“ bezeichnet – die Urform der Religion, eine direkte, unmittelbare Beziehung, die nach einigen noch vor jeglicher Unterscheidung zwischen rational und irrational liegt. In seiner Kritik gegen die rationalistische Tendenz der Religion seiner Zeit lehnt jedoch Otto nicht den rationalen, institutionellen Aspekt der Religion ab. Er möchte aber das, was er das Apriori der Religion nennt, hervorheben, nämlich die Erfahrung, die jeglicher Abgrenzung und Differenzierung durch die Vernunft vorausgeht.¹⁴

In diesem Sinne darf man also wohl sagen, dass der Pentekostalismus – eine der wichtigsten Ausdrucksformen von Volksfrömmigkeit in der Gegenwart – den Mystizismus wieder aufnimmt und daher für Phänomene wie die *Ekstase* ein geeignetes Milieu bietet. Außerdem widersetzt er sich dem traditionellen protestantischen Diskurs und der protestantischen Vorliebe für eine Beziehung zum Heiligen, die in der einfachen Anerkennung eines Systems von Glaubenssätzen in einer institutionalisierten Struktur besteht. Im Pentekostalismus wird der Ritus als kollektives Handeln verstanden, das jedoch individuelle „geistliche Erfahrungen“ hervorrufen soll. Anders als der römische Katholizismus – in dem die göttliche Präsenz im sakramentalen Handeln geglaubt wird – und anders als der historische Protestantismus – in dem die göttliche Präsenz im rationalen, auf der Heiligen Schrift fußenden Diskurs geglaubt wird – glaubt man im Pentekostalismus, dass Gott sich in diesen durch den Heiligen Geist möglichen „spirituellen Erfahrungen“ offenbart. Die festliche Beziehung zum Heiligen, hier durch den Heiligen Geist repräsentiert, fördert die Enthüllung des Willens Gottes durch die Prophetie, so dass die durch die Schrift – in den historischen protestantischen Kirchen – gesetzten Grenzen gesprengt werden.

So verbindet sich das Offenbarungsverständnis der Pfingstler sehr stark mit Inhalten, die vom Geist (individuell) dem Glaubenden und (kollektiv) der Kirche gegeben und in unterschiedlichen mystischen, unmittelbaren Erfahrungen umgesetzt wurden. Für einen echten Pfingstler verliert ein Gottesdienst jeglichen Sinn, wenn man nicht die Anwesenheit des Geistes spüren kann, auch im eigenen Körper. Die zentrale Stellung des Geistes in der pentekostalen Erfahrung kann man nicht nur in den ekstatischen Manifestationen erkennen, die normalerweise in den Gottesdiensten und sonstigen Treffen geschehen. Sie ist auch in der kollektiven

¹⁴ Vgl. Otto, R., *Lo Santo [Das Heilige]: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Vorstellungswelt bemerkbar, was in gewisser Weise einen – wenn auch unbewussten und unartikulierten – Entwurf einer „Offenbarungstheologie“ darstellt.

In der pentekostalen Erfahrung gibt es eine hohe Erwartung an eine persönliche Begegnung mit Gott durch den Heiligen Geist, der anscheinend wegen der *Unmittelbarkeit* der Erfahrung die Garantie einer reinen Offenbarung gewähren kann. Welche Zweifel könnten gegenüber einer Offenbarung erhoben werden, die aus einer persönlichen Begegnung mit dem Göttlichen entspringt und von den entheiligenden Abschnitten der Vernunft verschont bleibt? Welche Zweifel könnten gegenüber einer Offenbarung erhoben werden, die *direkt* vom Heiligen Geist gegeben wird? Trotz der Unterschiede zwischen Pentekostalismus und traditionellem Protestantismus, die bisher deutlich zu sehen waren, muss man einräumen, dass es Ähnlichkeiten in ihren jeweiligen Voraussetzungen gibt. Auch im Pentekostalismus bleibt jegliche Subjektivität des Glaubenden, die sich zwischen diesem und dem anzubetenden Heiligen stellt, unbeachtet. Das heißt: auch wenn man die pentekostale Erfahrung als unmittelbar anerkennt, wird sie später interpretiert werden müssen. Außerdem kann die pentekostale Tradition sich nicht von dem Dualismus heilig – profan lösen. Die Überbewertung der mystischen Erfahrung, die der Geist ermöglicht, führt dazu, dass, was die Offenbarung angeht, der Abgrund zwischen Gott und Mensch eigentlich noch größer wird. In anderen Worten: je weniger von Menschen beeinflusst, desto göttlicher ist die Erfahrung, also auch als eine Offenbarung des Willens Gottes glaubwürdig. So kann man von einer „Botschaft Gottes“ und einer „Botschaft des Menschen“ reden. Die erste entspringt einer direkten Gottesoffenbarung, die zweite ist durch die Merkmale und Grenzen der menschlichen Sündhaftigkeit gekennzeichnet. Dieser Dualismus verhindert jedoch, die Welt und das Menschliche als mögliche „Orte“ der Offenbarung in Betracht zu ziehen.

3. Die Offenbarung und die Dimension des Menschlichen

Wie oben beobachtet werden konnte, bin ich davon ausgegangen, dass das Offenbarungsverständnis sowohl des historischen Protestantismus als auch des Pentekostalismus – die unterschiedliche und zugleich ergänzende Merkmale aufweisen – ein überaus wichtiges Element bisher unberücksichtigt ließ: die menschliche Dimension mit ihrer Kontingenz. In beiden Bewegungen möchte man eine angebliche „Garantie“ für die Reinheit der Offenbarung haben. Im Protestantismus findet man diese Garantie in den Schriften; im Pentekostalismus ist diese Sicherheit durch den Geist gewährleistet. Keine von beiden Strömungen hat sich in ihrer Geschichte bisher groß um die *Rezeption der Offenbarung* gekümmert. Man vermied es, die menschliche Begrenztheit in den Offenbarungsprozess einzubeziehen, so dass die Offenbarung immer als etwas *von oben*, nie etwas *von*

unten verstanden wurde. In diesem Prozess gibt es jedoch „Leerstellen“, die den Glaubenden dazu nötigen, kreativ einzugreifen und mit den Inhalten der Schrift oder der direkten Beziehung mit dem Heiligen in Dialog zu treten, zumal diese Inhalte von beiden Traditionen irgendwie unbeachtet geblieben sind. Aus diesem Grunde schlage ich vor, dass man die menschlichen Elemente mit in das Offenbarungsverständnis einbezieht und dass sozusagen die *Rezeption* zum hermeneutischen Prinzip erhoben wird. Die *Rezeption* setzt die Filter voraus, die mit unserer „Weltlichkeit“ mitgegeben werden und die zur gleichen Zeit die Grenzen ausmachen, in denen wir Offenbarung verstehen können. Doch von welcher Art Offenbarung ist eigentlich die Rede?

Zunächst soll hier vertreten werden, dass eine *Offenbarung immer innerhalb der Grenzen der Geschichte* geschieht. Wegen eines gängigen Dualismus in der Geschichte des Christentums kann man bis heute eine Tendenz bemerken, Offenbarung als einen Inhalt zu verstehen, der „von oben“ auf uns herabfällt, doch von der radikalen menschlichen Tiefe abgesondert bleibt, sich mit der Immanenz nicht vermischen lässt und so das Prinzip der menschlichen Autonomie bedroht. Doch muss hier kräftig unterstrichen werden, dass eine Beziehung zu Gott nicht ohne die verwickelten historischen Gegebenheiten unserer eigenen Existenz vorstellbar ist. Gott ist nur in der Mediation der menschlichen Existenz erreichbar. Analog zu dem, was Martin Heidegger behauptet, ist das Menschsein ein *Sein in der Welt*. Alle Erfahrungen, auch die transzendentalen werden immer nur einem situationsverhafteten Subjekt in seiner eigenen Begrenztheit zuteil. Die „Welt“ bezeichnet die Palette von Beziehungen, die der Mensch mit seiner Wirklichkeit pflegt. So verwirklicht sich auch der Mensch durch seine Anwesenheit in der Welt, d.h. durch das Geflecht von Gegenständen und Ereignissen, das die „Welt“ ausmacht.¹⁵

Die menschliche Geschichte ist also Voraussetzung für die göttliche Offenbarung. Dies bestätigt der belgische Theologe Edward Schillebeeckx in seinem Versuch, die exklusivistische These *extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche gibt es kein Heil), die 1442 auf dem Konzil von Ferrara-Florenz aufgestellt wurde, zu überwinden. Als Kritik an dieser These hat Schillebeeckx, ganz im Einklang mit dem heideggerschen Verständnis von Sein-in-der-Welt, die radikale Formulierung *extra mundum nulla salus* (außerhalb der Welt gibt es kein Heil) aufgestellt, nach der die Offenbarung sakramentale Struktur annimmt, indem ein profanes Ereignis zum Rohstoff für das „Wort Gottes“ wird.¹⁶ Jedem religiösen Sinn, den man einem weltlichen Prozess entnimmt, geht also ein menschlicher Sinn voraus. Bedeutsame menschliche Schöpfungen bilden die Basis für eine Offenbarung, denn jedes

¹⁵ Vgl. Vaz, H.C.L., *Antropologia filosófica*, Band 2, São Paulo: Loyola, 1992, S. 15.

¹⁶ Vgl. Schillebeeckx, E., *História humana: revelação de Deus*, São Paulo: Paulus, 1994.

befreiendes Ereignis ist ja menschlich relevant auch wenn Gott nicht direkt erwähnt wird (*etsi deus non daretur, als wenn es Gott nicht gäbe*). Auf der anderen Seite offenbart sich Gott nach dem belgischen Theologen in den Leiden und Unterdrückungsgeschichten nur als Veto oder als Gericht. Da der religiöse Sinn immer dem menschlichen Sinn folgt und von diesem abhängig ist, können, was die menschliche Befreiung angeht, Gläubige und Ungläubige eine gemeinsame Sprache benutzen und in einen Dialog treten, der sich in Übereinkünften und Kooperation auszudrücken vermag. So kann ein Reden über Gott ohne den nötigen menschlichen und historischen Unterbau zu einem Diskurs führen, der sich auf ein veraltetes Bild Gottes stützt.¹⁷ Wie im Falle Jesus bilden die befreienden, menschlichen Ereignisse die Mittel, durch die die Glaubenden das Antlitz Gottes erkennen können. In diesem Falle wird der religiöse Sinn ohne den menschlichen unglaubhaft. Das von Gott kommende Heil geschieht zunächst in der profanen Wirklichkeit der Geschichte, erst dann als Offenbarung im Bewusstsein der Glaubenden.¹⁸

Zweitens möchte ich hier vertreten, dass die ***Offenbarung innerhalb der Grenzen der Sprache*** geschieht. Dieses Verständnis wendet sich *gegen folgende zwei Ansprüche*: erstens gegen den Versuch, die Offenbarung als metaphysisches Ereignis zu verstehen bzw. von Gott als *demjenigen der ist* zu reden; zweitens gegen die Reduzierung der Offenbarung auf das Wort, die Rede. Denn beide Versuche machen denselben Fehler: sie setzen voraus, dass die Sprache, mit deren Hilfe wir die Welt mit Sinn versehen, die Wirklichkeit darstellt, so wie sie ist. Das heißt, man setzt fälschlicherweise voraus, dass die Offenbarung aus der direkten und unvermeidlichen Manifestation des geoffenbarten Gegenstandes besteht, sie sei der Gegenstand *an sich*.

Was den ersten Anspruch angeht, kann man Folgendes sagen: Setzt man eine Offenbarung voraus, die über ihren metaphysische Horizont hinausgeht dann würde das bedeuten, dass man sie aus menschlicher Sicht versteht, also aus der Sicht des von der Wirklichkeit Gottes Betroffenen, letztendlich aus der Sicht der Rezeption. Das Erleben der Wirklichkeit des Göttlichen ist also eine bewusst persönliche und kontextbezogene Erfahrung. Man kann also nicht über dieses *Für-uns* hinweg ein allgemeines metaphysisches Postulat erheben. Hier wird die Sicht von Joseph Moingt relevant, für den Gott als ein *Sein-für-uns* verstanden wird.¹⁹ In dieser Hinsicht kann Gottes Offenbarung in Jesus als Richtlinie dienen, indem sie Gott weder als den absoluten, unendlichen und notwendigen Gott der Philosophie noch als den Allmächtigen der Religionen versteht. In Jesus stirbt also der Gott der Metaphysik, der ganz Andere der antiken Religionen, der vom menschlichen Drama entfernt und

¹⁷ Vgl. ebd., S. 24.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 25-26, 29-30.

¹⁹ Vgl. Moingt, J., *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*, Band 1, São Paulo: Loyola, 2010.

von der Weltlichkeit unberührt ist. Es handelt sich also um eine Offenbarung, die es ermöglicht, dass Gott in einem einzigartigen Geschehen empfangen, in menschlicher Sprache verstanden und in eine Botschaft verwandelt werden kann.

Moingts Erkenntnis lädt uns ein, Gott nicht mehr als *denjenigen-der-ist* zu verstehen, sondern als *denjenigen-der-kommt*. Um die Offenbarung in ihrer ganzen Komplexität zu verstehen, muss man den Gott, der *für-uns* ist, als denjenigen begreifen, der so ist, wie er uns halt erscheint. Die Vorstellung eines *Gottes-für-uns* erweitert unseren ontologischen Horizont, indem wir dem Sein Gottes seine Beziehung zur Welt, also auch seine Geschichte mit uns einbeziehen. Versteht man Gott als einen, der auf uns zukommt, wird man ihn immer aus der Sicht seiner Beziehungen zur Welt sehen. Nach der Meinung Moingts muss sich das Gottesverstehen in den Gottesglauben ausdehnen, denn das Glaubensobjekt kann nicht von der Subjektivität des Glaubens getrennt werden. Mittels der Sprache gründet also der Glaube auf seinem eigenen Objekt, so skandalös dies auch für die klassische Theologie klingen mag.²⁰ Nach Moingt besteht eine der größten Herausforderungen der heutigen Theologie, das *Für-uns* Gottes mit dem *An-sich* Gottes zu versöhnen:

Die Theologen [...] interessieren sich mehr für die Geheimnisse der Ewigkeit als für die Wirklichkeiten der Geschichte. Aus diesem Grunde endete unsere Vorstellung von Gott im Nebel metaphysischer Spekulationen. Heute heißt die Aufgabe der Theologie – und viele Theologen haben sich dafür engagiert – das An-sich Gottes mit seinem Für-uns, seine Ewigkeit mit seiner Anwesenheit in der Zeit zu versöhnen. Das ist die Bedingung, das Verständnis der Modernität mit der christlichen Offenbarung zu versöhnen, die in diesem neuen Licht verstanden wird. Es ist auch die Bedingung, auf Gott selbst die Autonomie und die Beständigkeit der Welt zu gründen.²¹

Was den *zweiten Anspruch* angeht, kann man in der hermeneutischen Tradition seit Nietzsche bis zu den Bewegungen, die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. dem sogenannten *Linguistic Turn*²² folgten, eine Grundlage finden, die Offenbarung innerhalb der Sprachengrenze zu denken. Nach diesem theoretischen Ausgangspunkt wird die Sprache nicht mehr als treue Wiedergabe der Wirklichkeit-an-sich verstanden. Die ontologische Struktur entspricht nicht mehr der linguistischen Struktur. Das heißt, das, was die Welt ist, zeigt sich nicht deutlich und vollkommen

²⁰ Vgl. Moingt, 2010, S. 15.

²¹ Ebd., S. 437.

²² Der *Linguistic Turn* bezeichnet eine Bewegung, die das Paradigma bekräftigt, nach dem die Sprache nicht mehr als Gegenstand philosophischer Reflexion verstanden wird, sondern als die philosophische Reflexion allen Denkens an sich. Nach diesem Paradigma ist die Sprache eine Wirklichkeit, die alles Mögliche über die „Welt“ zu sagen fähig ist, so dass es keine Welt mehr geben wird, die von der Sprache unabhängig ist. Jede Verstehens- und Ausdrucksmöglichkeit der Welt ist nunmehr eine Geisel ihrer eigenen Grenzen – die Sprache wird also Bestandteil eines jeglichen menschlichen Wissens.

im linguistischen Code. Auf der einen Seite fragt der Mensch andauernd nach dem Sinn der Dinge – und fühlt sich genötigt ihn auszusprechen – aber auf der anderen Seite hat er nur Zugang zu dem, was sich in den Grenzen der Sprache befindet und somit auch in den Grenzen seiner Theologie. Die Produktion von sinngebenden Kenntnissen wie z.B. die Formulierung von Theologien ist ein menschliches Bedürfnis, doch darf man nicht verkennen, dass sie immer der menschlichen Endlichkeit entspricht. Dies nimmt uns den immer lauenden Drang, fertige Konzepte aufbauen zu wollen. Wenn es also in gewissem Sinne auf Grund unserer Eindrücke von der Wirklichkeit Gottes, die in der Welt der Menschen nachhallt, unmöglich ist, *keine* Theologie zu machen, sollte man eine „Theologie der schriftlichen Texte“ erarbeiten, die das *Aussprechen* wagt, doch in den Formulierungen bescheiden bleibt und sich nicht anmaßt, über die Grenzen der Sprache hinaus, Aussagen zu machen.

Wenn man von einer Offenbarung redet, die innerhalb der Grenzen der Sprache erfasst werden kann, denkt man unvermeidlich an eine *zerbrechliche, kenotische*, erkenntnistheoretische Basis. Das würde der Behauptung gleichkommen, dass *die-Welt-an-sich* nicht die Welt der Phänomene, die Sinnenwelt ist, also die Welt, zu der wir Zugang haben.²³ Über Nietzsches Nihilismus meine ich, dass es möglich ist, von der *Sache-an-sich* zu reden, wenn man zugibt, dass die Wirklichkeit größer als die Sprache ist, dass die Sprache also beschränkt ist in ihrer Möglichkeit, alle Dinge, auch unsere Erfahrungen fassen zu können. Die Frage ist dann nicht, ob es ein Absolutes gibt oder nicht, sondern ob wir absolut zum Absoluten Zugang haben. Die Verneinung dieser Frage würde unvermeidlich einen Diskurs einführen, der *Fragilität* voraussetzt. Das Bewusstsein also, dass der Mensch das Bedürfnis hat, etwas *zu sagen*, und dass dieses einhergeht mit der Unmöglichkeit, Gott gänzlich zu verstehen und in einen Diskurs zu fassen, erfordert, dass man eine Offenbarungstheologie entwickelt, die mit dieser menschlichen Verletzlichkeit verschmilzt. Diese Feststellung leitet zur dritten Voraussetzung über.

Drittens, schlage ich vor, von einer ***Offenbarung, die sich innerhalb der Grenzen der menschlichen Verletzlichkeit realisiert***, zu reden. Wie schon gesehen wird die Wirklichkeit an-sich nicht in der Sprache erschöpfend erfasst, findet in ihr nicht ihre Begrenzung; sie ragt immer über ihre eigene Beschreibung hinaus. Daher muss die

²³ In der Nachfolge Schopenhauers verstand Nietzsche die Welt an-sich – das heißt, die Welt jenseits unserer Interpretationen und unserer Subjektivität – als eine Welt, die unabhängig vom Subjekt ist, das sie kennt, also etwas Unterschiedliches als das *Phänomen* oder die schon durch unsere Subjektivität „gefilterte“ Welt. Für Nietzsche ist jegliche erkenntnistheoretische und moralische Ordnung nur im Phänomen anzutreffen, oder nach seinen eigenen Worten: „Alles ist nur menschlich, allzu menschlich“. So lautet die Überschrift eines der Werke Nietzsches. Der Satz befindet sich im Prolog des Buches, §1, wo der Philosoph angeblich die Seufzer der Leser seiner Schriften beschreibt. (vgl. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005).

Theologie die Gefahr der Idolatrie der Begriffe vermeiden und sich selbst als eine Aktivität verstehen, die durch sukzessive Annäherungen zu immer geeigneteren Interpretationen gelangt, die auf einen Sinnüberschuss der Manifestationen hinweisen und somit den Flüchtigkeitscharakter der Offenbarung beweisen.²⁴ Wenn somit auf der einen Seite die Grenzen unserer Theologie mit den Grenzen unserer Sprache gegeben sind, übersteigt auf der anderen Seite die Wirklichkeit unsere Sprache. Das Problem besteht darin, dass die Metaphysik sich daran gewöhnt hat, „starke“ Aussagen über das, was unsere linguistische Welt übersteigt, zu machen. Es ist dringend notwendig, uns anders gegenüber der Offenbarung, die sich nicht im Geoffenbarten erschöpft, zu verhalten. Im Horizont des Sagens befindet sich letztendlich auch das *Nicht-Gesagte*.

Die linguistische Dimension der Offenbarung setzt eine *menschliche Erfahrung* voraus, die nicht nur eine „Theologie der schriftlichen Texte“, sondern auch eine „Theologie der Person“ erfordert. In dem hier intendierten Sinne ist Offenbarung *Sprache und Erfahrung* als unauflösliche Einheit zu verstehen. Das biblische Christentum ist dafür ein Beispiel, da es sich zunächst nicht als eine zu glaubende Botschaft präsentiert, sondern als eine Glaubenserfahrung, die sich in eine Botschaft verwandelt. Es gibt also eine Glaubenserfahrung, über die berichtet wird; dieser Bericht gibt ursprünglich Zeugnis ihrer Unaussprechlichkeit, die dann später in einer Verschiedenheit von Sprachen Ausdruck findet, die das Neue Testament bilden. Hier findet man – die Einzigartigkeit des Ostergeschehens einmal ausgenommen – einen gemeinsamen „Boden“ für jegliches „Experiment“ mit dem Heiligen.

Obwohl die sprachliche Formulierung der menschlichen Erfahrung eine Etappe innerhalb eines Prozesses darstellt, gibt es Sachen, die die Sprache nicht erfassen kann, wie z.B. Erfahrungen von Schmerz und Leiden oder auch religiöse Erfahrungen, über die man unmöglich zufriedenstellend berichten kann. Auch wenn sie noch so präzise ist, wird die Sprache immer etwas von der ursprünglichen Erfahrung entgehen lassen. Das eigene Bewusstsein, dass die Sprache bei der Beschreibung der Wirklichkeit ihre Grenzen hat dürfte zum Bedürfnis führen, zur gleichen Zeit an der Entwicklung einer **Theologie „der lebendigen Texte“** zu arbeiten. Diese Theologie müsste die menschlichen Erfahrungen aufwerten in dem Bewusstsein, dass sie nicht immer von den normativen Maßstäben gestützt werden, die von den herrschenden, theologischen Berichten aufgestellt wurden. Außer den „Normativtexten“ und der Wahrheit, die aus ihnen abgeleitet wird, gibt es also Menschen „in Fleisch und Blut“, die so, wie sie sind, in den theologischen Formulierungen beachtet und, mehr noch, zu ihrer Voraussetzung werden sollten.²⁵

²⁴ Vgl. Geffré, C., *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, Petrópolis: Editora Vozes, 2004, S. 39.

²⁵ Es darf darauf hingewiesen werden, dass so wie das Bewusstsein der Begrenztheit der Sprache uns zu einer „Theologie der Person“ zwingt – die Sprache weist auf das

Indem man die Menschen und ihre Verletzlichkeit als einen theologischen Maßstab versteht, weist man auch darauf hin, welche Art von Beziehung man zu dieser Theologie haben sollte.

Es gibt ein gutes Instrumentarium, die linguistischen-diskursiven Aspekte einer Theologie der Offenbarung zu erfassen. Nun sollte man nach einem geeigneten Instrumentarium Ausschau halten, das uns bei der Entwicklung einer Theologie der Offenbarung in der Dimension der menschlichen Erfahrung hilft. Hierin darf die lateinamerikanische Tradition als eine wichtige historische Verwirklichung dieser als hermeneutisches, theologisches Kriterium angenommenen Verletzlichkeit angesehen werden. Will man die Offenbarung von einer Theologie „der lebenden Texte“ her verstehen, findet man in Lateinamerika eine geeignete Tradition, insofern ihr erkenntnistheoretisches Projekt dem Menschlichen und seinen Bedingtheiten angepasst ist. Die treibende Kraft dieser Hermeneutik ist die *Legitimierung der Schwachen und Unterdrückten* und darüber hinaus die *Entwicklung eines erkenntnistheoretischen Projekts, das in der Entkolonialisierung und Annahme der Verletzlichkeit verschmilzt*.

Die Zerbrechlichkeit, auf der die lateinamerikanische Hermeneutik aufbaut, weist verschiedene Merkmale auf. Sie zeigt sich auf den „Bühnen“, wo sie sich Gehör verschafft. Sie wird nicht mehr in der „reinen“ Identität, an den „vertrauten“ Stellen des biblischen Textes oder in den anerkannten Interpretationen zu finden sein, sondern in der Andersheit und Entfremdung, die nun als hermeneutisches Kriterium angenommen werden. Sie wird sich nicht auf die Festlegung und Heiligung der Heiligen Schriften in ihrem Entstehungskontext beschränken, sondern wird sich in der Mischung von Text und Wirklichkeit und in der Nachfrage der Hörer, besonders in ihrer Unterdrückungsgeschichte finden lassen. Diese Zerbrechlichkeit, die als Motivation zu einer neuen Erkenntnistheorie gilt, erhebt sich auch gegen die Kolonialisierung des biblischen Textes, indem sie die Nebenrollen und ihr Zeugnis, die Widerstandsberichte gegen die Unterdrückung und die unter den Trümmern einer jahrhundertalten Interpretationstradition verschüttete Hoffnungen bevorzugen.

Die Verletzlichkeit ist ein wesentliches Element unserer Menschlichkeit – „Menschsein bedeutet verletzbar sein“. So hat es der norwegische Theologe Sturla Stalsett gesagt.²⁶ Sie zu verneinen ist unmenschlich. Diese unmenschliche Haltung findet

Menschliche ihrer Bedingtheit – so zwingt die Unfassbarkeit der menschlichen Erfahrung uns auch zu einer „offenen“ Theologie – das Menschliche als Hinweis auf die Sprache, die benutzt werden muss.

²⁶ Vgl. Stalsett, S. J., „Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado“, *Revista Venezolana de Gerencia*, 9. Jg., Nr. 25, 2004, S. 145-157. Siehe auch Stalsett, S. J., „El sujeto, los fundamentalismos y la vulnerabilidad“, *Pasos* 104, San José/Costa Rica: Segunda Época/ DEL, 2002, S. 33.

man allerdings in vielen Formulierungen, die auf „Stärke“ bauen, wie z.B. die Formulierungen verschiedener Arten von Fundamentalismus. Verletzlichkeit ist Voraussetzung von *Sensibilität*, *Mitleid* und *Gemeinschaft*, wertvolle Elemente der lateinamerikanischen Hermeneutik. Sind sie nicht in Wirklichkeit für jede Theologie der Offenbarung notwendig, die die menschliche Verletzlichkeit ernstnimmt?

4. Ergebnis

Die uns heute zur Verfügung stehenden Mittel, die Offenbarung zu verstehen erlauben uns nicht, eine Konzeption zu entwerfen, die sich auf ein *sola-solus* stützen könnte. Es soll hier kein etwa von den Schriften oder gar von einer direkten und unmittelbaren Beziehung zum Göttlichen losgelöstes Offenbarungsverständnis verteidigt werden. Unser Anliegen war es, zu zeigen, dass ein Offenbarungsverständnis die menschliche Dimension als wesentlichen Bestandteil der Offenbarung mit einzubeziehen hat. Somit ist es angebrachter ein „auch“ an Stelle des „nur“ zu gebrauchen. Weder die Interpretation der Schrift noch die durch den Geist vermittelte Erfahrung des Göttlichen kommt ohne die „Filter“ aus, die unsere Subjektivität ausmachen. Die Offenbarung kann also unsere „Weltlichkeit“ nicht umgehen, sondern setzt sie im Gegenteil voraus. Diese beiden Elemente – die Heiligen Schriften und die Geisteserfahrung – sind somit unlöslich mit dem Menschlichen und seinen Zufälligkeiten verbunden und von ihnen unvermeidlich beeinflusst.

Das hier vorgelegte Offenbarungsverständnis setzt somit die Einbeziehung der menschlichen Geschichte und ihrer Zufälligkeit und Kontingenz voraus. Dies bedeutet, dass die Schrift von den verschiedenen „hermeneutischen Orten“ her wieder gelebt wird, besonders wo es Unterdrückung gibt und wo die Erfahrungen (auch der Transzendenz) Zweifel, Suchen, Not, Scheitern oder gar Negation hervorrufen.

Literaturverzeichnis

Delumeau, J., Nascimento e afirmação da reforma, São Paulo: Pioneira, 1989.

Dreher, M. N., A crise e a renovação da igreja no período da Reforma, São Leopoldo: Sinodal, 1996.

Gefré, C., *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

McGrath, A., *A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje*, Brasília: Palavra, 2012.

Mendonça, A. G., “A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil”, in: AUGUSTO, A. M. (Hg.), *Ainda o sagrado selvagem. Festschrift Antônio Gouvêa Mendonça*, São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2010.

_____, “A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil”, in: MENDONÇA, A. G. u.a., *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*, São Paulo: Paulinas, 1984.

_____, “De novo o sagrado selvagem: variações”, *Estudos de religião*, Jahrgang XXI, Nr. 32, S. 22-33, Jan/Juni 2007.

Moingt, J., *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*, 1. Band, São Paulo: Edições Loyola, 2010.

Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Otto, R., *Lo santo: lo racional e lo irracional em la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Schillebeeckx, E., *História humana: revelação de Deus*, São Paulo: Paulus, 1994.

Stalsett, S. J., “El sujeto, los fundamentalismos y la vulnerabilidad”, *Pasos* 104, San José-Costa Rica: Segunda Época/ DEI, 2002.

Stalsett, S. J., “Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado”, *Revista Venezolana de Gerencia*, 9. Jahrgang, Nr. 25, 2004, S. 145-157.

Vaz, H.C.L., *Antropologia filosófica*, 2.Band, São Paulo: Loyola, 1992.

Wachholz, W., *História e teologia da Reforma: introdução*, São Leopoldo: Sinodal, 2010.

Das rotfarbene Kreuz

Eine der charismatischen Bewegung ähnliche Kraft in den protestantischen Kirchen in Festland China – eine Betrachtung

Ruomin Liu

Dieser Artikel befasst sich mit der Kraft in den protestantischen Kirchen in *Festland China*, die der charismatischen Bewegung sehr nahe ist. Kirchen in Taiwan, Hong Kong, Macao und die chinesischen Kirchen in Übersee spielen dabei keine Rolle.

Aufgrund der historischen und politischen Entwicklung seit 1949 sind die Kirchen in *Festland China* und die Kirchen außerhalb Chinas getrennt. Fast alle Kirchen in Taiwan, Hong Kong, Macao und die chinesischen Kirchen in Übersee bestehen weiterhin in konfessionellen Gruppen und folgen konfessionellen Traditionen. Dieses ist auf den Einfluss der Mission des 19. Jahrhunderts zurückzuführen. Aus politischen Gründen waren die Kirchen in *Festland China* von 1949 bis 1981 völlig von den konfessionellen Kirchen und den Missionswerken isoliert. Besonders seit 1958 sind die Kirchen in China unter dem Eindruck sich verschärfenden politischen Drucks dem Stichwort „united worship“ (vereinigter Gottesdienst) gefolgt und einen eigenen post-denominationellen Weg gegangen.¹ Die Beziehungen zu den ehemaligen Partnern in der Mission waren zerbrochen. Die Kirche aber blieb bestehen und die Zahl der Mitglieder stieg, obwohl es keine öffentlichen Gottesdienste und religiöse Aktivitäten während der Zeit der Kulturrevolution (von 1966-1976) gab. Die Zahl der Gläubigen in den protestantischen Kirchen war am Ende der Kulturrevolution zehnmal größer als davor, sie stieg von 400.000 auf 4 Millionen. Nach der großen Kulturrevolution erlebten die Kirchen in China einen weiteren großen Entwicklungsschub. Die meisten Kirchenmitglieder gingen zu den Gottesdiensten, fanden sich bei Versammlungen ein und nahmen an spontanen

¹ “The period of denominational Protestant churches in China was, after all, relatively short, being only about one hundred years. Protestant missionaries entered China in the beginning of the 19th century, proper church growth and the formation of Christian congregations in China started around 1860; in 1950s the Three-Self-led church abolished the right for denominations to exist. Another story involves those Christians who never recognized the leadership of the TSPM. Today they are called "home church" or "house church" Christians. A closer study of that movement is out of the scope this paper.” – R. Miikka, Y. Chen, R. Liu, Is “Postdenominational” Christianity Possible?: Ecclesiology in the Protestant Church of China, *The Ecumenical Review*, Vol. 67.1, March 2015, S. 77-95.

Gebetstreffen teil. Sie waren auf der Suche nach einem tragenden Glauben, weil sie angesichts der rasanten Entwicklung der Gesellschaft verlässliche Werte vermissten. Seit 1980 investieren die Kirchen in China viel Kraft und Ressourcen in den Wiederaufbau der Kirchengebäude und anderer Dinge, dabei geriet die theologische Reflexion zu verschiedensten Themen, zum Beispiel zur Ekklesiologie aus dem Blick und ist bis heute noch nicht richtig wieder aufgenommen worden.²

Die modern charismatische Bewegung wurde in den letzten Jahrzehnten nicht offiziell von den registrierten Kirchen in *Festland China* akzeptiert. Deshalb ist es schwierig Veröffentlichungen zu diesem Thema zu finden. Die Gruppe derer, die von der dritten oder vierten Welle der charismatischen Bewegung beeinflusst sind, ist beschränkt auf Christen, die direkte Beziehungen zu Christen in Übersee haben.³

Dieser Betrag basiert auf den Beobachtungen und persönliche Erfahrungen des Autors in China während der letzten zwanzig Jahre. Diese Überlegungen erheben nicht den Anspruch einer systematischen Erfassung, schon allein deshalb nicht, weil Kirchen in China eine ungeheure Vielfalt darstellen und sich in unterschiedlichen Regionen und auf dem Hintergrund unterschiedlicher Kulturen im Land in einer großen Diversität entwickelt haben. Zudem gibt es sehr große Unterschiede zwischen den Kirchen auf dem Land und den Kirchen in den Städten. Es gibt beispielsweise in ländlichen Regionen Kirchen indigenen Ursprungs wie die „True Jesus Church“ (Gründung 1917) oder „The Little Flock“ (Gründung 1926), die eine ganz eigene Identität haben. Sie stehen der traditionellen charismatischen Bewegung nahe. Es ist unmöglich, diese ganze Vielfalt in einem Artikel darzustellen. Und dennoch gibt es wichtige Aspekte, die das spirituelle Leben der Christen in *Festland China* bestimmt, die man als Parallelphänomene zur Charismatisierung identifizieren kann.

1. Betonung von Jesu heiligem Blut

Wenn man in manche Gegenden Chinas reist, wo es viele Kirchengebäude gibt, kann man etwas Besonderes beobachten: Diese Kirchen sind alle mit rotfarbenen Kreuzen versehen. Kreuze, die nicht einfach nur anzeigen: „Hier steht eine Kirche!“, sondern die auf den Glauben der chinesischen Christen an das Leiden und die Auferstehung

² Fiddes, Paul (1984), Martin, David; Mullen, Peter (Hg.), *The theology of the charismatic movement*, Oxford: Blackwell, S. 19-40.

Menzies, William W., Menzies, Robert P., *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience*, Zondervan, 2000.

³ Zongqing Chen, *On the History of Charismatism in the Chinese Church*, <http://cclw.net/soul/leydzht/leydzht.htm> (1. August 2016).

Jesu Christi hinweisen. Es hat mit diesem theologischen Topos zu tun, mit der Kraft und Macht des heiligen Blutes Jesu und seiner Auferstehung.

Chinesische Christen lieben es, von dem *heiligen Blutes Jesu* zu sprechen (Yesu de bao xue). Auf jedem Kirchendach befindet sich ein rotes Kreuz oder sogar mehrere davon. Auch in den Kirchen findet man Kreuze, die meisten in roter Farbe. In dieser Betonung des Leidens und des Kreuzes Jesu Christi findet der besondere Glaube der chinesischen Christen seinen Ausdruck. Dieser hat zwei Dimensionen:

Auf der einen Seite glauben chinesische protestantische Christen in besonderer Weise an die Vergebung und Wiedergutmachung der Sünden der Welt durch das Kreuz Jesu Christi. Das Leiden des Gottessohnes und sein Opfer wiegen die Folgen des menschlichen Sündenfalls auf. Oder eben: Das heilige Blut Jesu wäscht die menschliche Schuld ab und vereinigt die Menschen mit Gott, dem Schöpfer.

Auf der anderen Seite bestimmt die Betonung des Kreuzes das alltägliche Leben der Gläubigen: Der Glaube an die Vergebung der Sünden durch das Kreuz Jesu ist der Hautgrund für eine persönliche Bekehrung zum Christentum. Das Kreuz ist der Hauptinhalt des Lebens als Christ – Jesus ruft die, die ihm nachfolgen wollen, auf, ihr eigenes Kreuz zu tragen. Als Christ in dieser Welt zu leben, ist nicht einfach, das wissen chinesische Christen aus eigener Erfahrung.

2. Betonung von Erneuerung des Lebens und von Zeugnisgabe

Die Mitglieder der Kirchen in China glauben an die Kraft des Heiligen Geistes. Der Kern der Kraft des Heiligen Geistes bezieht sich auf das persönliche Leben, weil der Heilige Geist wahren Glauben schenkt, das heißt er bewirkt die Wiedergeburt und das neue Leben.

Nicht nur die meisten bekannten chinesischen Pastoren, sondern auch die Theologinnen und Theologen in China bezeugen durch ihr persönliches Bekenntnis und ihren Lebenswandel, dass sie die Entscheidung zum Dienst aufgrund dessen getroffen haben, dass Gott selber sie durch eine erneuernde, evangelische Botschaft dazu berufen hat.⁴ Bis heute ist einer der wichtigsten Bestandteile einer Bewerbung im theologischen Seminar oder an einer theologischen Fortbildungseinrichtung⁵ die Angabe zu „dem persönlichen Erlebnis der Wiedergeburt und der Berufung“. Zudem müssen die Bewerber und Bewerberinnen eine Empfehlung ihrer Heimatgemeinde

⁴ Cf. Ka-lun Leung, *Evangelists and Revivalists of Modern China*, Hong Kong, Alliance Bible Seminary, 1999.

⁵ Die theologischen Seminare und Ausbildungsstätten, die hier erwähnt werden, werden von den christlichen Kirchen getragen. Daneben gibt es immer mehr theologische Forschungseinrichtungen an den Universitäten, die meisten davon in den Abteilungen für westliche Philosophie. Hier werden Wissenschaftler für die Verwaltung, die gesellschaftliche Sicherheit und Internetexpertise ausgebildet.

oder -pastoren beibringen, bevor sie zur Aufnahmeprüfung zugelassen werden. Das heißt es müssen ein klares Bekenntnis der persönlichen Glaubenserfahrung und eine Berufung für die Aufgabe in der Gemeinde durch Gott glaubhaft gemacht werden.

Während ihrer Zeit an einem theologischen Seminar, einem Ausbildungszentrum oder in einer Bibelschule konzentrieren die Studierenden sich auf das Studium der Bibel und der Theologie, daneben führen sie ein reiches spirituelles Leben in der Campusgemeinde mit Morgenandachten, Abendgebeten, Bibelstunden, Gebetstreffen und Lobpreissingen.

Nicht nur für Theologiestudierende spielen spirituelle Übungen eine zentrale Rolle im Alltagsleben, auch die Mitglieder der Ortsgemeinden sehen in spirituellen Erfahrungen den Kern ihrer christlichen Identität. Bevor die neuen Mitglieder einer Gemeinde getauft werden, müssen sie sich einer strengen Prüfung über ihren Glauben unterziehen. Sie müssen klar von der Erfahrung ihrer Wiedergeburt berichten können und wie sich ihr Leben erneuert hat. Darüber hinaus müssen sie Fragen zur Bibel, zum Glauben und zu christlichen Moralvorstellungen beantworten können.

Zur Taufzeremonie gehört ein langer Teil, in dem die neuen Mitglieder Zeugnis ablegen und über ihre Glaubenserfahrungen berichten. Normalerweise wird die Taufe als Glaubenstaufe mit einer vollständigen Immersion gefeiert.

3. Betonung der Kraft des Wortes Gottes und die Treue zur Schrift

Ein weiteres Merkmal des protestantischen spirituellen Lebens chinesischer Christen sind die langandauernden Predigten in den Gottesdiensten. Eine Predigt dauert in der Regel mindestens 45 Minuten, oft bis zu einer Stunde oder sogar länger. Eine Predigt in einer Landgemeinde dauert normalerweise sogar 90 Minuten.

Die Gründe dafür müssen in dem großen Bedarf der Leute gesehen werden, im christlichen Glauben unterwiesen zu werden. Sie brauchen Erziehung und Wissen in christlichen Dingen. Das Erziehungssystem in China bietet nur atheistische Lehrinhalte, und beinhaltet überhaupt keine Vermittlung von Wissen über traditionelle Religionen. Deshalb muss die Kirche den Auftrag der Unterweisung ganz allein wahrnehmen.

Die Stärke des chinesischen Protestantismus liegt darin, dass er die Treue zur Schrift und die Liebe zu Gottes Wort vermittelt. Es war immer und ist noch heute wesentlicher Bestandteil der chinesischen Spiritualität, dass man Gottes Offenbarung und die Lehren der Bibel als absolute Norm für ein christliches Leben ansieht. Die Treue zum Prinzip *sola scriptura* der Reformation ist eine extrem

wichtige Dimension des Christentums in einer Welt, in der eine steigende Zahl von christlichen Kirchen, Pastoren und Kirchenmitgliedern sich von der normativen Rolle der Schrift verabschiedet.

Die Betonung der Schrift ist auch ein Element des charismatischen Christentums: Nicht die Identität als Protestant oder die Beziehung zu einer theologischen Schule oder Denktradition ist hier der Dreh- und Angelpunkt der theologischen Arbeit, sondern die Schrift selber. Sie legt den Grund für die Theologie.

4. Betonung des Gebets

Der letzte sogenannte „Missionar“, der von der Baseler Mission (heute: Mission 21) nach China entsandt wurde, Tobias Brandner hat in einem Interview folgendes festgehalten: „Mein Verständnis vom Glauben hat sich völlig verändert seit ich in China gearbeitet habe. Ich verlasse mich nicht mehr nur auf meinen Verstand – auch wenn der Verstand ein gutes Werkzeug ist zum Beispiel um eine Sprache zu erlernen. Ich habe viele Menschen – vor allem im ländlichen Raum – persönlich kennengelernt, die davon berichten konnten, dass sie geheilt wurden, weil sie beteten.“⁶

Miikka Ruokanen, Professor für Dogmatik an der Universität von Helsinki / Finnland, hält fest: Das Phänomen, das mich am meisten beeindruckt hat, als ich anfang, chinesische Gottesdienste zu besuchen, waren die intensiven, langen, frei formulierten Gebete. Darin erfahren die Teilnehmenden den heiligen Moment der unmittelbaren Gegenwart Gottes und erleben eine ganz persönliche Beziehung zum dreieinigen Gott.“

Das freie Gebet gehört unbedingt dazu, wenn sich chinesische Christen treffen: Zu Beginn von Zusammenkünften, vor dem Essen, vor dem Unterricht, ja sogar bei Unterhaltungsveranstaltungen und Sportfesten usw. Was auch immer chinesische Christen machen, zuerst beten sie.

Und dabei beten chinesische gläubige Christen nicht nur, sie glauben auch daran, dass Gott ihr Gebet hört und darauf reagiert. Es gibt viele Zeugnisse davon, dass Fürbitten für Kranke und für Menschen mit großen Sorgen und Nöten erhört wurden. Chinesische Christen leben im Gebet wie in einer Atmosphäre des Gebets und des Dankes. Sie glauben an die Macht des Gebets und deshalb nehmen sie das Gebet sehr ernst.

⁶ <http://chuansong.me/n/449500444358> (21. Juli 2016).

Viele Gläubige haben auch die Angewohnheit zu fasten, um ihr Gebetsleben zu intensivieren. Dabei liegt die Betonung auf der Heiligung der eigenen Person im Gebet: wenn du willst, dass Gott deine Gebete erhört, dann musst du ihm von ganzem Herzen in deinem Leben folgen. Dieses alles zeigt, wie lebendig und aktiv das gebetsleben ist und dass es ein wichtiges charismatisches Element im chinesischen Protestantismus ist. Es ist zugleich ein typisches Merkmal chinesischer Spiritualität.

Das reiche Gebetsleben der chinesischen Christen ist sehr eng mit der charismatischen Bewegung verbunden. Neuere christliche Musik, sowohl chinesische als auch internationale Songs, sind bei jungen chinesischen Christen sehr beliebt und werden in immer mehr Kirchen akzeptiert, besonders auch bei Gebetstreffen. Damit ist ein weiterer Punkt benannt, der an die Stelle der charismatischen Bewegung in China tritt.

5. Verantwortung und Dienst der Laien

Neben der Predigt sind die persönlichen Bekenntnisse und Zeugnisse der Gläubigen ein wichtiger und wirksamer Beitrag, mit dem Gottes Wort den Chinesen heute vermittelt wird. In einer Situation, in der die öffentlichen Aktivitäten der Kirchen auf den Bereich ihrer Gebäude beschränkt sind, ist die persönliche Begegnung von Mensch zu Mensch ungemein wichtig. Die chinesischen Christen sehen es als ihre Pflicht an, Gottes Wort zu verbreiten und ihren Familienmitgliedern, Freunden und Kollegen usw. von ihren Glaubenserfahrungen zu erzählen. Das enorme Wachstum der Kirchen ist auf diese Art der Evangelisation zurückzuführen.

Die protestantische Kirche in China ist eine Kirche der Laien. In ihr übernehmen Laien Führungsverantwortung. Es gibt in China ungefähr einen Pastor für 10.000 Gläubige. Die meisten Pastoren arbeiten in der Stadt. Auf dem Land gibt es in manchen Gegenden mehrere zehntausend Christen, aber keinen einzigen ordinierten Pastor oder Ältesten. Sogar die Zahl der Ältesten, die fast dieselben Aufgaben und Rechte haben wie Pastoren, ist sehr beschränkt. Deshalb liegt in vielen Regionen die Verantwortung für den Gottesdienst, das Gebet, die Seelsorge, die Kirchenleitung usw. ganz in den Händen von Laienpredigern und Laiengläubigen. Manche von ihnen haben an theologischen Fortbildungen teilgenommen.

Die protestantische Kirche in China praktiziert wirklich das Prinzip des Priestertums aller getauften Gläubigen, das die Reformation betont hat. Diesen Aspekt kann man wiederum als ein charismatisches Element im chinesischen Christentum verstehen. Es gibt wahrscheinlich auf der Welt keine andere Kirche, die so sehr auf den Schultern der Laien liegt. Diese chinesische Erfahrung lehrt auch, dass von Laien

geleitete Kirchen wachsende, dynamische und authentische christliche Kirchen sein können.

6. Schlussbetrachtung

Wenn man nach den Zahlen geht, ist die protestantische Kirche in China heute schon die größte einheitliche kirchliche Gruppierung weltweit.⁷ Es wurde auch schon gemutmaßt, dass das chinesische Christentum in der Zukunft entscheidenden Einfluss auf die weltweite Entwicklung des Christentums haben könnte. Es ist geprägt von einer vitalen Spiritualität, es betont die Bedeutung des heiligen Blutes Jesu, es legt Wert auf die persönliche Bekehrung und das persönliche Zeugnis, im Zentrum steht das Wort Gottes und die Treue zur Schrift, das Gebet spielt eine große Rolle. Laien sind entscheidend an der Gestaltung von Kirche beteiligt. All dies sind auch Elemente der charismatischen Bewegung.

Auch wenn die moderne charismatische Bewegung in den letzten Jahrzehnten von den eingetragenen Kirchen in *Festland China* nicht offiziell akzeptiert wurde und nur sehr wenig Bedeutung erlangte in einigen christlichen Gruppen, die Beziehungen nach Übersee haben, steht es außer Frage, dass die charismatische Bewegung immer mehr und stärker Einfluss auf die Kirchen in China gewinnen wird. Es wird eine große Herausforderung für die protestantische Kirche in China sein und es wird mit großen Veränderungen einhergehen, wenn die charismatische Bewegung offiziell anerkannt wird und sich im Land ausbreitet. Denn schon heute liegt die Kraft des Christentums in vielem, was der charismatischen Bewegung ähnlich ist.

Theologen sollten in der Entwicklung der charismatischen Bewegung in China eine Chance aber auch eine Herausforderung sehen. Die theologische Reflexion wird wohl einsehen, dass die charismatische Bewegung eine neue Botschaft in die Kirche bringt und auch das theologische Denken an einigen Stellen verändern wird, so zum Beispiel in Bezug auf die Struktur der Kirche, die Modelle von Spiritualität, die Liturgie und den Gottesdienst usw.

⁷ Nach den offiziellen Angaben des Leiters des nationalen TSPM gibt es derzeit ungefähr 23.000.000 Protestanten in China. China Daily hält in einem Artikel vom 27. Juli 2007 allerdings fest, dass es schon ca. 40 Millionen Protestanten in China gibt. Ein Wissenschaftler vom wissenschaftlichen, nationalen Forschungszentrum in China, Jiangrong Yu, gibt für 2008 an, es seien 60-70 Millionen Protestanten in China.

“I call it done in Jesus' name”

Die pneumatische Bibelhermeneutik der Pfingstbewegung am Beispiel des charismatischen Christentums afrikanischer Herkunft

Werner Kahl

*Einige Leute behaupten,
die Bibel zu kennen,
aber die Bibel kennt sie nicht.*

Ghanaischer Prediger, Kassel 2003

In diesem Beitrag werde ich nach einer Skizzierung der Entstehung und Entwicklung der Pfingstbewegung Tendenzen von Bedeutungen, die im westafrikanischen charismatisch durchwirkten Christentum dem Begriff Geist Gottes zugeschrieben werden, darstellen, und zwar im Zusammenhang mit der dort verbreiteten Interpretation des Neuen Testaments.¹ Diese Fokussierung auf Westafrika scheint mir aus zwei Gründen sinnvoll zu sein:

a. Bei der allgemeinen Verlagerung des Schwergewichts des Christentums vom Norden in den globalen Süden ist es dort stärker als in anderen Regionen der Welt zu einem enormen Zuwachs von Christen gekommen; übrigens aufgrund eigener „unkontrollierbarer“ Initiativen „von unten“, die gleichzeitig mit der mehr oder weniger durchgängigen Charismatisierung des gesamten dortigen christlichen Spektrums einhergegangen sind.

b. Aufgrund globaler Migrationsprozesse ist jene Version des Christlichen in Europa und auch in Deutschland angekommen, d.h. in Form von sog. Charismatischen Migrationsgemeinden.² Für Deutschland ist mittlerweile mit einer Zahl von etwa

¹ Dieser Beitrag stellt eine 2016 aktualisierte Version eines Artikels dar, der 2010 in ZNT erschienen ist.

² Vgl. dazu exemplarisch die Darstellung von C. Währisch-Oblau, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Leaders From the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel* (Global Pentecostal and Charismatic Studies), Leiden 2009.

eintausend Gemeinden allein westafrikanischer Herkunft zu rechnen, die beinahe sämtlich in den vergangenen zwei Jahrzehnten entstanden sind. Nicht nur in – ferner – weltweiter Perspektive, auch in der Nähe sind die Christen, die in den Migrationsgemeinden ihre Gottesdienste feiern und die Bibel lesen, zu einem nicht mehr zu vernachlässigendem Faktor geworden. So dürften allein in Hamburg (im Jahr 2016) mit seinen hier etwa einhundert gezählten afrikanischen Migrationsgemeinden sonntäglich etwa genauso viele afrikanische Christen wie deutsche lutherische die Gottesdienste besuchen. Und wenn Menschen öffentlich Bibel lesen, etwa auf dem Weg zur Arbeit in der S-Bahn, dann handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um Westafrikaner bzw. Westafrikanerinnen. Im *Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP)* machen afrikanische Migrationsgemeinden mittlerweile etwa 30 Prozent der Mitgliedskirchen aus.

Die Bedeutung, die dem Heiligen Geist zuerkannt wird, ist unter charismatischen Christen afrikanischer Herkunft – sei es in Westafrika oder innerhalb der *ersten Migrationsgeneration* in Europa – weithin identisch und es lassen sich eindeutige Tendenzen aufzeigen. Zweierlei sollte allerdings beachtet werden: a. Es handelt es sich hier um eine *Momentaufnahme* einer sich dynamisch entwickelnden Bewegung. In der Migrationssituation etwa deuten sich bereits erhebliche Verschiebungen im derzeit sich vorbereitenden Übergang von der ersten zur zweiten, d.h. in Europa aufwachsenden Generation an. Das betrifft insbesondere die in Westafrika weit verbreitete Angst vor den Attacken lebensschädigender Geistwesen und die damit verbundene Bedeutung, die dem Wirken des Heiligen Geistes zuerkannt wird. Die Intensität dieser Angst nimmt in der zweiten Migrationsgeneration deutlich ab. b. Die hier vorgelegte Darstellung der westafrikanischen Pfingstbewegung unter dem Aspekt des Heiligen Geistes ist *nicht repräsentativ* für die weltweite Pfingstchristenheit, welche äußerst inhomogen ist und sich in jeweils disparaten Lebenskontexten in Lateinamerika, in Nordamerika, in Asien und in Europa in unterschiedlicher Weise inkulturiert hat. Das Kennzeichen der Pfingstbewegung in Westafrika besteht *im Allgemeinen* in der besonders starken Akzentuierung der Dämonen abwehrenden göttlichen Wunderkraft, die durch den Heiligen Geist zugänglich geworden ist. Bei dieser Feststellung handelt es sich auch für Westafrika um eine Verkürzung, denn selbstverständlich ist die Pfingstbewegung dort innerhalb des gesamten christlichen Spektrums ausdifferenziert und hier und da lassen sich interessante Schwergewichtsverschiebungen beobachten.³

Ich versuche in diesem Beitrag, dem Pfingstchristentum in der hier vorgenommenen Fokussierung auf Westafrika als deutscher Nicht-Pfingstler gerecht zu werden, indem ich es möglichst wertneutral und der Binnenperspektive angemessen

³ Vgl. W. Kahl, Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese 2), Frankfurt a.M. 2007, S. 320-327.

darzustellen trachte, und ich werde mich an dieser Stelle der Kritik oder Bewertung enthalten.⁴

2. Eine kurze Einführung in die Pfingstbewegung

Im Jahr 2006 wurde in Atlanta, GA das einhundert jährige Jubiläum des Beginns der weltweiten Pfingstbewegung begangen. 2009 folgten in Valparaiso in Chile Feierlichkeiten, in denen auf die Anfänge der Pfingstbewegung vor einhundert Jahren in Lateinamerika zurückgeblickt werden konnte. In der Forschung ist es zwar umstritten, wie bzw. ob überhaupt ein definitiver Ausgangspunkt der Pfingstbewegung in der Moderne festgelegt werden könne, ohne Mythen und damit bestimmte Interessen zu bedienen.⁵

Eindeutig sind aber folgende Tatsachen:⁶ Bei dem hier zur Diskussion stehenden Phänomen handelt es sich um eine sich rasant ausbreitende *Bewegung*, die als katalysatorisch wirkender *Kristallisationspunkt* bestimmte spirituelle Erlebnisse in einer kleinen, zunächst afro-amerikanischen Gemeinde um den schwarzen Prediger William J. Seymour in Los Angeles (Azusa-Street Mission) voraussetzt. Seymour hatte, wie viele durch die Heiligungsbewegung geprägte Christen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, in Orientierung vor allem an der Apostelgeschichte eine so genannte endzeitliche Ausgießung der Heiligen Geistes ersehnt. Eben dieses wurde in seiner Gemeinde im Jahr 1906 erlebt bzw. bezeugt. Insbesondere die vermeintliche Fähigkeit, sich nach Apg 2 unvermittelt in Fremdsprachen artikulieren zu können, galt als Evidenz der Durchwirktheit mit dem Heiligen Geist. Diese Erlebnisse wurden in den Medien ausführlich beschrieben, mit dem Resultat, dass sich innerhalb weniger Wochen viele, auch internationale Besucher in jener Gemeinde einfanden, von denen wiederum nicht wenige ähnliche Geisterfahrungen

⁴ Zur Kritik, vgl. Kahl, Lebensretter, S. 336-342; ders., Prosperity preaching in exegetical perspective: A critical assessment of a contemporary ideology among charismatic Christians in, and from, West-Africa, in: Ghana Bulletin of Religion 2007/2, S. 135-162; ders., „Jesus became poor so that we might become rich,“ A critical review of the use of biblical reference texts among prosperity preachers in Ghana, in: A. Heuser (Hg.), Pastures of Plenty: Tracing religio-scapes of prosperity gospel in Africa and beyond (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 161), Frankfurt 2015, S. 101-115.

⁵ Vgl. die jüngste Veröffentlichung zum Thema von M. Bergunder, Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, in: Evangelische Theologie 4/69 (2009), S. 245-269.

⁶ Zur Geschichte der Pfingstbewegung und zu ihren wesentlichen theologischen Entscheidungen, vgl. J.-J., Suurmond, Word & Spirit at Play. Towards a Charismatic Theology, Grand Rapids/Michigan 1994; P. Schmidgall, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung 1907-2007, Nordhausen 2007. Vgl. auch das wichtige Lexikon zur Pfingstbewegung: S.M. Burgess und E.M. van der Maas (Hg.), The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids/Michigan ²2002 sowie die Anthologie von J. Haustein und G. Maltese (Hgg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie (Göttingen 2014).

machten, sie als grundlegendes persönliches Transformationserlebnis deuteten und unter diesem Eindruck in ihre jeweilige Heimat zurückkehrten, so dass die Pfingstbewegung noch in jenem Jahr in Europa, d.h. zunächst in Norwegen, Fuß fasste, bevor sie von dort bereits 1907 über Hamburg kommend eine Gemeindeversammlung in Kassel erfasste, was damals für einigen Aufruhr im freikirchlichen Bereich und an den Rändern der Landeskirchen sorgte.⁷ Aufgrund einer starken *missionarischen Deutung* jener insbesondere zur *Xenolalie* befähigenden Geisterfahrungen, die sich wiederum der Lektüre von Apg 2 verdankte, verbreitete sich diese Version des Christlichen in wenigen Jahren über den gesamten Globus, mit dem Resultat, dass in der Gegenwart – also nach einem Jahrhundert – mindestens ein Viertel der Weltchristenheit zum Pfingstchristentum bzw. zur charismatischen Bewegung gezählt wird, und zwar mit weiter anwachsender Tendenz insbesondere im globalen Süden.⁸ Auch die anfängliche Desillusionierung angesichts der Tatsache, dass zu evangelisierende Menschen in fernen Ländern die durch den Geist eingegebenen Fremdsprachen, die die Missionare zu sprechen glaubten, nicht zu verstehen vermochten, tat der Ausbreitung der Pfingstbewegung keinen Abbruch: Die pneumatische Stimmenbegabung konnte – unter Verweis auf andere Passagen der Apostelgeschichte sowie auf 1Kor 12 und 14 – als *Glossolalie*, etwa als ein Reden in Engelszungen und damit als Erweis der Gegenwart des Geistes Gottes gedeutet werden. Neben die Glossolalie konnten weitere pneumatisch gewirkte Phänomene treten, die ebenfalls die Involvierung des göttlichen Geistes anzuzeigen vermochten. Diese Phänomene können im Allgemeinen als das Unterscheidungsmerkmal des Pfingstchristentums im Vergleich zu anderen Versionen des Christlichen gelten, so dass die folgende Definition von Pfingstbewegung, wie sie der ghanaische Religionswissenschaftler Kwabena Asamoah-Gyadu vorgelegt hat, auch diesem Beitrag zugrunde liegen soll:

„Der Begriff Pfingstbewegung bezieht sich auf jene christlichen Gruppierungen, welche die Rettung in Christus als durch den Heiligen Geist bewirkte transformative Erfahrung betonen. In diesen Gruppierungen werden pneumatische Phänomene – u.a. ‚Zungenrede‘, Prophezeiungen, Visionen, ‚Heilung und spirituelle Befreiung‘ und überhaupt Wunder, welche in historischer Kontinuität mit den Erfahrungen des Frühchristentums, wie sie sich besonders in der Apostelgeschichte finden, gesehen werden – ersehnt, akzeptiert und geschätzt. Mitglieder werden bewusst dazu

⁷ Davon gibt Ausdruck die sog. *Berliner Erklärung* der Gemeinschaftsbewegung aus dem Jahr 1909.

⁸ Vgl. D.B. Barrett, G.T. Kurian und T.M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, New York 2001.

ermutigt, sich für diese Phänomene zu öffnen, zumal letztere die Gegenwart Gottes und seines Geistes anzeigten.“⁹

In ihrer über einhundert jährigen Geschichte haben sich in der Pfingstbewegung bemerkenswerte Wandlungen vollzogen. Die von der Azusa-Street Mission ausgehenden Impulse führten zu Gemeindegründungen, die sich zu Großkirchen zusammenschlossen, wie die heute zu den *klassischen Pfingstkirchen* in den USA gezählt werdende *Church of God in Christ* oder die *Assemblies of God Church*. Erstere ist mit über 5 Millionen vor allem afro-amerikanischen Mitgliedern die größte Pfingstkirche der USA, gefolgt von der *Assemblies of God Church*, die sich 1914 aufgrund rassistischer Erwägungen von der *Church of God in Christ* abspaltete, sich als größte weiße Pfingstkirche der USA etablierte und die heute zusammen mit *Assemblies of God Churches* in der ganzen Welt die meisten Pfingstler weltweit repräsentiert. Ab den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts machten sich in der römisch-katholischen und in protestantischen Großkirchen zunächst in den USA *charismatische Erneuerungsbewegungen* bemerkbar. Ab den siebziger Jahren sind als dritter Strang des Pfingstchristentums weltweit unzählige unabhängige *neupfingstliche Gemeindegründungen* um charismatische Leiter (im doppelten Wortsinn) herum entstanden, von denen einige zu international agierenden Mega-Churches angewachsen sind.

All diese kirchlichen Erscheinungen, die in der wissenschaftlichen Forschung zur Pfingstbewegung z.T. noch weiter ausdifferenziert werden, können unter den Begriff *pfingstlich-charismatische Bewegung* gefasst werden; eine Bewegung, mit der sich weltweit über 500 Millionen Menschen identifizieren. Als gemeinsamer Nenner dieser hier zusammen gefassten verschiedenen Formen von Kirche aus ganz unterschiedlichen Regionen der Welt in Geschichte und Gegenwart lässt sich benennen „die *Erfahrung* des Wirkens des heiligen Geistes und (...) die *Praxis* der Geistesgaben“¹⁰, und zwar in Orientierung an entsprechenden neutestamentlichen Zeugnissen. Insofern spielen in diesem so fluiden wie dynamisch sich entwickelnden weltweiten *Beziehungsgeflecht* weniger theologische Reflexion und Lehrinhalte als vielmehr Spiritualität und Erfahrung die tragende, Menschen untereinander und sie vorgeblich mit den Frühchristen verbindende Rolle.

In der Pfingstbewegung ist es gelungen, auf dieser Grundlage an Erfahrungen und Bedürfnisse von Menschen in äußerst disparaten Lebenskontexten anzuknüpfen. Schon zu Beginn dieser Bewegung dürfte es religionssoziologisch keinen Zufall darstellen, dass es ausgerechnet in der Generation von *Afroamerikanern*, deren

⁹ J.K. Asamoah-Gyadu, *African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, Leiden 2005, S. 12 (Übersetzung: W.K.).

¹⁰ M. Fischer, *Die Geschichte der Pfingstbewegung – ihre Theologie und die Migrationsgemeinden* (unveröffentlichter Artikel), S. 8.

Eltern noch Sklaven waren (bis 1865), zu ersten kollektiven Geisterfahrungen gekommen ist (William J. Seymour lebte von 1870-1922). Hier wirkte offensichtlich die versteckt weiter gepflegte Tradition afrikanischer Spiritualität nach, die aufgrund einer Re-Lektüre der Bibel mit frühchristlich bezeugten pneumatischen Erfahrungen, die in den protestantischen Großkirchen wenig Beachtung fanden, in eins gesetzt, als befreiend erlebt und jetzt in den öffentlichen Raum hinein getragen werden konnte. Aus dieser Perspektive erschienen die in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen zuhauf begegnende Referenzen auf die vielfältige Wirkung des Heiligen Geistes in frühchristlicher Zeit – sei es in der allgemeinen Befähigung zur Evangelisation oder in Bezug auf Heilungswunder, Zungenrede, Traumoffenbarung, Prophetie etc. – weder als beiläufig noch als obsolet, sondern als so *wesentlich* wie *plausibel* für einen lebendigen christlichen Glauben, der *in der Gegenwart relevant* ist. Seymour etwa sah im Kontext einer durch Rassendiskriminierung gespaltenen und beschädigten Gesellschaft die durch den Heiligen Geist gewirkte „Zungenrede als ein Zeichen an, mit dem Gott die Menschen Gottes dazu bringt, Grenzen zu überwinden: ‚Gott macht keinen Unterschied zwischen den Nationalitäten; Äthiopier, Chinesen, Inder, Mexikaner und andere Nationalitäten beten gemeinsam an.‘“¹¹ Die Taufe mit dem Heiligen Geist erfüllt nach Seymour die Gläubigen mit göttlicher Liebe, welche sie in barmherzige Menschen verwandelt – „Göttliche Liebe, die sich als Barmherzigkeit erweist. Barmherzigkeit ist der Geist Jesu.“¹² Die sich daraus ergebende antirassistische Haltung wurde für Seymour im Laufe seines Lebens „sogar zum wichtigsten Zeichen der Geisttaufe“.¹³ Nach der Parole „The ‚color line‘ has been washed away by the blood“¹⁴ wurden die Gemeindeveranstaltungen in der Azusa-Street Mission ausgerichtet, d.h. in der Zusammenarbeit und im Zusammensein von Menschen unterschiedlicher Hautfarbe und Herkunft. Das stellte in der damaligen US-amerikanischen Öffentlichkeit eine unerhörte Provokation dar, und ab 1914 war auch die Pfingstbewegung in den USA nach Hautfarbe gespalten. Diese Trennung ist von Seiten der nur weiße Pfingstkirchen umfassenden *Pentecostal Fellowship of North America (PFNA)* erst im Jahr 1994 auf einer Veranstaltung, die als das „Wunder von Memphis“ bekannt wurde, öffentlich bedauert, aufgehoben und durch die Auflösung jener pfingstlerischen Dachorganisation untermauert worden.

¹¹ Frank D. Macchia, Das Reich und die Kraft. Geisttaufe in pfingstlerischer und ökumenischer Perspektive, in: Evangelische Theologie 4/69 (2009), S. 287-299, S. 296, mit einem Zitat von Seymour aus dem Jahr 1906.

¹² Zitiert in: Macchia, a.a.O., S. 294.

¹³ Fischer, Geschichte, S. 19.

¹⁴ Fischer, Geschichte, S. 19; Übersetzung (W.K.): „Die Trennung nach der Hautfarbe ist durch das Blut (Christi) weggewaschen worden.“ Vgl. Suurmond, a.a.O., S 12.

3. Geisthermeneutik aus westafrikanischer Perspektive

Um die überwältigende Attraktivität der Pfingstbewegung in Westafrika angemessen würdigen zu können, ist es notwendig, sich folgendes zu vergegenwärtigen: Nach dem in Tradition und primärer Religiosität gründenden Weltwissen auch von Christen ist die sichtbare Welt eingebettet in ein unsichtbares Wirkungsfeld spiritueller Mächte. Damit Leben gelingen kann, ist es unabdingbar, dass dieser Absicht entgegenstehende spirituelle Kräfte abgewendet werden bzw. dass ich mich im Bunde mit einer spirituellen Macht weiß, die mich schützt, indem sie antagonistische Kräfte wie Lokalgöttheiten, Ahnengeister, Schadenzauber („Juju“) oder Flüche in Schach hält bzw. überwältigt. Nach Auskunft der Bibel ist der Schöpfer- und Universalgott – die stärkste spirituelle Kraftquelle im Kosmos – in Jesus den Menschen barmherzig, d.h. zu deren Nutzen nahe gekommen. Er steht ihnen im spirituellen Kampf auf Erden – „spiritual warfare“ – zur Seite. Aus dieser Perspektive wird insbesondere an den Wunderheilungen, die von Jesus erzählt werden, anschaulich, dass *die Präsenz des Heiligen Geistes göttliche Kraft* verleiht, die lebensschädigende, böse Geister zu vertreiben vermag. Die Wundererzählungen der Apostelgeschichte bezeugen – im Einklang mit entsprechenden Vorhersagen Jesu etwa in Mk 16,9-20 (!), Apg 1,8 oder auch Joh 20 – die anhaltenden Wirkungen des Heiligen Geistes in der Zeit nach Jesu Auferweckung. Da „Gott derselbe ist, gestern, heute und morgen“, wie Pfingstler nicht müde werden zu zitieren, gilt es als selbstverständlich, dass wie in apostolischer Zeit so auch heute Gott die Seinen mit der Kraft des Heiligen Geistes ausstattet, damit sie in Überwindung antagonistischer Geister ein „Leben in Fülle“ (nach Joh 10,10b) genießen können. Der Heilige Geist schafft also eine Verbindung zur lebensspendenden göttlichen Kraftquelle. Das Evangelium von der Nähe Gottes ist in diesem Kontext nicht nur plausibel; es wird als konkret (über-)lebensrelevant erachtet. Das gilt umso dringlicher, als dort die Fragilität menschlicher Existenz ständig vor Augen geführt wird: eine Krankheit, ein Unfall kann den schnellen Tod bedeuten.

Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, dass etwa im Krankheitsfall in Anknüpfung an Jak 5 die *Salbung* praktiziert werden kann, und zwar erstens aufgrund der möglichen dämonologischen Ätiologie jeglicher Krankheit und zweitens aufgrund der Annahme, dass durch die Salbung die *Kraft des Heiligen Geistes* vermittelt werde, angesichts dessen Dämonen fliehen müssen. Unter diesem dämonologischen Interesse wird Öl in Gottesdiensten „geheiligt“, d.h. mit dem Geist Gottes versehen:

„Father, in the name of Jesus, I bring this oil before you. I pray that you sanctify this oil *for it to be a channel of the Holy Spirit*. I call it done in Jesus' name, Amen.“¹⁵

Ein Vollzug von Salbung auch jenseits der Heilungsthematik wird insbesondere unter Verweis auf Apg 10,38 sanktioniert: Petrus in einer Rede verweist darauf, wie „Gott Jesus von Nazareth gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft; der ist umhergezogen und hat Gutes getan und alle gesund gemacht, die in der Gewalt des Teufels waren, denn Gott war mit ihm.“

Entscheidend an dem Salbungsakt ist die Übertragung der durch den Heiligen Geist gegebenen Wundermacht Gottes.¹⁶ Davon zeugt etwa das folgende Lied:

Anointing fall on me,
Let the power of the Holy Ghost
Fall on me.

Diese *Power* dient zum Schutz vor und zur Abwehr von bösen Geistern. Sie bewirke wie zu Lebzeiten Jesu so heute unter den Gläubigen „Wohltaten“ und Heilungen derer, „die vom Teufel unterjocht werden“ (vgl. Apg 10,38b). So wird von der Salbung im Heiligen Geist aufgrund der Dämonenabwehr die Befriedigung aller möglichen sich in der globalisierten Moderne einstellenden Bedürfnisse erwartet, wie das folgende in einem Salbungsgottesdienst in Accra aufgezeichnete Gebet bezeugt:¹⁷

Father,
In the name of Jesus,
I pray
That the power of the Holy Spirit
Will come mightily upon your people
To break every power of the devil
On their lives.
I cause them to be released
From every shackle of the evil one,
To release them from their predicament.
Cause the one who needs a visa to obtain favour before the consulat,
Restore broken marriages,

¹⁵ Ein Gebet des in Ghana bekannten Gründers einer Mega-Kirche, Rev. C. Agyin Asare, tontechnisch aufgezeichnet in Ghana im Dezember 2000.

¹⁶ Auch Apg 1,8 wird in dieser Hinsicht als bedeutsam erachtet, so des Öfteren als „prooftext“ in M. Addae-Mensah, *Walking in the Power of God. Thrilling Testimonies about Supernatural Encounters with God*, Belleville/Canada 2000.

¹⁷ Rev. Agyin Asare, Dezember 2000.

Let the business man or woman flourish
And everybody going in for an examination,
Let him excel.
With the power of the anointing of the Holy Ghost,
I remove every barrier.
I call it done
In Jesus' name,
Amen.

Da nach traditioneller Auffassung Dämonen, Hexen, Ahnenflüche usw. ein gelingendes Leben zu verhindern vermögen, diese Mächte aber durch die seit Jesus durch den Geist Gottes vermittelte göttliche Wundermacht überwunden werden könnten, besteht unter charismatischen Christen die durch die Lektüre entsprechender Bibelpassagen genährte Zuversicht, dass Hindernisse wie Krankheiten und Misserfolge in allen nur denkbaren Lebenslagen zusammen mit der ihnen zugrunde liegenden dämonischen Ursache zu beseitigen seien.

3.1. Lektürestrategien: Zugänge zur Bibel

Die Bibel gilt nach populärem Verständnis durchweg als Wort Gottes, und zwar im wörtlichen Sinn. Als solche wird sie als irrtumsfrei und ohne Widerspruch erachtet. Ihr wird die Würde eines „supreme source of authority“¹⁸ beigemessen, da sich in ihr der allmächtige Gott selbst mitteile. Deshalb dürfe sie weder verändert noch „falsch ausgelegt“ werden. Der Bibel als mit *Power* ausgestattetem Wort Gottes kann eine quasi magische Bedeutung zur Dämonenabwehr zukommen. Davon zeugt das folgende – aus dem Twi übersetzte – Lied:

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

Auf biblischer Grundlage wird gebetet, nach Lebensschutz und nach Lebensorientierung gesucht, und es werden Schwüre getan.¹⁹ Gerne wird sie an einer

¹⁸ E. K. Larbi, *Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity*, Accra 2001, S. 424.

¹⁹ Vgl. E. Anum, *The Reconstruction of Forms of African Theology: Towards Effective Biblical Interpretation* (University of Glasgow: PhD Thesis, 1999), 159 ff. Vgl. für Nigeria J. Ukpong, *Popular Readings of the Bible in Africa and Implications for Academic Readings: Report on the Field Research Carried out on Oral Interpretation of the Bible in Port Harcourt Metropolis, Nigeria under the Auspices of the Bible in Africa Project, 1991-94*, in: G. West und M. W. Dube (Hg.), *The Bible in Africa, Transactions, Trajectories, and Trends*, Leiden 2000, 582-594: „The bible is used to ward off evil spirits, witchcraft and sorcery, it is placed under the pillow at night to ensure God's protection against the devil, it is put in handbags and cars when travelling to ensure a safe journey, it is used in swearing to bring God's wrath upon culprits“ (587).

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

Diesem Verständnis entspricht ein Zugang zur Bibel, der unter dem Anspruch einer *geistgelenkten wörtlichen Interpretation* ergeht. Das gilt umso mehr, als sich heutige Rezipienten in der Erwartung, dass sich Gott durch die Bibel direkt an sie wendet, mit den in biblischen Schriften adressierten Subjekten *identifizieren*. Dieser direkte Zugang zur biblischen Überlieferung wird begünstigt durch tatsächliche wie scheinbare Affinitäten hinsichtlich der Lebensbedingungen und des Wirklichkeitsverständnisses zwischen der biblischen und der gegenwärtigen, westafrikanischen Erfahrung von Welt. Westafrikanischen Christen etwa kann in der Bibel Alten und Neuen Testaments ihre *eigene* Welt begegnen, insbesondere in spiritueller Hinsicht. Aufgrund dieser Gleichzeitigkeit und der Annahme wie Erwartung, dass Gott sie hier anspricht, ist diesen Christen die Übertragung bestimmter biblischer Erfahrungen und Vorgaben in die eigene Lebenswelt problemlos möglich. Aus dieser Perspektive stellt sich nicht die Problematik eines „Glaubens an die Bibel“. Angemessener ist von einer „spirituality of vital participation“ an der biblischen Welt und der der Bibel zuerkannten Wahrheit zu sprechen.²⁰ Gegenwärtige Erfahrungen der machtvollen und zum Leben reichenden Präsenz des Geistes Gottes erscheinen wie Aktualisierungen biblischer und insbesondere neutestamentlicher Ereignisse bzw. als deren *re-enactment*. So konnte eine Evangelisationsveranstaltung in Berlin in der folgenden Erwartung angekündigt werden:

„A crusade where miracles take place
as in the days of Jesus Christ on earth.
The blind see,
The cripples walk,
The broken hearted is restored,
The gospel is preached to all the world.
Come and receive from the almighty God.“²¹

Heutige Gläubige sehen sich in *Kontinuität* zur in der Bibel beschriebenen Geschichte Gottes mit seinem Volk. Dabei spielt die Apostelgeschichte eine besondere Rolle, zumal in ihr die Geschichte von den Anfängen der weltweiten Kirche gesehen wird, in deren Tradition sich Christen aus Afrika hineingestellt

²⁰ Vgl. D. A. Shank, Prophet Harris, The „Black Elijah“ of West Africa (Studies of Religion in Africa 10), Leiden 1994, S. 171.

²¹ Es handelt sich hierbei um die Einladung der charismatischen Migrationskirche *Christian Church Outreach Mission*/Berlin zur Veranstaltung Miracle Explosion 2003 mit dem in Ghana sehr bekannten Evangelisten Rev. Dr. Lawrence Tetteh.

wissen: So erweist sich etwa für Agyin Asare – Begründer einer Mega-Church in Accra – der Umstand, dass die Apostelgeschichte nicht mit „Amen“ endet, als bedeutsam, indiziere dies doch, dass „the Acts of the Holy Spirit have not ceased or did not die with the Apostles“.²² Die Apostelgeschichte werde fortgeschrieben im Leben der heutigen Gemeinde, d. h. innerhalb des charismatischen Christentums. In diesem Geschehen führen wortgewaltige und charismatische Prediger als „anointed men of God“ die Mittlerfunktion der frühchristlichen Apostel fort. Entsprechend kann der pfingstliche Bischof Addae-Mensah mit Petrus und Paulus nach ihrer Darstellung in der Apostelgeschichte verglichen werden: „Hearing and reading what God is doing through him is like reading another volume of the Acts of the Apostles.“²³

Die Lektüre der Bibel selbst ergeht unter dem Eindruck der Präsenz des *Heiligen Geistes*. Er leitet als „supreme Biblical teacher“ die Lesenden an, führt sie hin zu relevanten Passagen und erklärt deren Bedeutung.²⁴ Für dieses Verständnis berufen sich charismatische Christen auf biblische Vorbilder, insbesondere auf Jesus nach Lk 4,14-18.

3.2. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament in populärer Perspektive

Was das Verhältnis der alttestamentlichen zu neutestamentlichen Bezugnahmen in der populären Lektüre anbetrifft, so bestätigt sich wohl im Allgemeinen die in Ghana gemachte Beobachtung von Comi Toulabor: „Il n’y a pas à proprement parler (...) un ‚ancien‘ et un ‚nouveau‘ testaments, mais un *logos* unique, indiversible, intemporel et ‚mathématiquement‘ exact (...)“²⁵ Die Bibel in ihren beiden Teilen wird als das eine Wort Gottes erachtet und verehrt. Allerdings lässt sich eine deutliche Präferenz neutestamentlicher Textpassagen und Themen notieren. Das haben Umfragen zum Schriftgebrauch in Ghana und Nigeria der neunziger Jahre *eindeutig* bestätigt²⁶. Worin liegt diese auffällige Vorliebe für das Neue Testament begründet?

²² C. A. Asare, *It is Miracle Time. Experiencing God’s Miracle Working Power*, Bd. 2, Accra 1997, S. 140.

²³ So der kalifornische Pfingstler K. Fletcher im Vorwort zum Buch von M. Addae-Mensah, a.a.O., S. 11.

²⁴ Larbi, a.a.O., S. 423.

²⁵ C. M. Toulabor, *Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Eglises, modernité et socialisation à Accra (Ghana)*, in: F. Constantin und C. Coulon (Hrsg.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris 1997, S. 27-49, S. 36.

²⁶ Vgl. Anum, *Reconstruction*, der eine Präferenz von 77 % des Neuen Testaments gegenüber dem Alten (23 %) festgestellt hat; und Ukpong, der ebenfalls aufgrund von Feldstudien in Nigeria sogar auf eine Präferenz von 83,8 % für das Neue Testament kommt, vgl. E. Anum, *Popular Readings of the Bible in Africa and Implications for Academic Readings: Report on the Field Research Carried out on Oral Interpretation of the Bible in Port Harcourt*

Justin Ukpong hat aufgrund von Feldstudien in Nigeria darauf aufmerksam gemacht, dass das Neue Testament in der Perspektive der christlichen Bevölkerung als „more powerful“ als das Alte Testament erachtet werde.²⁷ In der Tat ist mit dem Anliegen, an der göttlichen Wundermacht zu partizipieren, das maßgebliche generelle Lektüreinteresse in Westafrika benannt.

Insgesamt gilt: Die *Identifikationsmöglichkeit*, die das Neue Testament mit seiner scheinbar identischen Kosmologie und insbesondere mit der dort erzählten Überwindung des personifizierten Bösen durch die göttliche Vollmacht – veranschaulicht durch zahlreiche Errettungs- bzw. Befreiungserzählungen – bietet, lässt es in populärer Perspektive als weitaus attraktiver als das Alte Testament erscheinen. Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass bestimmte Textpassagen des Alten Testaments wie etwa die Darstellung des Pesach-Geschehens in Ex 12 unter dämonologischer Re-Lektüre aktuell bedeutsam werden können.²⁸

4. Schlussbetrachtung

Im Rahmen der Parameter, die durch die traditionelle Religiosität gegeben sind und im gegenwärtigen charismatischen Christentum stark weiterwirken, wird ein Glaube an Gott so nutz- wie sinnlos erachtet, der keine Veränderung der konkreten Lebenssituation erwarten lässt. Eine Präferenz Gottes für die Armen, wie sie exegetisch als theologische Grundannahme insbesondere für das Lukasevangelium nachgewiesen werden kann, verfängt nicht, wenn sie bloß ideell bleibt und sich nicht auch konkret im Leben der Gläubigen manifestiert. Ein Aushalten von Armut und Leid in der Hoffnung auf ein eschatologisches Leben, wie es von den europäischen Missionskirchen, insbesondere aber von den pentekostalen Großkirchen lange Zeit gepredigt worden war, geht an den Plausibilitätsannahmen und Bedürfnissen westafrikanischer Bevölkerungen vorbei. Eine solche Forderung erscheint aus der

Metropolis, Nigeria under the Auspices of the Bible in Africa Project, 1991–94, in: G. O. West, M. W. Dube (Hg.), *The Bible in Africa*, S. 582–594, hier S. 590. Dem entspricht Harold Turners Erhebung aus den sechziger Jahren in Bezug auf die unabhängigen Aladura-Kirchen in Nigeria, vgl. H. W. Turner, *Profile through Preaching – A Study of the Sermon Texts Used in a West African Independent Church*, Birmingham 1965; ders., *Profile through Preaching: The Use of Scripture as the Criterion of a Church*, in: G. K. Hall (Hrsg.), *Religious Innovation in Africa*, Boston 1980, S. 231–244. Die Erhebung von 2000, die meiner Habilitationsschrift zugrunde liegt, kam auf ein Verhältnis von 2:1 zugunsten des Neuen Testaments, vgl. Kahl, *Jesus als Lebensretter*, Anhang 4.

²⁷ Vgl. Ukpong, *Popular Readings*, S. 590; so auch C. Omenyo (*Pentecost outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer 2002, S. 222), der in der „search for God’s power“ die eigentliche Motivation der Bibellektüre sieht.

²⁸ Vgl. dazu die an der Missionsakademie entstandene Doktorarbeit von J. Acheampong, „I will pass over you“: *The Relevance of the Passover to the understanding of salvation in contemporary Ghanaian Pentecostalism – A critical reflection from an Akan perspective* (Diss., Universität Hamburg 2015).

Perspektive einer in der traditionellen Kosmologie verhafteten charismatischen Lektüregemeinschaft als Zugeständnis an dämonische Mächte und ist deshalb inakzeptabel, da Armut im Allgemeinen auf das Wirken *eben dieser Mächte* zurückgeführt wird.²⁹

Attraktiv ist die Botschaft des Neuen Testaments vor allem deshalb, weil es von der Erfüllung der Möglichkeitsbedingung jenes überfließenden Lebens erzählt, die mit der Nähe Gottes aufgrund seiner zum Leben reichenden Vollmacht in Jesus gegeben bzw. durch den Heiligen Geist vermittelt sei. Da auf diese Weise *Gott selbst* in Jesus konkret im Weltgeschehen wie im alltäglichen Lebensvollzug als involviert vorgestellt wird, und er an seiner Fülle partizipieren lässt, beschränkt sich die an diese Nähe geknüpfte Erwartung nicht auf ein „bisschen Leben“; sie richtet sich vielmehr auf ein *überfließendes Leben*, das *sämtliche* Aspekte menschlicher Existenz betrifft.³⁰ Deshalb ist im Hinblick auf die populäre Theologie in Westafrika insgesamt aus der Binnenperspektive angemessener von einer „*Theologie der Lebensfülle*“, die *spirituelle Befreiung von bösen Geistern* voraussetzt, als von einer „Überlebenstheologie“ oder von einem „Reichtumsevangelium“ zu sprechen. Bei beiden Letzteren handelt es sich um *Spezifizierungen* Ersterer.

Der Fokus in westafrikanischer Interpretation und Applikation des Neuen Testaments kommt auf der gegenwärtigen, konkreten Lebenserfahrung insbesondere in körperlich-materieller Hinsicht zu liegen, wenn auch nicht unter Ausschluss eines zukünftigen bzw. jenseitigen Heils.³¹ Diese körperlich-materielle Zuspitzung der Heilserwartung gründet kontextuell in der bedrängenden Erfahrung körperlichen Unheils (Krankheit) und materiellen Mangels (Armut). Von Jesus als dem mit Wundermacht ausgestatteten *göttlichen Lebensretter* erwarten diese

²⁹ Zur hier involvierten Frage der Deutungsmacht, vgl. die wichtige Studie von Cl. Jähnel, *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie*, Stuttgart 2016; sowie W. Kahl, *Power of interpretation – interpretation of power. Gospel and Bible as contested spaces in global Christianity*, in: A. Longkumer, J. S. Sorenson und M. Biehl (Hg.), *Mission and Power: History, Relevance and Perils* (Regnum Edinburgh 2010 Series, vol. 30), Edinburgh 2016.

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

³¹ Der letztgenannte Aspekt ist jedoch nach dem Jahrhundertwechsel deutlich in den Hintergrund getreten.

Christen - vermittelt durch den Heiligen Geist - eine Herauslösung aus jeglichen lebensbedrohenden bzw. -einschränkenden spirituellen Bindungen.

Die Pfingstbewegung in Deutschland – ein Überblick

Uta André

Die meisten Gemeinden der Pfingstbewegung in Deutschland sind unter dem Dach des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) organisiert.¹ Der Bund versteht sich als „Gemeinschaft selbständiger lokaler Gemeinden“. Das Herz der Identität und der Struktur der Pfingstkirche in Deutschland sind die Gemeinden. Das entspricht dem kongregationalistischen Anliegen der Pfingstbewegung weltweit. Theologisch ist damit festgehalten, dass Kirche da ist, wo Menschen zum Gottesdienst zusammenkommen und den Geist erfahren. Darauf ist auch zurückzuführen, dass die Pfingstler nur eine schwache Kirchenstruktur ausgebildet haben, so dass man das Phänomen des Pentekostalismus angemessener als Bewegung, denn als Kirche bezeichnet. In der Verfassung des BFP heißt es entsprechend: „Der Bund sieht seinen Auftrag in der Erfüllung gemeinsamer christlicher Dienste und Wirksamkeiten, die über den Rahmen und die Kräfte der Einzelgemeinden hinausgehen und deren Erfüllung jeder Einzelgemeinde zugutekommt.“ (Artikel 3,1) Auch hier steht die Einzelgemeinde im Zentrum. Dennoch hat sich die Pfingstbewegung in Deutschland Strukturen wie den BFP ausgebildet und sich Vereinigungen angeschlossen, in denen sie heute präsent ist.²

Die Pfingstgemeinden in Deutschland unterscheiden zwischen glaubensgetauften Mitgliedern und weiteren Zugehörigen, die der Pfingstgemeinde nahestehen, selber aber (noch) nicht die Glaubensstufe empfangen haben. Für 2015 gibt der BFP ca. 52.000 Mitglieder und zusätzlich 156.000 Zugehörige an. Diese Zahlen sind in den letzten 20 Jahren um ca. 100 % gestiegen.³ In den Gemeinden sind zurzeit 1150 Mitarbeiter im geistlichen Dienst tätig, davon 75 % ordinierte Pastoren/innen und Pastoralreferenten/innen im aktiven Dienst. Starken Zuwachs haben die Pfingstgemeinden in Deutschland in den letzten Jahren durch die Migrantinnen und

¹ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Informationen von der Webseite des BFP <http://www.bfp.de/> (letzter Zugriff 4.8.2016).

² Der BFP ist eines von neuen Mitgliedern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), die den Freikirchen auf Deutschlandebene ein Forum bietet. Daneben ist der BFP Mitglied in der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA). Als Gastmitglied arbeitet der BFP in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) mit.

³ 1996 (Beginn der veröffentlichten Statistischen Erhebung) waren es 28.000 Mitglieder und 85.500 Zugehörige.

Migranten aus afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Ländern erfahren, aber auch durch Spätaussiedler aus den ehemaligen Sowjetrepubliken.⁴ Hier gab es sowohl Zulauf zu bestehenden Pfingstgemeinden als auch Gemeindeneugründungen, die sich als Gemeinde dem BFP anschlossen.

1. Zur Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland

1906, im Jahr der Erweckung in der Azusa Street gab es in Deutschland schon die ersten Kontakte zur neuen Bewegung. Pietistische Gruppen luden den US-amerikanischen Prediger Reuben Archer Torrey ein und ließen sich von ihm über die Geisttaufe unterrichten.⁵ Der Pastor und Evangelist Jonathan Paul und Emil Meyer, Evangelist in der Hamburger Christlichen Gemeinschaft, reisten 1907 nach Oslo und empfangen die Geisttaufe. Zwei norwegische Missionarinnen waren schon im Jahr zuvor nach Hamburg gereist, wo sie die pfingstliche Botschaft predigten. Auf ihrer weiteren Reise durch Deutschland verbrachten die beiden Frauen auch einige Zeit in Kassel, wo die ekstatischen Ausmaße der Gottesdienste zur Konfrontation der Gemeinde mit der Polizei führten. Dieser Besuch steht am Anfang der Kasseler Zungenbewegung.

Im Juli 1909 fand die erste Mühlheimer Konferenz statt, die die Vertreter und Vertreterinnen der neuen Bewegung sammelte und im Zuge derer der „Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr“ gegründet wurde. Der Mülheimer Verband, der 1913 aus den Konferenzen hervorging, ist als Keimzelle der entstehenden Pfingstbewegung in Deutschland bekannt geworden, der heute allerdings neben dem BFP existiert und in seiner Bedeutung zahlenmäßig diesem nachsteht.⁶

Ein in negativer Weise einschneidendes Datum für die Pfingstbewegung in Deutschland ist die sogenannte Berliner Erklärung, in der die Vertreter der pietistischen Gemeinschaftsbewegung „warnend ihre Stimme gegen die sogenannte Pfingstbewegung“ erheben. (Einleitung)⁷ Die Berliner Erklärung entstand im

⁴ Im BFP Magazin GEISTbewegt 08/2015 heißt es: „291 Gemeinden des BFP haben einen anderssprachigen Hintergrund, was 37,4% der BFP-Gemeinden ausmacht. Zu diesen Gemeinden gehören ca. 14.000 Mitglieder (27% der Gesamtgemeingliederzahl). (S. 18)

⁵ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Allan Anderson, An Introduction to Pentecostalism, Cambridge (UK) 2004, S.88-89 und Afe Adogame, Art. Germany, in: Stanley Menschen Burgess and Eduard van der Maas (Hgg.), International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids 2004, S. 109-111 .

⁶ Der Mühlheimer Verband (MV) gibt auf seiner Webseite eine Zahl von 43 Gemeinden und Gemeindegründungsprojekten und 4500 Mitglieder an. Eine Statistik zeigt eine positive Entwicklung der Zahlen seit 2001. (<http://www.muelheimer-verband.de/mv-in-zahlen/statische-inhalte/statische-inhalte/mv-in-zahlen> - letzter Zugriff 4. August 2016)

⁷ Siehe: <http://www.bibubek-baden.de/pdf/Berliner%20Erklaerung%20von%201909.Pfingstbewg.pdf> (letzter Zugriff 5. August 2016)

September 1909 und ist als unmittelbare Reaktion auf die erste Mühlheimer Konferenz zu verstehen. Mit harten Worten beschließen die Unterzeichner ihre Überlegungen zur Sündenlehre, zur Lehre vom Heiligen Geist und zur Eschatologie und halten fest: „Wir bitten hierdurch alle unsere Geschwister um den Herrn und seiner Sache willen, welche Satan verderben will: Haltet euch von dieser Bewegung fern! Wer aber von euch unter die Macht dieses Geistes geraten ist, der sage sich los und bitte Gott um Vergebung und Befreiung.“ (Beschluss) Pastor Jonathan Paul wird in Artikel 5 der Erklärung namentlich verurteilt und vom Dienst als Pastor ausgeschlossen. Besonders die Formulierung und Feststellung, der Geist den diese Gemeinschaft bestimme, sei „nicht von oben“, sondern „eine Bewegung von unten“, in der „Dämonen“ am Werke seien, mag die Geschwister der Gemeinschaftsbewegung in so großer Mehrheit zum radikalen Bruch mit den Geistbewegten bewogen haben. (Artikel 1 b und c)

1996 wurde die Zertrennung überwunden, die Deutsche Evangelische Allianz und der BFP haben in der sogenannten Kasseler Erklärung gemeinsam ihre Übereinstimmung in der Lehre festgehalten. Die pfingstlich-charismatische Bewegung ist damit im Kreis der Evangelikalen in Deutschland vollständig rehabilitiert. Seitens der Pfingstler wird festgehalten: „Wir bedauern, daß spektakuläre Erscheinungen, wie z. B. das ‚Ruhem im Geist‘, ‚Lachen im Geist‘, die Austreibung sogenannter ‚territorialer Geister‘ usw. zur Verunsicherung, Verwirrung und zu Spaltungen in der Gemeinde Jesu geführt haben.“ (Absatz 3 der Kasseler Erklärung) Auch der Gnadauer Gemeinschaftsverband hat seinerseits 2003 eine Aufhebung der Verurteilung der Pfingstbewegung ausgesprochen.

Die bis heute marginale Bedeutung der Pfingstbewegung in Deutschland mag ihre Wurzeln auch in der klaren Absage der missionarisch und freikirchlich orientierten Gruppierungen an Zungenrede und pfingstliche Spiritualität von 1909 haben. Ein ablehnendes Wort der volkswirtschaftlichen Autoritäten hätte vielleicht zu einem Zusammenrücken der missionarisch ausgerichteten Pietisten und den Pfingstlern geführt. So haben sich die ohnehin minderheitlichen frommeren Kreise in Deutschland gegenseitig geschwächt.

Im Nationalsozialismus war die Pfingstbewegung verboten. Sie gehörte damit zu den Verfolgten des Regimes der Gestapo. Im Zweiten Weltkrieg verlor die Pfingstbewegung in Deutschland 41 Prediger und 7 Mitarbeiterinnen, insgesamt fielen ca. 7000 Mitglieder dem Krieg zum Opfer.

Die Nachkriegszeit war von den Bemühungen geprägt, die Zersplitterung der deutschen Pfingstbewegung zu überwinden.⁸ Es ging bei den Auseinandersetzungen

⁸ Folgende Gruppierungen, die zum Teil in Opposition zueinander standen, sind zu nennen: Mühlheimer Verband, Elim-Gemeinden, Freie Christengemeinden (Ost), Christliche

auch um theologische Fragen, ob zum Beispiel eine Taufe im Geist auch ohne Zungenrede möglich sei. Damit deuten sich schon in den späten vierziger Jahren die bis heute strittigen Punkte innerhalb der Theologie der Pfingstbewegung an. Trotz aller Unterschiede konnte ein Verein, der „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland“ (ACD) gegründet werden.

Als erstes Bundesland erkannte Hessen im Jahr 1974 die ACD als Körperschaft des Öffentlichen Rechts (KdÖR) an. Dieser Status hebt die Pfingstkirche in Deutschland auf eine Ebene mit den großen Volkskirchen.

Die gemeinsame Verfasstheit ermöglichte u.a. bereits 1954 die Gründung der eigenen theologischen Ausbildungsstätte BERÖA, dem Theologischen Seminar, wo bis heute viele der Pastoren und Pastorinnen der Pfingstgemeinden in Deutschland ausgebildet werden.⁹ Die Gründung des Seminars wurde auch aufgrund der finanziellen Unterstützung durch die „Assemblies of God“ aus den USA möglich. Für die Aufnahme eines Studiums nennt die Webseite heute folgende Voraussetzungen: „Wir setzen eine solide Lebensgestaltung in der christlichen Nachfolge als persönliche Grundvoraussetzung für ein Studium auf BERÖA voraus. Ebenfalls ist uns eine offene Einstellung zum pfingstlichen Glaubensgut wichtig. Es sollten ausreichend Erfahrung und Bewährung in der Mitarbeit im Gemeindedienst vorliegen. Für den Beginn des Studiums ist die Empfehlung durch die Leitung der aussendenden Heimatgemeinde Voraussetzung.“ Wieder spielt die einzelne entsendende Gemeinde eine wichtige Rolle. Theologiestudium kann hier nicht unabhängig von einer Berufung sowohl durch Gott als auch durch die Gemeinde aufgenommen werden.

1982 schließlich benannte sich die ACD in „Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden“ (BFP) um. In der DDR war die Pfingstbewegung verboten, erst nach der Wende 1990 konnten sie wieder legal als Gemeinden ihren Glauben praktizieren.

2. Eindrücke

Aus eigener Anschauung kann ich von Gottesdienstbesuchen in den ELIM Gemeinden Hamburg und Hannover berichten.¹⁰ Der Gottesdienst am Sonntag-

Gemeinschaft Velbert, Volksmission entschiedener Christen, Internationale Volksmission für entschiedenes Christentum, Missionsgemeinde entschiedener Christen (Weckhof bei Kupferzell).

⁹ Vgl. <http://www.beroea.info>. – letzter Zugriff am 6. August 2016.

¹⁰ Die erste Christengemeinde ELIM in Deutschland wurde 1926 in Hamburg gegründet. Im Zuge ihrer Geschichte – vor allem auch in der Zeit der Repressionen durch die Nationalsozialisten – schlossen sich einige ELIM Gemeinden dem Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden (v.a. aus Baptisten bestehend) an. Nach dem Krieg siedelten

vormittag ist ein großes Gemeinschaftserlebnis. Wie ein Magnet ziehen die Räumlichkeiten beider Gemeinde Menschen allen Alters und verschiedenster Herkunft an.

Das Angebot für Kinder ist in Hamburg verschiedenen Altersgruppen angepasst und läuft parallel zum Gottesdienst. Ein ganzer Bereich des Gebäudes ist dafür reserviert und strahlt eine einladende Atmosphäre aus. Die Ankommenden kennen sich. Wer zum ersten Mal kommt, wird als neuer Gast erkannt und besonders begrüßt. Dass man einander kennt, wurde mir sehr eindrücklich bei den Informationen für die Gemeinde bewusst. In einem Gottesdienst in Hamburg wurde der Tod einer 75 Jährigen bekannt gegeben. Ihr Foto wurde dazu an die Wand projiziert und aufgrund einiger Worte über ihre Verbundenheit mit der Gemeinde schienen vielen Anwesenden die Verstorbene vor Augen zu haben. Das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gemeindeglieder entsteht offensichtlich nicht nur durch den regelmäßigen gemeinsamen Gottesdienstbesuch, eine ganze Reihe von Verabredungen und Ankündigungen betrafen Hauskreise und Gebetsgruppen, Bibelstunden und Taufunterricht. Es wurde klar, dass ein vielfältiges und quasi verpflichtendes Angebot die Mitglieder zusammenhält. Die intensive soziale Bindung, die die Gemeinde anbietet, kann auch zur sozialen Kontrolle werden. Wenn Lebensformen kontrolliert und gegebenenfalls geächtet werden. Ein Pfarrer der Gemeinde in Hamburg weist zwar daraufhin, dass man Menschen, die nicht den moralischen Regeln der Gemeinde entsprechen, nicht des Hauses verweise, dass man sich aber nicht dessen enthält, sie zu ermahnen und ihnen das fürbittende und gemeinsame Gebet anzubieten.

Vor allem in der Gemeinde in Hannover ist mir vor allem die große Gruppe von jungen Menschen im Studierendentaler aufgefallen. Menschen, die im beruflichen Alltag in hochkomplexen, rationalen Zusammenhängen denken und arbeiten, lassen sich am Sonntag auf eine andere Wirklichkeit ein, auf Ergriffenheit und Ekstase, auf ein Taumeln der Seele und eine Unmittelbarkeit zu Gott. Das hat mich zugleich verwundert und beeindruckt. Sowohl in der Gemeinde in Hannover als auch in Hamburg ist ein Element des Gottesdienstes die prophetische Rede. In beiden Gemeinden kommen in dieser Phase des Gottesdienstes Gemeindeglieder nach vorne, berichten dem Pfarrer unter vier Augen, was sie der Gemeinde mitteilen wollen. Manchen wird daraufhin das Mikrofon gereicht andere werden mit einer Segenshandlung entlassen, ohne dass ihre prophetische Einsicht öffentlich gemacht wird. Mir fiel auf, dass die prophetischen Einlassungen der Gemeindeglieder in

einige zum BFP, so dass es heute verschiedene Zugehörigkeiten der ELIM Gemeinden, aber auch von Bündeln unabhängige Gemeinden gibt.

Der Name ELIM bezieht sich auf eine Ortsangabe im Alten Testament: Elim wird in Ex 15,27 (auch Ex 16,1 und Num 33,9-10) erwähnt als der zweite Lagerort der Israeliten, nachdem sie aus Ägypten geflohen waren. Elim war nach der biblischen Darstellung eine Oase mit 12 Wasserquellen und 70 Palmbäumen

Hannover sehr viel spektakulärer und ausführlicher waren, als die kurzen Reden in der Hamburger Gemeinde. Das mag aber auch von der jeweiligen Leitung des Gottesdienstes abhängen und wäre im Einzelnen genauer zu prüfen. Prophetische Rede rangiert hier zwischen erbaulichen Erfahrungsberichten aus dem Alltag bis zu drohenden Eingebungen, die spirituelle und moralische Verunreinigungen in der Gemeinde denunzieren. In dem Gottesdienst, den ich in Hannover besuchte, erklärte ein Mann, er sei sicher, dass ein Verräter in den Reihen der anwesenden Gemeinde säße und man sich davor hüten müsse in seinen Einflussbereich zu geraten. Ich denke, dass ich nicht die einzige der ca. 350 Anwesenden war, die sich davon unangenehm berührt fühlte.

Die Zungenrede vollzog sich in beiden Gemeinden als Ausfluss aus den Lobpreisgesängen. Die einfachen Liedtexte gingen irgendwann in ein unverständliches Lauten über, das die Gemeinde mitvollzog. Ganz anders habe ich diese Phänomen in Hamburger pfingstlichen Migrantengemeinden erlebt, in denen die Zungenrede ein hitziges Rufen und Schreien aller Anwesenden darstellte, das aus dem Gebet erwuchs, das ein Prediger mit lauter werdendem Ton in die Gemeinde rief.

Die ELIM Gemeinde selber charakterisiert sich über ihren „schwungvollen Lobpreis, (die) gehaltvolle Predigt und eine Atmosphäre der Gastfreundschaft“.¹¹ Die Hannoversche Gemeinde hält fest: „Wir sind bestrebt unseren Glauben an Jesus Christus authentisch und leidenschaftlich zu leben. Und wir sind davon überzeugt, dass Gott sich für uns interessiert, heute, jetzt und hier!“¹² Beide Erfahrungen haben mich beeindruckt, weil hier ein unmittelbarer Gottesbezug jedes einzelnen Gemeindegliedes spürbar war. In solch einer Gemeinde stehen die Feier des Glaubens und der religiöse Vollzug im Mittelpunkt. Das macht die Unbedingtheit dieser Veranstaltungen aus, sie lassen dadurch aber auch ein unentschlossenes Teilnehmen kaum zu. Wer Gott (oder vielmehr noch Jesus) nicht bekennt, als die Mitte seines Lebens, hat es schwer dazuzugehören. Aber viele Teilnehmende an diesen Gottesdiensten veranschaulichen durch ihre fröhliche Hingabe, dass ihnen diese Verbindlichkeit im Glauben und dieser Anspruch der Gemeinschaft gut tun. Im Verborgenen bleibt, wieviel Druck dadurch aufgebaut wird und wer in diesem Zusammenhang in seiner Persönlichkeit und der Entwicklung eines persönlichen Glaubens unterdrückt wird.

¹¹ Artikel von Matthias Wolff „Die Elim Hamburg goes Multisite“, GEIST bewegt 06/2015, S. 12-13.

¹² Zitat des leitenden Pastors der ELIM Gemeinde Hannover Johannes Justus, siehe: <http://elimhannover.de/> (letzter Zugriff 8. August 2016).

3. GEISTbewegt – das Publikationsorgan des BFP

Monatlich erscheint das Heft des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden. Es ist jeweils einem Thema gewidmet. Neben den thematischen Beiträgen spielten die Pastoren der BFP Gemeinden eine große Rolle. Das Heft hat zu Teilen den Charakter eines Gemeindebriefes, Hinweise auf Veranstaltungen, Nachrufe und Berichte von Ereignissen in den Gemeinden, Anzeigen für Gemeindereisen, das theologische Seminar in Deutschland und in Brüssel u.v.m.

Weite Teile der Beiträge sind frei von Abgrenzungen gegenüber anderen. Die Bewegung scheint sich selbst genug und fest verankert in ihren Themen und Weltansichten. Da wird kein Streit forciert, sondern die eigene Position blumig dargestellt. Man muss schon genau hinschauen, um Sätze wie diesen zu finden: „Eine Gemeinde ohne Zuwachs ist wie ein stinkender Bach“¹³ und diese dann auch noch als Kritik an volksgemeinschaftlicher Realität zu verstehen. Auch theologische Überlegungen kommen weitgehend ohne Abgrenzungen aus. Nur selten wird eine „Ersatztheologie“ gebrandmarkt, die unzulässige „theologische Umdeutungen“ vornimmt.

Es geht um die persönliche Beziehung zu Gott. Diese wird auf jede Weise in den Mittelpunkt gerückt. Der Heilige Geist wirkt, das ist Tenor aller Beiträge von GEISTbewegt. Das Gebet spielt dabei eine große Rolle, es werden ausführliche Berichte von Gebetspraxis und Heilungen durch Gebet abgegeben. Träume und präzise Weissagungen und deren Erfüllung werden eingehend referiert.

Neben der persönlichen Frömmigkeit gerät manches im Lichte des persönlichen Glaubens dann doch politisch. Man findet beispielsweise eine Anzeige der Deutschen Evangelischen Allianz für ein 30 Tage Gebet für Muslime während des Ramadan – unter dem Stichwort „Beten mit Durchschlagskraft“. Denn „ein Großteil der etwa 1,3 Milliarden Muslime weltweit (...) denkt im Ramadan viel an Allah und hört oft Koranrezitationen. Mit alledem möchte man Allahs Wohlgefallen erlangen und Sühne für Sünden leisten. Sühne für menschliche Schuld geschieht aber allein durch Jesus Christus und sein Opfer am Kreuz. Deshalb ist das Ziel des 30 Tage Gebets für die islamische Welt zuallererst ein Durchbruch des Evangeliums unter muslimischen Menschen und Völkern.“¹⁴ Während die Beziehung zum Islam davon geprägt ist, dessen Überwindung zu erreichen, spielt das Judentum eine ganz andere Rolle. Es wird der Segen für Israel erbeten, Israels Erlösung – von dessen Bekehrung zu Jesus Christus wird nicht explizit gesprochen, scheint allerdings

¹³ GEISTbewegt 11/2015, S. 14.

¹⁴ GEISTbewegt 06/2015, S. 16.

gemeint zu sein – hat eschatologische und kosmische Bedeutung.¹⁵ Dem Verein „Internationale Christliche Botschaft in Jerusalem“ (ICEJ) fühlt sich die Redaktion von GEISTbewegt besonders verbunden. Schließlich taucht auch an vielen Stellen der Aufruf zum Gebet für verfolgte Christen auf, für den vor allem der Verein „Aktiv für Verfolgte Christen“ (AVC) steht. Zur Einordnung der Beziehung zu anderen Religionen gehört auch ganz konkret das Engagement der Pfingstgemeinden für Flüchtlinge. In erster Linie geht es dabei um eine sozialdiakonische Arbeit, die aber das Taufbegehren von Flüchtlingen anderer religiöser Provenienz besonders begrüßt.

Internationalität hat einen großen Stellenwert in den Artikeln von GEISTbewegt. Missionare aus aller Welt sind hochwillkommen, darunter sind Prediger und Gemeindeleiter aus den USA und Korea, aber auch aus Russland. Eine Beilage zu Heft 03/2015 lädt ein zu Tagen des Entdeckens und der Erfrischung in Berlin mit dem Gründer der Yoido-Full-Gospel-Church Dr. David Yonggi Cho aus Seoul. Zur Internationalität gehört auch das große Engagement der Pfingstbewegung für die weltweite Mission. Viele Initiativen widmen sich den Notlagen von Menschen in unterentwickelten Weltregionen. Dabei geht es immer auch um die Ausbreitung des Evangeliums. Ein Beispiel ist die Mission in Nordargentinien die Mission der Entsandten dort wird so beschrieben: Die bringen „dem Volk der Mbyá Guaraní Indianer Gottes Liebe“.¹⁶ Doch Mission bezieht sich nicht nur auf ferne Weltgegenden. Eine Bewegung mit dem Namen „Awakening Europe“ steht der Pfingstbewegung nahe. Europa wird als Missionsgebiet identifiziert, dazu wird auf evangelisatorische Veranstaltungen hingewiesen.

In dieser Auswahl von Themen, die von GEISTbewegt aufgegriffen werden, möchte ich besonders die Ansprache der jüngeren Generation erwähnen. Die Jugendarbeit der Pfingstbewegung in Deutschland – wie sie sich in diesem Magazin präsentiert – ist beachtlich. Insgesamt gibt es elf BFP Landesjugendwerke, die verschiedenste Aktivitäten anbieten. Hier stehen besonders die Angebote des Vereins „Wort des Lebens“ (www.wdl.de) im Mittelpunkt. Kinder- Jugend- und Familienfreizeiten finden in einem Schloss am Starnberger See statt.¹⁷ Diese laden zu erschwinglichen Preisen zu einem vielseitigen Programm mit christlichem Gemeinschaftssinn ein. Daneben werden die pfingstlichen Pfadfinder „Royal Rangers“ für ihr Programm. Die regelmäßige Rubrik neue Medien, zeigt an, wie sehr die Pfingstgemeinden bestrebt sind, die Netzwerke junger Leute zu erreichen und medientechnisch auf der Höhe der Zeit zu sein.

¹⁵ Vgl. besonders GEISTbewegt 04/2015. Allerdings ist Israel in fast jedem Heft Thema. Besonders prominent vertreten von einem Dr. Jürgen Bühler. Die Wahl eines messianischen Juden in das Leitungsgremium der DEA wird besonders begrüßt.

¹⁶ GEISTbewegt 10/2015, S.7.

¹⁷ Beilage zu Heft 11/2015.

Insgesamt kann man sagen, dass GEISTbewegt repräsentativ ist für die Theologie und Botschaft, die in den Gemeinden der Pfingstbewegung in Deutschland vertreten und gepredigt wird. Mir fiel neben den genannten Themen und Akzentsetzungen die Männer- und Familienzentriertheit des Magazins auf. Repräsentanten der Pfingstbewegung sind in überwältigender Mehrzahl Männer. Frauen sind vor allem im Netzwerk „Frauen mit Visionen“ organisiert und haben hier ihr Sprachrohr. Alle Autoren und Protagonisten der Artikel in GEISTbewegt werden mit den Namen ihrer Ehefrauen (selten -männer) und der Zahl ihrer Kinder genannt. Das verstärkt den Gesamteindruck einer konservativen Familienethik, die das Zusammenleben innerhalb der Pfingstbewegung bestimmt.

Die Elim-Gemeinde in Hannover stellt sich selber folgendermaßen vor: „Die weltweite und vielschichtige Pfingstbewegung stellt sich in Lehre und Frömmigkeit sehr facettenreich dar. Doch alle „Pfingstler“ waren und sind dafür bekannt, dass sie dem Werk und Wirken des Heiligen Geistes einen zentralen Platz in ihrem Glaubensleben eingeräumt haben.“¹⁸ Der Geist spielt eine große Rolle, er bestimmt das „Wie“ der Gottesbeziehung des Einzelnen und der Gemeinde. Jesus Christus ist das Gegenüber und der Bezugspunkt im Glauben.

4. Ausblick

Die kleine Pfingstbewegung in Deutschland wächst. Die Erosion der Mitgliederzahlen der großen Kirchen mögen sich erklären lassen durch den Austritt der Unentschiedenen und Distanzierten und durch die Taufvergessenheit aufgeklärter Eltern, auch durch demographische Entwicklungen. Aber das erklärt nicht alles. Es fehlt eine Nische für ein „heißes“ Christentum wie das der Pfingstler. Diese müsste es auch innerhalb volkskirchlicher Strukturen geben dürfen, um dem Heiligen Geist gerecht zu werden, der weht wo und wann und vor allem wie kräftig er will. Die Erfahrung einer charismatischen Gemeinde innerhalb landeskirchlicher Grenzen nördlich von Hamburg zeigt deutlich, wie weit die etablierten Kirchen davon entfernt sind, ein vielseitiges Glaubensleben zu akzeptieren und zu gestalten. Ein Pastor der Gemeinde beklagt, dass ihre Art Menschen stark in das Gemeindeleben einzubeziehen, das Gebet und dessen Kraft wieder in den Mittelpunkt zu stellen, eine innige Jesusbeziehung zu befördern, auf Widerstand, Herablassung und Ausgrenzung innerhalb der Landeskirche führt.¹⁹ Und es lässt sich fragen, ob dies

¹⁸ <http://elimhannover.de/leitbild/identitaet/> (letzter Zugriff 8. August 2016).

¹⁹ Allein der Internetauftritt der Gemeinde unterscheidet sich entscheidend von dem anderer volkskirchlicher Gemeinden. Hier geht es an erster Stelle um die Botschaft und wie diese in der Gemeinde zum Tragen kommt. Siehe <https://www.kirche-rhen.de> (letzter Zugriff 31.8.2016).

die ökumenischen Grenzen vor der eigenen Haustür derer sind, die in der weltweiten Ökumene ein so großes und offenes Herz haben.

Zugleich muss von jenen „heißen“ Gruppen akzeptiert werden, dass die Heilige Geisteskraft auch ganz und vollkommen anwesend sein kann, wo Menschen ritualisiert ihr Gebet vollziehen und sich rational biblische Geschichten erschließen und in der Nächstenliebe die höchste Form der Anbetung Gottes erfahren. Aber auf diese eine Art der Frömmigkeit kann eine Volkskirche nicht beschränkt sein. Die Freude daran, dass verschiedene Arten des Glaubens nebeneinander Gott loben, ist das Ziel der ökumenischen Bewegung. Beide Seiten, die Charismatisch-Pentekostalen und die Volkskirchlich-Nüchternen haben hier noch eine Menge zu lernen und zu entdecken, bis wir an dem Punkt anlangen, dass wir wirklich begreifen, dass Gott selber unsere Grenzen und die von uns gezogenen Grenzen machtvoll übersteigt.

Eine letzte Bemerkung bezieht sich auf die Mehrheits- und Minderheitskonstellationen, in denen sich Konfessionen zueinander verhalten. Ein Blick in die weltweite Ökumene ist immer heilsam und fördert Demut. Muss man in Deutschland von weniger als 2% Pfingstchristen sprechen, so ist das im weltweiten Vergleich eine ausgesprochene Ausnahme. Man geht davon aus, dass Pfingstler inzwischen 25% der Weltchristenheit ausmachen. Sie besitzen weltweit großen Einfluss auf die Medien, sie drängen in die Politik, sie unterhalten große Entwicklungsorganisationen. Die Pfingstler in Deutschland als unbedeutende Minderheit abzutun, verkennet ihre Bedeutung weltweit und das Netzwerk, in dem sie stehen. Es schadet der Volkskirche, wenn sie sich für die maßgebliche Repräsentanz des Christentums in Deutschland hält - und es schadet dem rechten Glauben. Umgekehrt: Hier bei uns Freundschaft mit den pfingstchristlichen Geschwistern zu pflegen - und das heißt, sie in Fragen der Gestaltung von Kirche und Staat, Gesellschaft und Politik einzubeziehen, das heißt sie an Projekten und Werken mitwirken und mehr als nur im Maß ihrer prozentualen Präsenz in Deutschland teilhaben zu lassen - heißt eine Gruppe innerhalb des Christentums zu würdigen, deren positive Einstellung uns gegenüber von unschätzbarem Versöhnungspotential ist. Vielleicht kann ein gutes Verhältnis in Deutschland auch ausstrahlen auf ökumenische Beziehungen in Kontexten, in denen die Pentekostalen längst die Mehrheit der Christen darstellen.²⁰

²⁰ An dieser Stelle sei betont, dass das Evangelische Missionswerk e.V. (EMW) entscheidend dazu beiträgt, dass ein Dialog zwischen den Konfessionen über die klassische Ökumene hinaus stattfindet. Besonders die Arbeit an dem gemeinsamen Dokument von Päpstlichem Rat für den interreligiösen Dialog, der Weltweiten Allianz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ ist hier beispielgebend.

„Rock Pfingstbewegung“

Juan Esteban Londoño

*Running around with a head full of words
Sitting around with a tape full of riffs
The master is sending a message to me
To share with the world
Salvation scream*

(Mortification).

Die Schleier der Bühne fallen und eine Armee erscheint, die schwarze Kleidung und lange Haare trägt, die Gesichter maskiert. Ein Arpeggio bricht aus, Trommeln, Bässe und Riffs der elektrischen Gitarren gebären Musik. Dann kommen Töne wie aus dem Bauch, eine metallische Stimme, die statt das Ende des Christentums zu verkündigen, von Wiedergeburt singt.

Nein. Sie sind weder die Boten der Finsternis, noch ist es Black Metal. Es ist eine himmlische Horde, die die Nachricht der Rettung Gottes verkündigt. Sie geben bekannt, dass Jesus Christus die Kranken heilt und er die harten Herzen verändern kann, um der Existenz einen Sinn zu geben. Sie sind Ansager im Stil des christlichen Metal und ihre Theologie steht den vier Säulen der Pfingstbewegung nahe: Jesus Christus heilt, tauft, rettet und kommt wieder.

Unter dem Begriff „Pfingstbewegung“ verstehe ich eine Art und Weise von Christentum, die über die anderen Quellen der Theologie – besonders über die Vernunft und die Tradition- die Erfahrung stellt, gleichwohl gründen sie ihre Praxis in der Bibel.

Allan Anderson¹ definiert die Pfingstbewegung wie folgt:

I think that the term ‘Pentecostal’ is appropriate for describing globally all churches and movements that emphasize the working of the gifts of the Spirit, both on phenomenological and on theological grounds –although no without qualification. [...] Pentecostalism is more correctly seen in a much broader context as a movement concerned primarily with the *experience* of the Holy Spirit and the *practice* of spiritual gifts.

¹ Anderson, 2004, S. 13-14.

Die Pfingstbewegung betont das Gefühl der Gebundenheit und das Bewusstsein des Unbedingten, das über die Erkenntnis und den Willen, hinausgeht.

Da ich enge Freunde aus der Welt des christlichen Heavy Metal habe, möchte ich die Geschichte einer kleinen Rock-Pfingstgemeinde aus der Stadt Medellin erzählen, die „Selah Extremo“ heißt, sie existierte zwischen den Jahren 2009 und 2013, sie war wie die Erprobung des Diskurses einer erneuerten Pfingstbewegung, d.h. die Rocker-Pfingstbewegung².

In diesem Artikel analysiere ich den Diskurs von den Gründungsdokumenten der „Selah Extremo“ Gemeinde und von einem Interview, das ich am 12. Juni 2016 mit dem Leiter dieser Gemeinde, Enrique Ruiz Carvajal, geführt habe. Am Ende schließe ich mit einem Nachdenken über diese Bewegung allgemein und über die Rocker-Pfingstbewegung im Besonderen ab.

1. Geschichte und Ursprung der Gemeinde

Zwischen den Jahren 2009 und 2013 entstand die Gemeinde „Selah Extremo“ sie tauchte als Kirche wie aus dem Nichts auf. Ihr Ziel ist die Verkündigung des Reiches Gottes in Liebe und in der Wahrheit seines Wortes, mit einem verehrenden Herzen, um die Generationen der Städte zu erreichen. „Wir werden durch die übernatürliche Macht des Heiligen Geistes geführt“³, sagt das Dokument.

Während der zukünftige Pastor und Gründer von „Selah Extremo“ Enrique Ruiz Carvajal im Jahr 2002 an einem Seminar über Eschatologie in den USA teilnahm, hörte er durch einen sogenannten Prophet und Pastor, was er selber als „ein prophetisches Wort“ definiert, das besagt, seine Berufung bestehe darin, ungläubige Menschen zu erreichen.

Im Jahr 2007 kommt Enrique nach Medellin (Kolumbien) zurück und schließt sich der Pfingstgemeinde „Iglesia Panamericana de Colombia: Centro de fe y esperanza“ an. An einem Fastentag bekommt er eine Offenbarung in Bezug auf den Sinn seiner Berufung, sie bestimmt, dass er mit den städtischen Subkulturen arbeiten wird. Enrique lässt sich von dem Werk des nordamerikanischen Pastor Bob Beeman inspirieren, sein Ziel ist es, eine ähnliche Gemeinde zu gründen.

² In dem Interview erklärt Enrique, dass es zwei Momente in der Geschichte von „Selah Extremo“ gibt: (1) die „Selah Extremo“ als eine Gemeinde zwischen den Jahren 2009 und 2013 und (2) die „Selah Extremo“: ab dem Jahr 2014 als eine Bildungsbewegung und nicht als eine Kirche.

³ Interview mit Enrique Ruiz, 12. Juni 2016.

Zusammen mit seiner Frau, Sozialarbeiterin Tatiana Velásquez Hernández, fühlt Enrique, dass er den Namen „Selah“ bekommt, nachdem er das Buch der Psalmen gelesen hatte. Er interpretiert das Wort „Selah“ sowohl wie eine Pause als auch eine musikalische Note oder eine Stille. Zum Wort „Selah“ fügt er das Wort „Extremo“ (Extrem) hinzu, da das Ziel dieser neuen Gemeinde ist, die Menschen mit extremer Lebensweise zu erreichen.

Enrique und Tatiana knüpfen Kontakt mit dem Pastor Christian González aus Bogotá, der als der „Metalhead Pastor“ bekannt ist. Christian ist der Pastor der „Pantokrator“ Gemeinde, die einen Gottesdienst mit Heavy Metal feiert und predigt, während er seine langen Haare und Tattoos zeigt. Sie knüpfen auch Kontakt mit der Bewegung „Tribal Generation“, die ein evangelistischer Verband im Untergrund ist. Damals organisieren sie ein Konzert bei der brasilianischen Death Metal Band „Antidemon“.

Das Ziel dieser Veranstaltungen ist, die Seele zu revolutionieren, d.h. die jüngeren Menschen zu einer pfingstlichen Erfahrung zu bringen.

Im Jahr 2013 entwickelt sich „Selah Extremo“ wie eine offizielle Gemeinde, mit der Unterstützung von verschiedenen Pfingstkirchen, wie z.B. die „Iglesia Cristiana y Misionera“ und die „Corporación Visión Líder Internacional“, deren Pastoren Apostel genannt werden.

Da „Selah Extremo“ zu wenig wirtschaftliche Unterstützung bekommt und eigentlich zu wenig neue Mitglieder erreicht, verwandelt die Gemeinde sich ab 2014 in eine christliche Bewegung oder kulturelle Organisation, die die Gesellschaft durch Konzerte und Bildungsprojekte christlich beeinflussen will.

Zu dieser Zeit werden Tatiana und Enrique Mitglieder der Evangelisch Lutherischen Gemeinde „Emmaus“. Zwar existiert „Selah Extremo“ weiter, aber das Ziel ist nicht mehr, eine Kirche zu sein, sondern eine soziale und kulturelle Bewegung, die eine Brücke zwischen der Kirche und den Ungläubigen schlägt. Die Lutherische Gemeinde öffnet ihr Gemeindehaus, wo „Selah“ Versammlungen abhalten kann, dabei besteht nicht das heimliche Interesse, dass Selah Extremo als Bewegung oder Gemeinde ein Teil der Lutherischen Kirche werde könne.

2. Theologische Sprache

Die Dokumente der Jahre 2009-2013 zeigen einen starken Pfingsteinfluss: „Die Selah Extremo Gemeinde wird von dem Herz Gottes geboren“, „eine persönliche Begegnung mit Gott Vater“, „eine Offenbarung von Gott bekommen“, und die Überzeugung, dass die pastorale Arbeit unmittelbar auf göttliche Berufung

zurückgeht. 2016 behauptet Enrique, dass die Worte, die er durch den US-amerikanischen Pastor empfangen hat, eine Botschaft Gottes sind, und dass dieser Mann, den Enrique vorher nicht gekannt hatte, viele Dinge sagte, die sich bis heute erfüllt würden.⁴

Die Dokumente benutzen auch typisch pfingstchristliche Begriffe, wie z.B. „Gottesoffenbarungen“, „Gottes Bestätigungen“ und sie legen ihre Projekte wie „Der Traum des Herzens Gottes“ aus.

Sie spiegeln auch die Bemühung, eine Kirche der gesunden Lehre zu sein, d.h. eine von dem Verband der Pastoren der Stadt Medellin anerkannte Kirche, von denen die meisten pfingstlich sind. Aber „Selah Extremo“ will als Kirche auch mit den größeren protestantischen Traditionen verbunden sein.

In ihrer Anfangszeit bezog sich die Gemeinde „Selah Extremo“ auf ein Glaubensbekenntnis, an dem sich die wichtigsten Pfingstkreise orientieren. Man kann deutlichen Einfluss von neuen Modetrends identifizieren, die in der Pfingstbewegung eingesetzt werden, wie z.B. die Anerkennung von neuen Propheten und Aposteln.

Enrique resümiert, dass der theologische Ort der Gemeinde damals ein Problem war: „Wir waren sehr eklektisch, weil wir von verschiedenen Hintergründen und Traditionen kamen“, wie z.B. aus dem Katholizismus, von den historisch protestantischen Kirchen und von neu entstandenen Kirchen (wie Sanctuary International). Er erklärt, dass viele Selah Mitglieder von Pfingstgemeinden kamen. Sie kamen mit vielen Fragen und waren von diesen Kirchen geistlich verletzt worden, unter anderem wegen deren komplizierter sittlicher Erwartungen.

Das Jahr 2016 zeigt eine Veränderung im Selbstverständnis von „Selah Extremo“. Die Bewegung veröffentlichte eine Broschüre in moderner Sprache. Sie identifiziert sich als Bildungsbewegung begründet in der Reformation und als vollständige Transformation durch neue Alternativen, auf denen eine bessere Gesellschaft gebaut werden wird.

Ihr Angebot besteht aus Beratung und Ausbildung in Kunst und Kultur. Sie betont die Familie und die Gesellschaft und setzt hier klare Prioritäten. Sie fördert soziale Arbeit für Konfliktbewältigung, errichtete eine Beratungsstelle und unterhält eine Rechtsabteilung. Auf diese Weise entfernte sie jegliche pfingstliche Sprache, um ein soziales und fast betrieblich organisiertes Projekt aufzubauen.

⁴ Interview, 2016.

3. Wichtige Glaubenssätze und Praxiselemente

In der Analyse der Dokumente erkenne ich eine Mischung von Glauben, Theologie und Ekklesiologie, die der Selah zwar Vitalität geben können, aber für ihre Gläubiger und Mitglieder kann dies auch eine Überforderung darstellen.

In der mehr lutherischer und reformierter Richtung betonen die Dokumente die Gnade durch Jesus Christus, die durch den Glauben kommt.

In den mehr pietistischen Aussagen betonen sie eine innerliche Beziehung zu Gott, die man durch das Gebet erlangen kann. Sie fördern die sittliche Heiligkeit und den Gehorsam gegen Gott. Sie versuchen die christlichen Werte in der Mitte einer neuen Generation zu verkündigen und die Mitglieder zu Nachfolgern Christi zu machen. Sie sind davon überzeugt, dass ihre Zielgruppe (d.h. die Außenseiter) von einem sündhaften Leben erlöst werden müssen und spirituelle Erfahrung sammeln müssen.

In den vielen Aspekten ihrer konservativen Überzeugung, ähneln sie dem Fundamentalismus, sie betonen, dass ihr Ausgangspunkt eine christozentrische und bibelbezogene Lehre ist. Sie beziehen sich auf kein Glaubensbekenntnis, sondern nur auf die Bibel.

Und in den vielen Aspekte ihrer pfingstlichen Ausrichtung betonen sie die Anleitung des Heiligen Geistes, der mit den Menschen in Beziehung tritt durch die Überzeugung, die Regeneration, die Heiligung und den Umsturz der Machtverhältnisse: „Wenn wir es erlauben, ist er in unserem Leben anwesend, um uns zu helfen und auf den richtigen Weg zu führen. Er schreibt das Gesetz Gottes in unsere Herzen.“⁵

Als pfingstliche Erben betonen sie außerdem die Gaben des Geistes, die aus dem Wissen (das Wort der Weisheit, das Wort der Erkenntnis, Unterscheidungen der Geister), dem Tun (Gnadengaben der Heilungen, Wunderwirkungen, die Dämonen austreiben) und dem Sprechen (verschiedene Arten von Sprachen, die Auslegung der Sprachen) bestehen.

„Selah Extremo“ verkündet die Taufe des Heiligen Geistes wie eine lebendige Aneignung des Symbols der Wassertaufe, d.h. sie praktizieren die Wiedertaufe.

Sie sind überzeugt, dass die Außenseiter zu wenig Segen bekommen haben, deswegen hat „Selah Extremo“ die Absicht, ihnen die Botschaft der Rettung und das Wunder zu bringen, weil diese Bevölkerung von den Kirchen marginalisiert werde,

⁵ Ibid.

da diese jungen Menschen abgelehnt werden, weil sie Rock Musik hören, lange Haare und Tattoos tragen.

4. Theologische Gedanken

Die Rock Pfingstbewegung entsteht als ein weites Angebot, verschiedenen Gruppen der Bevölkerungen Heimat zu geben. Das ist von großer Bedeutung, weil gerade die Pfingstgemeinden mit ihrer Unterscheidung von Kirche und Welt, dem Reich Gottes und dem Reich des Satans sehr ausgrenzend und diskriminierend sind. Menschen, die alternative Musik hören und alternative Kleidung anziehen, müssen draußen bleiben.

Zur Identität neuer Generationen hat Michel Mafessoli das Stichwort "Die Zeit der Stämme" geprägt.⁶ Es geht um eine neue Art und Weise von Vereinigung der Gesellschaft, in der die neuen Generationen den Verlust lokaler Identitäten aufwiegen, die die Globalisierung mit sich bringt, und deshalb schaffen sie neue ästhetische, philosophische und kulturelle Codes, um sich zu differenzieren und einander zu identifizieren. Da manche Kirchen diese psychologische und soziologische Kompensation gar nicht verstehen, verdammen sie die jüngere Generation, ohne pastorale und anthropologische Überlegungen anzustellen.

Aus diesem Grund bilden Leiter und Leiterinnen alternative Bewegungen im Umfeld der Pfingstgemeinden aus, aus ihnen heraus fühlen sie eine Berufung, neue Gemeinden zu gründen, in denen man diese Menschen empfangen kann.

Die Gründung dieser Gemeinden ist der größte Umbruch, den die Pfingstbewegung bisher erlebt hat. Hier verkündigt sie das Evangelium und gibt den Menschen einen existentiellen Sinngrund – egal, ob sie eine Lederjacke tragen, eine Harley Davidson fahren oder E-Gitarre spielen.

Aber es ist auffällig, dass die junge Bewegung eigene Gemeinden gründen muss, um Menschen, die von den Kirchen nicht akzeptiert werden, zu einzuladen. Dies steht dem Wesen des Kirchenseins entgegen, denn sie ist ihrem Wesen nach ein gemeinschaftlicher Ort, an dem alle Menschen Platz haben (Ekklesia), auch wenn sie tätowiert sind, Piercings oder Dreadlocks tragen – sie gehören auch dazu und sind Adressaten der Verkündigung nach Galater 3,28.

Diese Außenseiter haben sich so fremd in den evangelischen und pfingstlichen Kirchen gefühlt, dass sie sich entschieden haben, neue Orte zu finden, an denen sie nicht gering geschätzt werden. Trotz allem ist die Mission der Kirchen,

⁶ Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris, 1988.

gastfreundlich zu sein, weil sie die Erben der Botschaft der gastlichen Jesus sind, der niemanden diskriminiert hat.

Der Fall von „Selah Extremo“ ist ein Beispiel dafür, dass nicht alle Initiativen, die von der Pfingstbewegung ausgehen, in Megachurches ausarten.

Das Beispiel zeigt auch, wie in Lateinamerika häufig die Pfingstbewegung eine große Tür darstellt, durch die manche Katholiken zum Protestantismus kommen. Denn manche bleiben nicht bei dieser Tür, sondern, wenden sich im Lauf der Zeit, den historisch-protestantischen Kirchen zu, mit stärkeren Strukturen und einer expliziteren Theologie.

Die Wende, die Enrique und Tatiana 2014 vollzogen, als sie Verbindung zur Kolumbianisch Lutherischen Kirche aufnahmen, zeigt, auf der einen Seite, dass ein Mensch, der nach dem Sinngrund in religiösen Symbolen sucht, in Bewegung kommt. Wir alle bewegen uns im Leben, damit wir neue Dimensionen der Spiritualität finden und schaffen. Auf der anderen Seite zeigt diese Wende die Schwachheit mancher Pfingstgruppen, neue Initiativen zu empfangen und zu fördern.

Diese Wende zeigt auch, dass viele Gläubige heute mehrere religiöse Identitäten und Religionszugehörigkeiten haben. Dies sind die Bedingungen unserer Zeit -und wahrscheinlich aller Zeiten -, darüber sollte man nicht streiten, sondern sie wie einen Teil des Schatzes der menschlichen Seele anerkennen. Die „Selah Extremo“ Mitglieder könnten doch einfach weiterhin pfingstlich sein und zugleich lutherisch.

Es ist zu beobachten, dass viele Gründer von Gemeinden oder neuen Gruppe ihre eigenen theologischen Ursprünge und ihre Ziele nicht gut zu kennen bzw. reflektieren. Dies spiegelt das niedrige Niveau der theologischen Ausbildung wieder, die manche Pfingstgemeinden ihren Mitgliedern zumuten. Enrique selbst sagt: „Eine der größten Schwierigkeiten bei uns waren die theologischen, weil es immer ein Dilemma war, dass wir überhaupt theologisch dachten.“⁷

Enrique sieht einen großen Eklektizismus im Leben von „Selah Extremo“. Dies beweist, dass die Pfingstbewegung sich im allgemein von allen protestantischen Traditionen nährt, ohne diesen kirchlichen Ursprung zu reflektieren. Auf diese Weise ist die Pfingstbewegung ökumenischer, als sie scheint - außerdem bemerken wir, dass sie die Heiligkeit der Gläubigen betont, wie die mittelalterlich katholische Doktrin die Rettung durch die Werke betont hat.

Aber auf der anderen Seite kann diese unbewusste Ökumene nicht zum Tragen kommen, weil es den Leuten an Kenntnissen über die Unterschiede zwischen den

⁷ Interview, 2016.

Kirchen und den Theologien mangelt. Deswegen findet man in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung eine unreflektierte Mischung von baptistischer Frömmigkeit, methodistischer Heiligkeit, lutherischer Gnade und pfingstlichen Mirakeln.

Die pfingstlichen Ausdrücke, wie z.B. „die Stimme Gottes hören“ oder „göttliche Offenbarungen fühlen“ geben den Gläubigen Halt in ihren Überzeugungen und ihrer Gesinnung. Aus dieser Weise verstärkt sich das Gefühl der unmittelbaren Abhängigkeit vom Heiligen. Dennoch wirft die Flexibilität in der Kircheng Zugehörigkeit einige Fragen auf, wie z.B.: Verrät die Sprache der pfingstlichen Offenbarung nicht, dass hier eine unbewusste Legitimation von persönlichen Wünschen vorliegt, und sie sich mit der Veränderung eigener Interessen vermischt?

Meiner Meinung nach liegt hier der Kern des Problems der lateinamerikanischen Pfingstbewegung. Der Ausdruck „die Stimme Gottes hören“ kann sowohl ein persönliches Interesse bedeuten oder auf eine Veränderung der Gemeinde begründen. Wenn das Pfingstindividuum, besonders der Leiter einer Pfingstgemeinde, eins mit Gott wäre, könnte man einfach ihre Wörter, Gefühle und Ideen akzeptieren. Aber dann würden wir unsere sündhafte *Conditio Humana* vergessen, unter der wir irren und das Ziel verfehlen. In Bezug auf ihre Wünsche und ihr Suchen scheinen manche Pfingstgläubige zu vergessen, dass die Offenbarung nicht nur aus der Legitimierung ihrer eigenen Interessen besteht, sondern dass sie sich auch gegen den Gläubigen selber richten kann, um ihn prophetisch zu konfrontieren.

Ein anderes Problem, das die Erzählung von „Selah Extremo“ anklingen lässt, liegt darin, dass die Geschichte der Gemeinde die persönliche Geschichte von Enrique zu sein scheint. Darin spiegelt sich der Anspruch der sogenannten lateinamerikanischen „Líderes“. Wenn Enrique zur Pfingstbewegung tendiert, tendiert „Selah Extremo“ zur Pfingstbewegung. Wenn Enrique zu einem Verein der Zivilgesellschaft tendiert, geht „Selah Extremo“ mit. Der König ist das Königreich.

Die neue Ausrichtung von „Selah Extremo“ seit Anfang 2016 zeigt, dass sie keine Kirche mehr sind, sondern eine Bildungsbewegung. Und dabei können sie einige Punkte nicht erklären, über die es wichtig wäre nachzudenken:

Welche sind die Inhalte dieser Bildungsbewegung?

Was wollen sie damit sagen, wenn sie sich als alternative Bildungsbewegung bezeichnen? Woraus besteht ihre Alternativität?

Ist die alternative Lebensweise nur ein Kleidungsstil, eine kosmetische Veränderung wie in den jugendlichen Gruppen? Oder gibt es eine grundsätzliche und wesentliche, tiefe Veränderung, in der nicht nur die traditionell christlichen Formen sich ändern, sondern auch die Inhalte?

Manche Gruppen von der Rockpfingstbewegung behaupten, dass der Fehler des Christentums darin bestehe, dass es nur alte Stile und Formen vertritt. Aber, wie die philosophische Ästhetik sagt, findet man den Inhalt in der Form und die Form ist auch der Inhalt.

Ich schlussfolgere, dass manche rockpfingstliche Gemeinden oder konservativ christliche Rocker zwar die lange Haare stehen lassen oder Tattoos erlauben, aber in ihrer Theologie reicht die Veränderung und Erneuerung nicht über eine Kosmetik hinaus, mit dem Wesen eines kritischen Christentums hat das nichts zu tun, sonst würden sie sich gegen die unverhältnismäßige Konsumgesellschaft wenden und dem Bild eines rebellischen Jesu anhängen, der am Kreuz von dem Imperium ermordet wurde.

Ähnlich gestaltet sich der Fall von "Selah Extremo", aber sie befinden sich zu mindestens in Ansätzen auf dem Weg zu einer theologischen Transformation, die ihnen helfen kann, nicht nur ihre Formen sondern auch ihre Inhalte zu überdenken. Es ist zu beachtenswert, wie die Leiter und die Gläubiger von „Selah Extremo“ in Demut eine Umbildung auf eigene Faust versuchen, mit der Absicht, dem Evangelium treuer und für die Gesellschaft bedeutender zu sein.

Von dieser Erfahrung könnte die Pfingstbewegung etwas lernen: Die Herausforderung für diese Gemeinden besteht darin, ihren Gläubigen verschiedene Arten des Glaubens zu ermöglichen. Zweifellos haben sie einen großen Anspruch, obwohl ihr Erfolg gering ist.

Eine andere Voraussetzung für die Weiterentwicklung der Pfingstbewegung besteht darin, dass sie jungen Menschen die Freiheit lässt, ihre Persönlichkeit frei zu entwickeln. Sie kann ihnen das Bewusstsein vermitteln, dass sie keine Außerirdischen oder Teuflische sind, sondern junge und ganz normale Menschen mit einer Identität, die Grenzen überschreitet und Teil der postmodernen und globalisierten Welt sind.

Aber auch für die liberalen oder historischen Kirchen ist damit eine Herausforderung formuliert: Sie müssen Räume eröffnen, in denen alternative Gemeinden und die historische Kirchen sich über Theologie und über ihre Erfahrungen austauschen können. Auf dieser Weise können sie sich für eine kritische Theologie öffnen, ohne ihre Pfingstlichkeit bzw. ihren religiösen Hintergrund zu verlieren.

Wir sollen nicht vergessen, dass jede Kirche nur zu einem Zeitpunkt in der Geschichte Gottes existiert und kein Stil und keine Gestalt von Kirche für sich die Ewigkeit beanspruchen kann. Die historischen Kirchen können von der Spiritualität der neuen Bewegungen lernen, und zugleich können sie der neuen Generationen helfen, ihre eigenen Logiken und Dynamiken zu verfestigen und klar herauszuarbeiten.

Literaturverzeichnis

Anderson, Allan. An Introduction to Pentecostalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

Haustein, Jorg / Maltese, Giovanni (Hg). Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014

Maffesoli, Michel. Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris, 1988

Ruíz Carvajal, Enrique. Memorias Casa Selah Extremo, su pasado como grupo de misiones urbanas e iglesia emergente en Medellín-Colombia. Word Document.

Ruíz Carvajal, Enrique. "Tribus urbanas, mundos por conquistar". PDF Document.

Ruíz Carvajal, Enrique. Interview mit Juan Esteban Londoño.

„Selah Extremo“. Declaración de fe / Constitución de la Iglesia Cristiana „Selah Extremo“. Word Dokument.

„Selah Extremo“. Brochure 2016. PDF Dokument.

Pentecostalism in India

Its Origin, Growth and Impact on the Marginalized Communities

Aravind Jeyakumar Moniraj

The Church has always encountered renewal and revival in the course of its history in order to sustain its existence and to keep its purpose alive for what it was founded. The protestant reformation and the modern Pentecostal and charismatic movement are typical examples for such renewals. Keeping this in mind, this short paper attempts to present the origin of the modern Pentecostal movement and particularly it attempts to revisit the beginning of Pentecostal-like awakening in India and its impact upon the marginalized communities. Furthermore, the researcher also attempts to critically evaluate some of the negative impressions, that have been brought out by the Pentecostal and charismatic churches in Indian soil in the course of their development and the hoping future of the Pentecostalism in India.

1. The Emergence of Modern Pentecostal Wave

Although the major awakening of Pentecostalism traces its origin to the day of Pentecost which is recorded in the book of Acts of the Apostles when the early Church was formed, however, the modern Pentecostal movement emerged from the Topeka revival on January 1, 1901 which was followed by the Azusa street revival.¹ Charles Fox Parham and William J. Seymour were the pioneers of the 20th century Pentecostalism around whom the Azusa Street revival evolved.² The Holy Bible became the center of attraction in this movement and around forty students of the Bethel Bible College at Topeka in Kansas, gathered under the motivation of Parham³

¹ Thomas F. Zimmerman, "The Reasons for the Rise of the Pentecostal Movement," in *Aspects of Pentecostal Charismatic Origins*, edited by Vinson Synan (New Jersey: Logos International, 1975), p. 9.

² Thomas F. Zimmerman, "The Reasons for the Rise of the Pentecostal Movement," p. 10.

³ Most of the scholars consider Parham as the father of Pentecostal Movement who is also the founder of the Bethel Bible College in Kansas City. Thomas F. Zimmerman, "The Reasons for the Rise of the Pentecostal Movement."

to discover the insights from the Bible with regard to the Baptism of the Holy Spirit and the exercise of the Spiritual gifts.⁴ The students came to the conclusion that 'speaking in tongues' is the evidence of the Baptism of the Holy Spirit.⁵ Even though there were some minor revival waves here and there, this was the starting point of the emergence of the worldwide Pentecostalism which began from the Bethel Bible College.⁶ Moreover, worldwide Pentecostalism can be also traced from the Azusa Street revival⁷ in Los Angeles, in the year 1906. All those who visited this place took back the new experience of the Holy Spirit to their homelands which ultimately gave rise to the formation of worldwide Pentecostal churches.⁸ However, the historical analysis of the rise of Pentecostalism claims that Pentecostalism could be actually traced back to the 19th century Wesleyan, Reformed and Higher Life holiness circles in the United States.⁹ The following lines disclose the evidences of Pentecostal awakening in Asia, particularly in India, even before the western Pentecostal experiences.

2. The Dawn of Pentecostalism in India

Indian soil too had played a vital role in the worldwide Pentecostal awakenings which took place during later period of the 19th century and the first decade of the 20th century. Indian Pentecostalism is the outcome of the numerous revival awakenings which happened across India. There are several historical evidences to affirm that Pentecostalism or charismatic awakenings took place in India even before the Azusa Street revivals¹⁰ or even before western Pentecostalism reached India. Gary B. McGee refers to a couple of Pentecostal-like awakening in Madras Province (now Tamil Nadu) occurred in 1860-1861 and in Travancore (now Kerala) in

⁴ Cheryl Bridges Johns, *Pentecostal Formation: A Pedagogy Among the Oppressed* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), p. 37.

⁵ Thomas F. Zimmerman, "The Reasons for the Rise of the Pentecostal Movement," 10. During this time, when a person requested Parham to lay his hands on her and pray, and as he did so, she started speaking in one of the Asian languages. Nancy A. Hardesty, *Faith Cure: Divine Healing in the holiness and Pentecostal Movement* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2003), p. 103.

⁶ A.C. George, *Trailblazers for God: A History of the Assemblies of God of India* (Bangalore: SABC Publications, 2004), p. 29.

⁷ The Azusa Street Revival was a historic Pentecostal revival meeting that took place in Los Angeles, California and is the origin of the Pentecostal movement. It was led by William J. Seymour, an African American preacher. It began with a meeting on April 9, 1906, and continued until roughly 1915.

⁸ V.V. Thomas, *Dalit Pentecostalism: Spirituality of the Empowered Poor* (Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008), p. 56.

⁹ Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Minneapolis: MN, Hendrickson), p. 174.

¹⁰ Stanley M. Burgess, "Pentecostalism in India: An Overview" *AJPS* 4/1 (2001), p. 87.

1874-75 and 1908.¹¹ In both these cases the signs of Pentecostal awakening were visible: for e.g. practice of charismatic gifts (prophecy, speaking in tongues and interpretation etc.) and other charismatic phenomena (like praying for the sick and falling down and shaking, as well as the restoration of the offices of the early apostles).¹² A native Anglican catechist named John Christian Arulappan (Aroolappen) was the pioneer for this revival movement and with little or no further influence by the missionaries or financial assistance he initiated evangelistic work to other parts of south India which resulted in numerous conversions.¹³

One such Pentecostal-like awakening happened in a place called Sialkot (Punjab) in 1904¹⁴, which consequently revitalized the missionary work in the northern part of India. John Hyde, an American missionary contributed a major part in this revival. The annual convention which took place every year in Sialkot witnessed new baptisms of the Spirit unto sanctification and prayer.¹⁵ In western part of India such awakenings took place in Dholka, Gujarat in 1905. It is said that particularly in an orphanage, the boys were filled with the Holy Spirit during such out pouring in Dholka.¹⁶

A series of revivals swept across India in 1905-06 because of the influence of the renewed European missionary mandate (beginning of 1897) and because of the persuasion of the Welsh Revival (1904).¹⁷ This awakening was evident in most of the Protestant groups in India like Anglicans, Baptists, Danish Lutherans, London Missionary Society, Church of Scotland, Methodists, Brethrens, Presbyterians, etc. These confessions practiced Pentecostal-like phenomena including prophecies, dreams, and visions and so on.¹⁸

Another evidence for early Pentecostalism in India is attributed to the revival at Pandita Ramabai Sarawathi's Mukti Mission in Kedagoan, near Pune in 1905-07. Pandita Ramabai, a well-educated daughter of a Brahmin embraced Christianity in 1881. Being a young widow, she established a home for widows who were restricted

¹¹ Gary McGee and S. Burgess, "India," in *NIDPCM*

¹² Stanley M. Burgess, "Pentecostalism in India: An Overview," p. 87.

¹³ A Brahmin named Justus Joseph was one among the converts who formed the Revival Church in 1875. Being a Brahmin he negated caste among his adherents, however maintained traces of Hindu culture in order to maintain his movement more indigenous in nature. Stanley M. Burgess, "Pentecostalism in India: An Overview," p. 87.

¹⁴ Basil, Miller, *Praying Hyde: The Story of John Hyde: A Man of Prayer* (Belfast, Northern Ireland: Ambassador, 2000), p. 75.

¹⁵ Basil, Miller, *Praying Hyde: The Story of John Hyde: A Man of Prayer*, p. 75.

¹⁶ P. T. Joseph, Pentecosthu Sathabdhiyum Dholkam Unarvum (The Centenary of Pentecostalism and the Dholkam Revival, Malayalam) *Good News Weekly* 28, no.43 (2005): p. 4.

¹⁷ Stanley M. Burgess, "Pentecostalism in India: An Overview," p. 87-88.

¹⁸ Stanley M. Burgess, "Pentecostalism in India: An Overview," p. 88.

to remarry according to the Hindu customs and traditions. During the years 1905-07 the inmates of this home experienced the filling of the Holy Spirit accompanied by various manifestations such as speaking in tongues. However, many classical Pentecostals did not accept Mukti revival as a part of Pentecostal movement.¹⁹ But one cannot deny the fact that Pentecostalism has its roots in Kedagoan at the Mukti Mission.²⁰

The Pentecostal awakenings were also seen in the north-eastern part of India especially among the tribal communities in the Khasi Hills in 1905.²¹ The outpouring of the Holy Spirit was experienced during a meeting in Pariong (west Khasi hills) in 1905, and subsequently it was spread to other parts of north-east India like Mizoram and Manipur, and even to other countries, especially to Korea.²²

Therefore, one can firmly say that spiritual awakening with Pentecostal experiences took place in various parts of India even before the arrival of the western Pentecostal missionaries. At the same time, the Azusa-revival had also its impact in Indian soil after the arrival of the Western Pentecostal missionaries who came to spread the Pentecostal message to certain parts of India which ultimately gave rise to the classical Pentecostalism in India. In the 1907, A.G. Garr, the first Pentecostal missionary who came to Calcutta represented the Azusa Street. The other missionaries who can be categorized into this list are as follows: Thomas Barrett, George E. Berg (1908), Robert F. Cook and Mrs. Mary Chapman (1915). Hence, it has to be noted that many missionaries and believers in India had been baptized by the Holy Spirit with the explicit manifestations like speaking in tongues and other signs.²³

3. The Significance of Pentecostalism in Indian Soil and its impact on the marginalized communities

In a span of 100 years, Pentecostalism has grown into the second largest Christian denomination across the globe with approximately 500 million followers. Especially in India, the Pentecostal movement has emerged as a resistance or protest against the traditional beliefs and practices of the mainline churches. It was totally against

¹⁹ Allan Anderson, eds. *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia* (Philippines: Regnun Books International, 2005), p. 215.

²⁰ Allan Anderson, eds. *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, p. 216.

²¹ Snaitang, O. L., 'The Indigenous Pentecostal Movement,' *Dharma Deepika* 6, no.2 (2002): p. 6.

²² Snaitang, O. L., 'The Indigenous Pentecostal Movement,' p. 6.

²³ Allan Anderson, eds. *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, p. 217.

the unbiblical doctrines such as infant baptism, praying for the dead and saints, the concept of transubstantiation and many other doctrines and rituals of the traditional Episcopal churches.²⁴ And today, in a land where plurality of religion, culture, language varies, Pentecostalism has received more attention among the marginalized groups. The Christian population in India is approximately 2.3 percent of the total population and the Pentecostal Christians are perhaps only 0.1 percent, but they are the rapidly growing group of Indian Christianity particularly among Tribal groups, Dalits and lower castes in rural areas as well as becoming popular among the middle class families in urban areas. Today there are numerous indigenous Pentecostal and charismatic churches and independent ministries which attract Christians from the mainline churches and also many convert themselves to Pentecostal Christianity from other religions. Some of the largest Christian congregations in the main Indian cities are Pentecostal congregations (for example in Chennai, Bangalore, Kolkata, Mumbai and New Delhi).²⁵

A carefully study about the growth of Pentecostalism reveals that it spreads like an epidemic in the rural areas among the poor, different Tribal groups, Dalits and lower castes.²⁶ Most of these Pentecostal or charismatic congregations are poor and illiterate and these people live in small remote rural villages, where basic facilities like transportation, medical care or schools are hardly available.²⁷ Caste system is an social evil which still prevails in India and being considered as Dalits, outcastes or untouchables a larger section of the society have suffered extreme forms of discriminations and oppressions for centuries. They were in continuous search for their liberation from all aspects of life and to regain their identity. It is a sad scenario that some of the mainline churches fail to embrace and welcome people from lower castes or poor background into their congregations.²⁸ At this juncture the modern Pentecostalism embraced all groups of people with its message of

²⁴ Peter F. Crossing, "Christianity 2010: A View from the New Atlas of Global Christianity," *IBMR* 34/1 (January 2010): p. 30.

²⁵ Chief Editor, "Editorial - Pentecostalism," *Dharma Deepika* 6/2 (July-December 2002): 2. In the city of Chennai, South India, there are two Mega Pentecostal churches (New Life Assembly of God and Apostolic Christian Assembly) which have more than 30,000 members and one can find multiple services in these Mega churches. In Bangalore also the Full Gospel Assembly of God Church claims more than 10,000 members in its assembly. Similar Mega churches are also becoming popular in parts of northern India like Mumbai (Maharashtra) and Allahabad (Uttar Pradesh)

²⁶ The growth of Pentecostalism is remarkable among the different rural areas in the northern states like Rajasthan, Maharashtra, Madhya Pradesh, Gujarat, Odisha, Chhattisgarh and Jharkhand.

²⁷ Donald E. Miller and Tetsunao, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (University of California Press, 2007), p. 173-174.

²⁸ Arun W. Jones, "Faces of Pentecostalism in North India Today," *Society* 46/6 (November 2009), p. 505-506.

oneness, equality, and fellowship and dignity irrespective of caste or differences due to economic status.²⁹

The Pentecostal and charismatic churches in India have acquired diverse forms and have different ways of expressions based on their geographical or cultural locations in relation to their practices and beliefs. However, they are bound together under the basic teachings of Pentecostalism under which the work of the Holy Spirit is superior. People who join the various Pentecostal denominations are basically those who are underprivileged or downtrodden in the society with spiritual or physical deformities.³⁰ In fact most of the young generations are also attracted towards the new Pentecostal and charismatic churches mainly due to the lively worship with soul breaking music and life changing sermons and programs which attracts them a lot.³¹ Furthermore, Pentecostalism in India is more contextual and indigenous in nature, especially when it comes to the worship patterns; people mostly reflect their local culture.³² Added to this, Pentecostal and charismatic churches emphasize more on living a holy life in the sight of God and people and they also give importance to mission activities, especially proclaiming the gospel and winning souls for Christ.³³ In today's context Pentecostalism faces more persecution in Indian soil because of its fervent engagement in spreading the good news and converting manifold into Christian faith.

Pentecostalism has emerged today in Indian society not only as a significant religious awakening but also as a liberating force. It has brought transformation in the lives of the major oppressed section in the Indian society with its emphasis on oneness in the body of Christ which ultimately enables the so called untouchables to be part of the Kingdom of God. All forms of social evils and societal discriminations are not advocated in most of these new Pentecostal movements and churches which enables the discriminated people to regain their dignity, identity and self-respect as human beings.³⁴

Another important impact of modern Pentecostalism is the emphasis on congregational ecclesiology. One of the considerable factors for gaining populism is the freedom that has been granted to the lay people to participate actively in the worship service (leading the service and preaching) and in the administrative

²⁹ Arun W. Jones, "Faces of Pentecostalism in North India Today", p. 506.

³⁰ Reuben Louis Gabriel, "Reflection on Indian Pentecostalism: Trends and Issues," *Dharma Deepika* 6/2 (July-December, 2002), p. 67-69.

³¹ Donald E. Miller and Tetsunao, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, p. 174.

³² Roger E Hedlund, *Quest for Identity: India's Churches of Indigenous Origin* (New Delhi: MIIS/ISPCK, 2001), p. 3.

³³ Arun W. Jones, "Faces of Pentecostalism in North India Today", p. 506.

³⁴ Roger E. Hedlund, ed. *Christianity is Indian: The Emergence of an Indigenous Community* (Delhi: ISPCK, 2000), p. 379.

matters (decision making).³⁵ Unlike the traditional or mainline the churches there are no ecclesiastical or hierarchical structures and there is no qualification demanded from the laity to be an active participant except their constant experience with the Holy Spirit. At the same time individual and corporate spiritual life and continuous and constant nurture through prayer, worship and fellowship are given more importance. Individual conviction about sin and repentance with personal encounter with the Holy Spirit in order to have a continuous transformed life is more accentuated.³⁶ Holy Spirit is not only seen as the one who delivers from all sorts of oppressions but also the one who can perform wonders and miracles and physical healing in the life of the believers. All these and more impacts are the reasons for the rapid growth of Pentecostal movement in Indian soil.

4. Observations and Critical Evaluation

Pentecostalism or the charismatic movement is said to be a global network rather than a denomination which is rapidly growing across the globe with the emphasis on Holy Spirit as the transforming power who enables ordinary Christians or believers to live an extraordinary life and to perform unbelievable things for Christ. This phenomenon has succeed a lot around the world in attracting more and more crowd into its fold since the traditional or the mainline churches missed their mark in reviving and renewing the Church according to the contextual realities, especially in catering to the personal and spiritual needs of the believers. This has resulted in Christians leaving the mainline churches and embracing the Pentecostal churches to fulfill their personal and spiritual needs. The history of the origin of worldwide Pentecostal awakening should not overlook the Pentecostal-like awakening which took place in several parts of India even before the western Pentecostal wave. The impact that the Pentecostal and charismatic churches have created among the people who are in the margins of the society are highly remarkable. Martin Luther's emphasis on 'priesthood of all believers' is well practiced with the participation of lay people in the various ministries of the Pentecostal and charismatic churches. Today, some of the mainline churches in India are borrowing the concepts and elements from the Pentecostal and charismatic churches in order to keep their congregations alive and to avoid their members not to move towards the Pentecostal churches.

With a bundle of positive impacts that Pentecostalism has brought, it has also some negative impressions which are more explicit among the Pentecostal and

³⁵ V.V. Thomas, *Dalit Pentecostalism: Spirituality of the Empowered Poor* (Bangalore: Asian Trading Corporation, 2008), p. 376.

³⁶ V.V. Thomas, *Dalit Pentecostalism: Spirituality of the Empowered Poor*, p. 377.

charismatic churches and ministries in Indian context. Firstly, in most cases, the pastors or ministries of the Pentecostal and charismatic independent churches are considered to be a sort of demigods who guide and control the congregations. Therefore, instead of focusing on Christ, the people tend to focus on the ministers. As stated above, more of such congregations have illiterate and poor people. There are ample numbers of examples, where innocent people are cheated by such ministers (at the same time there are also pastors or ministers who help such people). Emotions and feelings play a dominant role in most of the congregations and focus on spiritual gifts than on the work of the Holy Spirit. Healing, miracle, prophecy and exorcism are misunderstood and misinterpreted. For example, many sick people abstain from taking medications, many rely their life depending on prophecies from the 'so called' end time prophets to make their lives prosper instead of living by faith in Christ. Rise of prosperity gospel is deviating people from real life situation and to have hopes in Christ only for material benefits. Most of the Pentecostal churches divide within themselves and form new congregations which are a sort of creating schism and not at all renewing or reviving the churches. Corruption and following dynastic system of succession (which automatically permits the children of the ministers to take over the ministry or churches), demanding money for praying for healing and to attain prosperity are some of the practices that dilute the purpose of the origin of Pentecostalism. Pentecostal or charismatic movement or churches at many occasions fail to create cordial relation with other Pentecostal churches and they do not aim for wider ecumenism. Above all in a religious plural context like India Christians and especially the Pentecostal Christians are always under attack by the Hindu fundamentalists. The presence of Pentecostalism in Indian soil appears to be linked with growing risk of anti-Christian violence. The future of Pentecostalism could lead to greater violence due to uncompromised emphasis on the proclamation of the gospel of Jesus Christ and conversion. At the same time, there would be a rapid growth in Pentecostalism in India if the mainline churches do not awake in renewing and reviving their churches according to the needs of the people in their contexts.

Conclusion

The Church needs renewal now and then in order to keep itself alive. The Pentecostal-awakening has been an instrument in reviving the Church to sustain its vision. Across the globe Pentecostalism and charismatic movement is an inevitable entity which has transformed the lives of many in different forms. The Pentecostalism in India having its root and origin in Indian soil has brought transformation into the lives of all classes in the society especially into the lives of the unprivileged, outcastes and the people from economically poor background.

Particularly in India, Pentecostalism has achieved its success in establishing freedom in spiritual, social and economic spheres. Moreover, it has uplifted many from the clutches of oppressive structures and brought social transformation by granting them dignity, self-respect and equal status. In order to stay active further, Pentecostalism should revisit its tenets and practices and should not turn out to be a nominal denomination like any other mainline church, but should remain as a movement in order to bring holistic transformation in the church and the society.

Erfolgsevangelium in Tansania

Herausforderung für die lutherische Kirche

Brighton Juel Katabaro

Das Erfolgsevangelium, das von der neo-charismatisch-pfingstlichen vertreten wird, gilt als eine der großen Herausforderungen für die lutherische Kirche in Tansania heute. Bis vor kurzem waren Diskurse über das Erfolgsevangelium ein Phänomen der großen Städte und wurde vor allem von den prominenten neo-charismatisch-pfingst Prediger und Führer der Megakirchen in Dar es Salaam wie Bischof Zachary Kakobe der Full Gospel Bible Fellowship Church (FGBFC), Pastor Gertrude Rwakatare der Assemblies of God Church sowie Pastor Anthony Lusekelo (bekannt als Mzee wa Upako) der „Kanisa la Maombezi: Tutashinda“ (wörtlich übersetzt: „Die Kirche der Fürbitte: Wir werden gewinnen“) vertreten. Heute haben sich die Erfolgskurse auch in den ländlichen Gebieten verbreitet. In diesem Beitrag werden wir uns vor allem mit Bischof Kakobes Erfolgsevangelium befassen.

In Tansania entscheiden sich viele Menschen dazu, Jesus nachzufolgen oder Mitglieder bestimmter Kirchen zu werden, weil sie zahlreiche und konkrete, existentielle Bedürfnisse und Erwartungen in ihrem Leben haben. Die meisten alltäglichen Probleme, die viele Menschen in Tansania belasten, sind sozialer und ökonomischer Art wie Birgit Meyer es mit Recht deutet: „The people face existential problems which they explain in terms of evil spirits, and hope to solve by keeping them away. In contrast to the supporters of a more ‘Africanized’ theology, their problem is not lack of self-esteem, but the very material lack of health, wealth and fertility.”¹ Bedrohungen des Lebens aufgrund der schlechten sozialen und wirtschaftlichen Lage machen das Leben vieler Menschen zu einem Leben voller Sorgen und Angst, was der Glaube an böse Geister noch weiter verschlimmern kann. In Situation, in denen es um die Gesundheit, den Wohlstand oder Fruchtbarkeit geht, suchen viele Menschen nach religiösen Antworten. Nach der pfingstcharismatischen Auffassung erwerben die Menschen, die an Jesus glauben und errettet sind, zahlreiche Segnungen Gottes. In diesem Beitrag soll untersucht werden, welchen

¹ Vgl. Birgit Meyer, *Beyond Syncretism: Translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa*, in: *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, Charles Stewart und Rosalind Shaw, S. 45-68. London: Routledge, 1994, S. 59; Werner Kahl, *Jesus als Lebensretter*, 2007, S. 256-257.

Lohn demnach ein wahrer Gläubiger und Diener Gottes empfangen kann und welche Strafe die nicht Gläubigen bzw. nicht erretteten Christen bekommen werden.

1. Darstellung des pfingstcharismatischen Erfolgsevangeliums

Das Erfolgsevangelium bezieht sich auf die Lehre der neuen pfingstcharismatischen Kirchen bzw. Bewegungen, die besagt, dass diejenigen, die an Jesus glauben und errettet worden sind, erfolgreich im Leben sein werden. „Erfolgsevangelium“ ist gewissermaßen ein Synonym für das Wohlstandsevangeliums (*Prosperity Gospel*), das besagt, dass die, die an Jesus glauben, nicht nur Befreiung von der Schuld der Sünde erlangen, sondern auch Gesundheit, Erfolge und materiellen Reichtum.²

Ich verwende die Bezeichnung „Erfolg“ in diesem Artikel, weil sie einen Inbegriff darstellt. „Erfolg“ bedeutet nicht „Reichtum“ im engeren Sinne, sondern vielmehr jede Art der Verbesserung der Lebenslage. Das Erfolgsevangelium verspricht den Gläubigen bzw. Erretteten, dass sie sowohl geistliche als auch körperliche sowie materielle Gewinne im Leben von Gott erhalten werden. Indem der Gläubige Christus von Herzen bekennt, wird er von Gott geistlich sowie körperlich gesegnet. Unter diesem Blickwinkel betrachtet ist Erfolg nach den Lehren der neopfingstcharismatischen-Kirchen gleichzusetzen mit einer Leistung für diejenigen, die stark an Christus glauben und errettet sind. Die Vertreter dieser Lehre sind der Auffassung, dass es so etwas wie Gottes Wohlstandsprinzipien gibt, das eine ist demnach der Glaube an Gott, und das andere ist es, ihm zu dienen. Der Mensch, der reich oder erfolgreich in seinem Unternehmen sein will, soll diese Prinzipien erkennen und anwenden.³

Geschäftliche Erfolge und körperliche Gesundheit sind nach diesem Wohlstandsevangelium äußere Beweise dafür, dass der Gläubige Gott gedient hat. Mit anderen Worten: Der Mensch, der an Christus glaubt, hat Anteil am Sieg Christi über alle Sorgen der Menschen, weil Gott diese Nöte mit dem Leiden und dem Tod Christi vorweggenommen hat. Das heißt, materielle Erfolge und körperliche Gesundheit werden dem Menschen als Belohnung seines Gebets, Glaubens und seiner Arbeit und

² Vgl. Cephas Omenyo, *From the Fringes to the Centre*, 2005, S. 60; Paul Gifford, *The complex provenance of some Elements of African Pentecostal Theology*, in: *Between Babel and Pentecost; Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, A. Corten und R. Marshall-Fratani (Hg.), 2001, S. 62-79. Viele Vertreter dieser Lehrmeinung sind amerikanische Prediger u.a. Essek William Kenyon (1867-1948), Granville Oral Roberts (geb.1918), Asa A. Allen (1911-1970), Kenneth Erwin Hagin (1917-2003), T.L. Osborn, Kenneth Copeland, John Avanzini und Nicholas Duncan-Williams. Biblische Texte, vor allem Mk 11, 23-23, Dtn 28-30; 3 Joh 2, Mal 3, 8-11, Mk 10, 29-30, Phil 4, 19; Ps 91; Mt 9, 27-31, werden als Grundlage dieser Lehrmeinung benutzt.

³ Vgl. Komi Ahiatroga Hiagbe, *Reconciled to Reconcile: An African View of John Calvin's Doctrine of Salvation*, 2008, S. 202.

Mühe gewährt. Der Gläubige verdient sozusagen die Segnungen Gottes durch seinen Glauben, seine Gebete und Dienste.

In Tansania haben die Menschen mit Armut bzw. mit der täglichen Suche nach Verbesserung der Lebensumstände hart zu kämpfen. Also konzentrieren sich viele pfingstcharismatische Prediger in Tansania stark auf geschäftliche Erfolge. Viele versprechen ihren Zuhörern Reichtum und anderen materiellen Gewinn im Leben. Es gibt besonders in den neuen pfingstcharismatischen Kirchen Aussagen wie z.B.: *Unser Gott ist nicht arm! Armut ist nicht der Wille Gottes! Armut ist ein Dämon!* usw. Mit dieser Haltung und derartigen Aussprüchen und Gebeten locken sie viele Zuhörer aus allen Gesellschaftsschichten. Nach Kakobe kümmert Jesus sich um große Dinge, also um die Dinge, die Menschen nicht bewerkstelligen können, damit viele Menschen an Jesus glauben. Nach dieser Ansicht besteht ein Zusammenhang zwischen der Entscheidung, Jesus zu folgen, und dem materiellen Reichtum. Er sagt:

Jesus will sich nicht mit kleinen Dingen beschäftigen. Er beschäftigt sich mit großen Dingen, er löst große Probleme, damit andere Menschen zu ihm kommen und an ihn glauben können. Wir sind auf der Reise mit Jesus. Glaub nur daran. Lasst uns auf der Reise vorwärts gehen.... Einige bereiten sich vor, deinen Reichtum und deine Arbeitsstelle zu ererben. Sie wollen jubeln, wenn du bei deiner Prüfung durchfällst. Wir haben die Gnade, Tod darf heute nicht sein! Heute ist kein normaler Tag. Jesus sorgt für uns.⁴

Kakobe lehrt, dass „ein Mensch mit seiner Errettung potenziell die Grundlage dafür geschaffen hat, dass er in seinem weltlichen Dasein ein erfolgreiches und gesundes Leben führen kann, und dass die Erweckung ihn somit weitgehend immun für die Angriffe Satans macht, die sein Leben bis dahin unglücklich und oft leidvoll gestaltet haben.“⁵ Das Erfolgsevangelium lässt sich durch Predigten und Gebete, die Bischof Zachary Kakobe in der Full Gospel Bible Fellowship Church hielt, veranschaulichen. Die Themen wie z.B. Armut und körperliche Krankheiten werden in seinen Veranstaltungen unmittelbar am Altar behandelt.

In seinen Predigten und Gebeten überzeugt er seine Hörer davon, dass all ihre Probleme bei Gott *im Hier und Jetzt* eine Lösung finden. Am Anfang seiner Predigt verkündet er oft: „*Heute werden Wunder vor euren Augen stattfinden*“ (*miujiza leo itatokea papo kwa papo*). In seiner Predigt mit dem Titel: *Das Mädchen ist nicht tot, sondern es schläft* (*Kijana hakufa bali amelala*) nach Mk 5,21-24, 35-42⁶ erzählt er z.B. von einem Vater, der wegen des Todes seiner Tochter traurig war. Er wollte nach Hause gehen, um die Beerdigung seiner gestorbenen Tochter vorzubereiten. Er hatte

⁴ Zachary Kakobe, Saa ya Maajabu PGM:SYM/06/19:Kijana hakufa bali amelala. FGBFC. Dar es Salaam, 2006.

⁵ Dilger, *Leben mit Aids*, 2005, S. 216.

⁶ Kakobe, Saa ya Maajabu PGM:SYM/06/19 :Kijana hakufa bali amelala, 2006.

keine Hoffnung mehr. Als er sich an Jesus wenden wollte, sagten die Leute ihm, er sollte Jesus nicht stören, denn seine Tochter sei schon tot. Mit dem fortlaufenden Text spricht Kakobe dann über zahlreiche Probleme, die die Hörer im tansanischen Kontext belasten, wie z.B. Kinderlosigkeit, Misserfolge bei Geschäften, Polygamie und AIDS:

Liebe Frau, lieber Mann, deine Probleme haben klein angefangen, sie sind mehr geworden, und wie sie nun geworden sind, fühlt es sich an wie ein Todesfall. Dein Geschäft kann nicht mehr zum Blühen gebracht werden. Es ist zu Ende. Deine Ehe ist tot. Dein Mann hat nicht nur dich verlassen, sondern er hat schon eine andere Frau geheiratet, und er hat mit dieser neuen Frau schon zwei Kinder bekommen, während er mit dir kein einziges Kind hat. AIDS-Viren haben dich gefressen und du hast keine retroviralen Medikamente, um dein Leben länger zu erhalten. Die Leute entmutigen dich und wollen, dass du mit deinen Problemen alleine bleibst. Jesus hat die Worte derer gehört, die dich beleidigen, weil du kein Kind hast...und die Worte der Ärzte, die dir sagen, du wirst nie wieder heil sein. Jesus sagt, fürchte dich nicht, Mensch.

Kakobe fügt hinzu:

Mach dir keine Sorgen wegen derjenigen, die sagen, du wirst nie einen Mann finden und heiraten, oder wegen derjenigen, die sagen, du wirst nicht wieder gesund sein oder du wirst keinen Erfolg haben. Kümmere dich nicht um sie! Lasst uns auf der Reise voran gehen. Jesus will keine Menschen, die verzweifeln. Der Chef der Synagoge ging auf der Reise voran. Ich sage, kümmere dich nicht um sie, die dich entmutigen. Sei du selbst! Kümmere dich nicht um sie! Ich sage, kümmere dich nicht um sie! Lasst uns auf der Reise voran gehen. [...] Bist du bereit, auf der Reise voran zu gehen? [...] Wenn die Menschen keine Hoffnung haben, meinen andere Menschen, sie sind tot. Das ist eine menschliche Sprache. Die göttliche Sprache ist: Er hat geschlafen. Wenn dein Mann mit einer Prostituierten geschlafen hat, sagt Jesus, ist deine Ehe noch nicht tot. Sie schläft nur. Ich sage, sie wird heute wieder auferstehen. Dein Geschäft ist noch nicht tot, es schläft. Heute wird es auferweckt werden. Deine Augen sind noch nicht tot, sie schlafen einfach ... heute werden sie sehr leicht aufgeweckt werden. Wenn ich sagen werde: Steh auf, werden sie aufstehen. Was heißt Sterben bei Jesus, bei Gott? Jedes Leben hat einen Anfang, so wie Gott die ersten Menschen geschaffen hat, als es noch kein Leben gab.⁷

Nach Kakobe bekommt man das Kapital von Gott, um ein Geschäft zu gründen. Er ist derjenige, der sich darum kümmert, dass das Geschäft gut läuft. Er hört die Gebete derer, die Gott um Geschäftsgeld bitten. Aus diesem Grund ist es nicht richtig, sich zu beklagen, weil Gott ohnehin dafür sorgt, dass das Geschäft gut läuft. Kakobe: „Einige sagen: Ich habe kein Kapital oder mein Geschäft ist zusammen-

⁷ Kakobe, Saa ya Maajabu PGM:SYM/06/19: Kijana hakufa bali amelala, 2006.

gebrochen! Wer hat dir das Kapital am Anfang gegeben? Ich sage, heute gibt Er dir ein neues Kapital.“⁸

Neben dem Gebet verwendet Bischof Kakobe Zeichen, um die Menschen zu überzeugen, dass ihre ökonomischen Probleme gelöst werden. Einmal benutzte er z.B. ein Feuerritual in Dar es Salaam zum sichtbaren Zeichen, dass alle Probleme sich auflösen können. Er forderte die Menschen im Gottesdienst auf, all ihre Probleme auf Zettel zu schreiben, damit er zuerst Fürbitte halten und im Anschluss die Probleme vor den Augen der Betroffenen verbrennen konnte. Viele Menschen folgten Kakobes Anweisungen, es wurden viele Zettel gesammelt. Vor seiner Kirche verbrannte er alle Zettel zur sichtbaren Erleichterung und vorübergehenden Freude der Betroffenen. Auch wenn die einen oder anderen Probleme mit Sicherheit nicht in Realität ein für alle Mal verschwunden waren wie die verbrannten Zettel nach diesem Gottesdienst, hat Bischof Kakobe durch seine Aktion viele Menschen mit Sicherheit durch dieses Ritual für seine Kirche gewonnen.⁹ Wenn Menschen keine Wunder erfahren, wird normalerweise erklärt, dass solche Menschen noch Sünder sind oder dass sie nicht stark genug glaubten.¹⁰

Viele Menschen in Tansania wollen eine solche Botschaft hören, da ihre Existenz ungesichert und gefährdet ist. Das heißt, viele Menschen haben Christus als ihren Retter angenommen, weil sie unter anderem vom Fluch der Armut befreit werden wollen. Shorter und Njiru geben ein gutes Beispiel aus Liberia, dort hat Kenneth Erwin Hagin, ein einflussreich internationaler Prediger aus den USA, in den 1970er Jahren regelmäßig verkündet: „Wer kein Luxus-Auto fährt, hat noch nicht das Evangelium verstanden.“¹¹ Ein ähnliches Beispiel gibt Paul Gifford. Demnach habe Pastor Händel Leslie in Kampala während des Gottesdienstes Menschen gefragt, ob sie Autos bräuchten. Dabei habe er ihnen öffentlich versprochen, dass sie die Autos innerhalb von 90 Tagen erhalten würden. Darüber hinaus berichtet Gifford, Pastor Leslie habe für die Arbeitslosen gebetet. Dabei habe er die Menschen mit seiner linken Hand berührt und gesagt: Ihr werdet Arbeitsplätze in Jesu Namen erhalten. Ich befehle, dass die Arbeitsplätze kommen sollen! Siebzehn Tage werden nicht vergehen, ohne dass ihr einen Job erhalten habt. Ich sage: Geist der Arbeitslosigkeit,

⁸ „Sina mtaji [au] bishara yangu imekongoroka! Yule aliyekupa mtaji mwanzoni ni nani? Nasema leo anaifanya upya!“

⁹ Vgl. Shorter und Njiru, *New Religious Movements in Africa*, 2001, S. 32.

¹⁰ Einige sind aus seiner Kirche ausgetreten, weil sie Kakobe für einen Lügner und Fanatiker hielten. Viele jedoch sind seine Anhänger geblieben, weil er ihnen versprochen hat, dass sie irgendwann, wenn sie stark glauben, ein Wunder Gottes erfahren werden.

¹¹ „Anyone who does not drive a luxury car has not understood the Gospel.“ Siehe: Aylward A. Shorter und Joseph N. Njiru. *New Religious Movements in Africa*. Nairobi 2001, S. 32. Hagin (1917-2003) war ein Pastor der Kirche The Pentecostal Assemblies of God und gilt als einer der ersten Vertreter des Wohlstandsgospels.

geh hinweg in Jesu Namen. Jobs, ich befehle euch zu kommen. Und ich meine die höchsten und besten Arbeitsplätze.¹²

Im Erfolgsevangelium geht es auch um das eigene Zutun der Menschen. Es geht um ihre eigene Mühe und Arbeit. Es wird zwar gebetet und geglaubt, dass Gott Wunder tun und die Glaubenden erfolgreich machen könne, aber die neuen pfingstcharismatischen Kirchen legen im Gegensatz zu den alten Pfingstkirchen Wert auf die eigenen Bemühungen der Menschen. Gott segnet sozusagen denjenigen, der glaubt und fleißig arbeitet. Das Erfolgsevangelium kann als ein Versuch angesehen werden, die Armut mit Worten und Glauben zu bekämpfen. Die pfingstcharismatischen Kirchen fördern ihre Mitglieder, hart zu arbeiten. Die Gläubigen dürfen das Leben auf Erden genießen, aber nur indem sie das tun, was wichtig für das Leben ist. Sie dürfen kein Geld für Dinge wie Kino, Tanzen und Trinken ausgeben. Das lässt sich mit Max Webers Analyse des Aufstiegs des Kapitalismus im Europa des 17. Jahrhunderts vergleichen. Das Erfolgsevangelium ist m. E. eine moderne Variante der damaligen protestantischen Sozialethik. Nach Weber hat das protestantische Christentum, vor allem der Calvinismus, einen Beitrag zum wirtschaftlichen Wohlstand in vielen Ländern Europas geleistet, weil es die Gläubigen förderte und aufforderte, hart zu arbeiten und weltliche Freuden des Lebens zu meiden.¹³

Der Protestantismus erachtete die Arbeit als sehr sinnvoll und forderte die Christen auf, ihre Pflicht im Beruf und in weltlichen Angelegenheiten zu erfüllen. Der akzeptable Weg des Lebens vor Gott war nicht der, dass der Gläubige die weltlichen Dinge übertreffen und eine monastische Askese erfüllen sollte, sondern er sollte die täglichen Verpflichtungen in seinem Leben erfüllen.¹⁴ Weltlich hart zu arbeiten war in diesem Zusammenhang die höchste Form der moralischen Tätigkeit jedes einzelnen Gläubigen. Der Calvinismus setze strenge kirchliche Vorschriften durch, um das gesamte private und öffentliche Leben der einzelnen Gläubigen zu regeln; z.B. in Genf, Schottland und in den Niederlanden. Obwohl dahinter im Prinzip keine wirtschaftlichen Motive standen, sondern es vielmehr darum ging, das asketische Leben im Alltag zu fördern, führten diese protestantischen Lehren und Vorschriften zu einem wirtschaftlichen Boom, da die Menschen mehr Geld verdienten, als sie verbrauchen konnten. Der Unterschied zwischen dieser calvinistischen Lehre und dem gegenwärtigen Erfolgsevangelium der neuen pfingstcharismatischen Kirchen liegt darin, dass ein wirtschaftliches Motiv hinter dem Erfolgsevangelium steht.

¹² Vgl. Paul Gifford, *African Christianity: Its Public Role*. London 1998, S. 161-162. Leslie, der einen Adventist-Pfingstgemeinde-Hintergrund besitzt, gründete seine Kirche (The Abundant Life Church) im Oktober 1989. Am Anfang fanden Gebetsversammlungen seiner Kirche im Sheraton-Hotel Kampalas statt, bevor die Kirche sich an anderen Orten verbreitete.

¹³ Vgl. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London 2005, S. 5.

¹⁴ Vgl. Hiagbe, *Reconciled to Reconcile*, 2008, S. 203-204.

Außerdem sind die meisten Vertreter des Erfolgsevangeliums der Ansicht, dass die wirtschaftlichen oder materiellen Erfolge ein Wunder Gottes sind, etwas, das im Gegensatz zu realistischen, wissenschaftlichen, sozialen und wirtschaftlichen Grundsätzen der Produktion steht.

Es gibt eine Tendenz bei vielen Menschen in Tansania, sich vorzustellen, dass große Dinge (*vitu makubwa*) ein Zeichen bzw. Beweis für den Segen Gottes sind. Dahinter verbergen sich sehr konkrete Vorstellungen. Z.B. glauben einige Menschen, dass dicke Menschen mehr als dünne Menschen gesegnet sind. Ebenso glauben viele, dass reiche Menschen mehr als arme Menschen gesegnet sind. Diejenigen, die gut ausgebildet sind, erfahren mehr Segen als weniger Ausgebildete. Die Menschen, die in hohen Positionen angestellt sind, sind mehr gesegnet als diejenigen, die arbeitslos sind, oder diejenigen, die normale Arbeitsstellen haben. Ebenso glauben einige, Gott habe Europa und Amerika mehr als Afrika gesegnet, weil Afrika früher nicht an Jesus glaubte. Von Pastor Magezi von der *Evangelistic Assemblies of God in Tansania* erfuhr ich in einem Interview, dass viele Menschen nicht erfolgreich seien, weil sie nicht richtig glauben würden und weil sie sich dem Herrn nicht ganz und gar hingäben. Sie würden Jesus nicht als ihren Retter annehmen. Pastor Magezi ist der Ansicht, in den USA seien viele Menschen von Gott mit materiellen Dingen gesegnet, weil sie den Herrn Jesus Christus als ihren persönlichen Retter angenommen hätten. Materieller Reichtum wird in dieser Ansicht nicht vom Glauben an Jesus Christus getrennt. Im Gegensatz dazu meint Pastor Magezi, dass viele Tansanier und Afrikaner arm seien, weil sie nicht richtig an Jesus glauben. Deshalb werden sie nicht gesegnet und der Teufel bringe die Armut über sie. Diejenigen, die an Jesus glauben, so Magezi, werden sowohl auf dieser Erde als auch im Himmel gesegnet sein. Pastor Magezi kaufte sich z.B. auch ein Auto und schrieb „*Because of Jesus*“ darauf, weil er der Meinung ist, dass er das Auto als Geschenk von Gott wegen seines Glaubens an Jesus bekommen habe.¹⁵

Es wird an dieser Stelle deutlich, dass viele neue Pfingstcharismatiker in Tansania wie in anderen afrikanischen Ländern dem Wohlstandsevangelium große Bedeutung beimessen. Nicht nur das Wohlstandsevangelium erkennt Armut als ein theologisches Problem an, aber dieses Evangelium meint speziell, die Antwort und die Lösung dafür zu kennen. Somit besitzt das Wohlstandsevangelium einen großen Einfluss auf viele Menschen in Tansania, weil es als ein Instrument gilt, mit dem ein Glaubender Zugriff auf das Vermögen hat. Pfingstcharismatische Prediger wie Kakobe betonen stark die materiellen und körperlichen Segnungen, weil sie genau wissen, dass materielle, existenzielle und gesundheitliche Probleme die meisten Menschen in Tansania am stärksten belasten. Z.B. bemühen viele Menschen sich darum, dass ihre Geschäfte gut laufen. Einige Menschen gehen zu *traditionellen*

¹⁵ Magezi, Interview geführt von Brighton Katabaro, Kayanga. (24.9.2006).

Zauberern (waganga wa kienyeji), um Rat bezüglich ihres Geschäfts zu erbitten. Von den traditionellen „Medizinleuten“ bekommen sie Geschäftsfetische oder Glücksbringer. Dafür geben sie viel Geld aus.

Die Doktrin des Wohlstandsevangeliums ist bei den Händlern und Geschäftsleuten deswegen sehr beliebt, weil sie darüber daran glauben können, dass ihre Geschäfte reibungslos oder ohne Behinderung durch böse Mächte funktionieren können. Das heißt, durch die Doktrin des Wohlstandsevangeliums glauben manche Menschen heute daran, dass sie solche Glücksbringer am kirchlichen Altar oder durch die Prediger finden können. Manchmal bringen Menschen Opfergaben mit in die Kirche, damit sie wiederum Gaben von Gott bekommen.¹⁶ Kakobes Predigten und Gebete finden großen Anklang, weil seine Anhänger daran glauben, dass Gott, durch die spezielle Art Kakobes zu predigen und Rituale und Zeremonien durchzuführen, nun Antworten auf ihre Fragen hat. Heute suchen viele Menschen auch den Reichtum am Altar. Das bedeutet, dass viele Mitglieder der pfingstcharismatischen Kirchen heute seltener zu *Medizinleuten* gehen und bei ihnen weniger Geld zur Lösung ihrer Probleme ausgeben, welches einerseits ein gutes Ergebnis ist und andererseits zum theologischen Problem wird.

2. Die Evangelisch Lutherische Kirche in Tansania (ELCT) und das Erfolgsevangelium

Nach der ELCT soll das Evangelium für die Bedürfnisse des gesamten Menschen sorgen. Das „Heil“ ist ganzheitlich. Das heißt, die Kirche sieht den Menschen als ein Wesen mit spirituellen und körperlichen Bedürfnissen. Die ELCT versteht ihre Mission als Dienst für die Befreiung der Menschen von ihren alltäglichen Problemen. Darum bietet die ELCT seit ihrer Gründung spirituelle und soziale Leistungen für alle Menschen an.

Dass alle sozialen, ökonomischen und körperlichen Probleme bei den meisten pfingstcharismatischen Kirchen religiös erklärt werden, führt dazu, dass die Menschen keine überlebensfähigen wissenschaftlich-sinnvollen, politischen und sozio-ökonomischen Lösungen für die Probleme in ihrem Land suchen. Sie werden

¹⁶ Es kann hier gesagt werden, dass das Wohlstands- bzw. das Glaubensevangelium heute dazu tendiert, an die Stelle des traditionellen Aberglaubens in Afrika zu treten, indem einige den Glauben an Christus ganz bewusst als eine Art Fetisch benutzen. Einige Vertreter des Wohlstandsevangeliums nützen das Wohlstandsevangelium als Mittel, um zu materiellen Gütern zu kommen: Sie hoffen durch Wohlverhalten im Sinne dieses Evangeliums zu Reichtum und Erfüllung ihrer Bedürfnisse zu gelangen. Vgl. hierzu zum Kontext der Republik Togo Maditoma, Pialo Pawèlé, *Le phénomène des nouveaux mouvements pentecôtistes charismatiques et son influence sur l'Eglise Evangélique Presbytérienne du Togo (EEPT)*. Dissertation, Universität Hamburg, FB Evangelische Theologie: urn:nbn:de:gbv, 2005, S. 67.

von den Protagonisten des Wohlstandsevangeliums dazu geführt, auf Wunder zu warten. Sie kämpfen, um materiell erfolgreich zu sein, aber nicht mittels realistischer Maßnahmen gegen die Armut, Krankheiten und dergleichen. Es scheint in diesem Kontext so zu sein, dass wenig soziale Verantwortung in denjenigen pfingstcharismatischen Kirchen herrscht, die das Wohlstandsevangelium verfechten. Das Schicksal des Landes, der Zustand der Gesellschaft und die Situation der Bevölkerung sind den Protagonisten des Wohlstandsevangeliums zwar deutlich, sie tragen jedoch wenig zu einer angemessenen Lösung der Probleme bei. Obwohl einige Prediger wie Christopher Mwakasege sich auf zeitgenössische Formen des Kolonialismus, schlechte Regierungsführung, Unterdrückung der armen Länder durch die Reichen und die Notwendigkeit eines sozialen Bewusstseins und der gegenseitigen Unterstützung beziehen, entwickeln sie keine umfassenderen Agenden für soziale Verantwortung.

Die Lutherische Kirche hingegen versucht, die sozialen und wirtschaftlichen Probleme nicht mit Gebeten, sondern mit lebenspraktischen und damit überlebensfähigen Maßnahmen zu lösen. Die Förderung von Projekten für Jugendliche und Frauen, das Errichten von Krankenhäusern und Gesundheitszentren und die Gründung von Schulen sind gute Beispiele dafür. Die ELCT scheint mit der Lehre des Wohlstandsevangeliums nicht einverstanden zu sein und dieses nicht nur deshalb, weil diese Lehre keine biblische Begründung hat, sondern auch, weil sie sich an der Ausbeutung der Menschen beteiligt. Die Bibel scheint von den meisten Exponenten dieser Lehre missbraucht zu werden, um eigene Wünsche und Interessen zu erfüllen. Mit anderen Worten, die Bibel wird so ausgelegt, dass sie die Ambitionen einiger Prediger, einen Individualismus, geschäftlichen Erfolg und die kapitalistische Ideologie zu fördern, unterstreicht.

Das heißt, der Bezugspunkt ist nicht das Evangelium als solches, sondern eher westlicher Lebensstil, Werte und Produkte. Unter solchen Umständen spielt die Dekontextualisierung eine große Rolle bei der Bibel-Auslegung. Unter dieser Methode wird ein einziger Vers oder ein Teil des Verses aus einem größeren Zusammenhang isoliert, um die passende Bedeutung für einen neuen Kontext zu finden. Eine solche Methode produziert selbst erfundene Bedeutungen einiger biblischer Texte, die oft den ursprünglichen Sinn verfälschen oder ganz verfehlen. Bei der Betonung der materiellen Erlösung sehe ich deutlich die Gefahr darin, dass einige Menschen den Wohlstand als das Ziel ihres Glaubens oder auch als Grund, gläubig zu werden, annehmen könnten.

Heil wird in der lutherischen Kirche in Tansania ganzheitlich verstanden. Dieses Heil sorgt für die Gesamtheit des Menschen. Ein Mensch hat spirituelle und körperliche Bedürfnisse. Für das Wohl des Menschen gibt es verschiedene Dienste. Spirituelle sowie soziale und ökonomische Aktivitäten der Kirche dienen dem gleichen Zweck.

Das heißt, die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der heiligen Sakramente stehen nicht im Widerspruch mit den sozialen, diakonischen und ökonomischen Dienstleistungen innerhalb und außerhalb der Kirche. Der Begriff „Leben in Fülle“ wird in Joh. 10,10 betont und gepflegt. Gemäß dieser Haltung spielt der Dualismus – Geist und Körper – keine große Rolle. Es soll keine Trennung zwischen diesen Aspekten geben, wichtig sind das Gleichgewicht der Dinge und ein Gleichmaß.

Allerdings wird der Schwerpunkt in den lutherischen Predigten mehr auf spirituelle Bedürfnisse als auf materielle Dinge gelegt. An dieser Stelle wird die europäische Theologie der früheren Missionare in Afrika kritisiert, weil sie mehr Gewicht auf die spirituellen Anliegen und wenig Wert auf materiellen Wohlstand legten. Die Wohlhabenderen werden aufgrund ihres Wohlstandes manchmal sogar von einigen Pastoren und Evangelisten in ihren Predigten stark kritisiert. Die Reichen werden in diesem Zusammenhang als Sünder gesehen und deshalb verdammt. Diese Tendenz hat indirekt Armut gefördert. Ich stimme mit Kahl überein, wenn er sagt, dass die zeitgenössische europäische und afrikanische Theologie in der Lage sein müssten, zu einem gemeinsamen Punkt zu kommen, an dem für beide physisches Wohlbefinden konkrete Erscheinungsformen hat, wenn auch aus unterschiedlichen theologischen und kulturellen Perspektiven.¹⁷ Das Evangelium kümmert sich grundlegend immer um Notwendiges für alle Menschen. Es macht sich keineswegs jedoch zum Ziel, Selbstsucht einiger weniger Menschen zu fördern, die, wie in einigen der charismatischen Kirchen und Einrichtungen zu beobachten ist, die Kirche als privates Unternehmen betrachten, um deren Inhaber reich zu machen.

3. Das Erfolgsevangelium als theologisches Problem

Das Erfolgsevangelium ist aus theologischer Sicht als problematisch zu bewerten, auch wenn manche Menschen es als eine Methode der Armutsbekämpfung betrachten mögen. Werner Kahl bezeichnet es als eine unbiblische Ideologie.¹⁸ Als erstes fällt auf, dass das Erfolgsevangelium genutzt wird, um neue Mitglieder zu gewinnen. Es dient also als eine missionarische Methode. Bewusst werden hier diejenigen Menschen getäuscht, die glauben, dass Erfolg im Leben das Hauptziel des Christseins sei. Das Motiv, Christus zu folgen, ist nach dem Erfolgsevangelium, das Leben auf der Erde zu genießen. Viele Menschen könnten denken, es wird so sein, wenn sie fest daran glauben. Erfolg wird folglich zum Hauptziel ihres Glaubens. Sie lassen sich taufen, um reich oder erfolgreich zu sein. Das heißt, sie treten in die

¹⁷ Werner Kahl, Prosperity Preaching in West-Africa: An Evaluation of a Contemporary Ideology from a New Testament Perspective, in: *Ghana Bulletin of Theology (GBT)*, S. 21-42. New Series, Vol. 2, 2007, S. 42.

¹⁸ Ebd., S. 40-41.

Kirche in erster Linie ein, um Reichtum zu erwerben, von körperlichen Krankheiten geheilt zu werden und dergleichen mehr. Wer erfolgreich ist, wird denken, dass Gott ihn gesegnet hat, weil er stark im Glauben ist.

Die Lehre, dass diejenigen, die fest an Jesus glauben, den materiellen Reichtum erwerben werden, führt dazu, dass die Menschen denken, sie können Gott durch ihren Glauben manipulieren. Der Glaube dient in diesem Zusammenhang als ein Werkzeug, menschliche Ziele zu erreichen und alle weltlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Es gibt darüber hinaus einen zweiten Kritikpunkt am Erfolgsevangelium: Es sieht in der Armut und in anderen sozialen und ökonomischen Problemen einen Fluch Gottes.

Indem die Vertreter dieser Lehre Armut mit der Sünde gleichsetzen, verachten sie m.E. die Armen. Es wird behauptet, der wahre Glaube gehe mit einem erfolgreichen Leben einher. Die Verfechter dieser Ansicht vertreten den Standpunkt, dass Menschen aus dem Grunde arm sind, weil sie die Prinzipien des Wohlstandes Gottes nicht kennen oder solche Prinzipien bewusst ablehnen. Diese These besitzt keine biblische Basis. Aus ihr spricht m.E. die Verachtung der Armen und aller Menschen, die Schwierigkeiten im Leben haben. Die religiöse Erklärung, dass Armut ein Fluch Gottes sei, tendiert dazu, viele politische, ökologische, geographische und wirtschaftliche Ursachen für die Armut in Tansania und andernorts auf der Welt zu ignorieren. Sie führt zu einem geringen sozialen Engagement der Protagonisten in den entsprechenden Kirchen. Gründe wie z.B. Naturkatastrophen, Dürre, schwache und abhängige Volkswirtschaften, schwankende Preise, Korruption, Destabilisierung, Kriege, Auswirkungen von Flüchtlingswellen und tödlichen Krankheiten wie AIDS werden von vielen pfingstcharismatischen Predigern in der Regel nicht berücksichtigt. Oft werden diese als ein Werk des Teufels interpretiert. Deswegen wird um die Kraft Gottes gegen diese Missstände gebetet. Bei den pfingstcharismatischen Kirchen wird vieles, auch Innerweltliches, auf Glauben und Gebet und Wunder reduziert.¹⁹ Das Warten auf Wunder verhindert dabei reale und dauerhafte Lösungen.

Eine weitere problematische Vorgabe des Erfolgsevangeliums besagt, dass Ehepaare, die den wahren Glauben haben, Kinder haben sollten. Also ist Kinderlosigkeit ein Anzeichen für mangelnden Glauben und Kinderreichtum hingegen ein deutliches Merkmal eines starken Glaubens. Und je mehr Kinder ein Ehepaar bekommt, desto stärker steht es im Glauben.

Desweiteren tendiert das Erfolgsevangelium dazu, Armut mit der Sünde gleichzusetzen. Armut hat nichts mit Glauben, Sünde und Dienst Gottes zu tun. Erfolge und gute Gesundheitszustände der Menschen sind keine Erklärung ihres

¹⁹ Vgl. Gifford 1991, S. 13.

Vertrauens oder Glaubens an Gott. Das Erfolgsevangelium behauptet auch, dass die wohlhabenden Menschen diejenigen sind, die den rechten Glauben an Jesus haben. Alle diese Behauptungen sind kritisch als nicht biblisch zu bewerten. Sie tun den Armen unrecht. Anders gesagt, die reichen Menschen sind nicht unbedingt Gläubige. Erfolg und Glauben soll m.E. vollständig getrennt betrachtet werden. Das Leiden des Menschen soll nicht als ein Resultat seines Unglaubens interpretiert werden. Die Vertreter des Wohlstandsevangeliums vergessen, dass Gott gemäß der Theodizee-Lehre seine eigenen Wege hat. Luther sprach in diesem Zusammenhang vom Deus absconditus, vom verborgenen Gott: Das wahre Wesen Gottes, seine Güte, sei unverkennbar verborgen hinter der Mauer von Elend, Leid und Tod.

Armut hat nichts mit dem Glauben oder mit dem Dienst Gottes zu tun. Erfolge und Gesundheitszustände der Menschen in diesem Leben sollen so vom Glauben getrennt werden, dass das Leiden des Menschen nicht als ein Resultat seines Unglaubens interpretiert werden kann. In gleicher Weise sollen die reichen Menschen nicht aufgrund ihres Reichtums oder Wohlhabens als Gläubige betrachtet werden.

Die Menschen, die fest an Jesus glauben, sind, so Luther, diejenigen, die mehr Anfechtungen (tentationes) erfahren. Es gibt diverse biblische Geschichten, die dies belegen. Z.B. erlebte Hiob trotz seines starken Glaubens bzw. Vertrauens an Gott zahlreiche Katastrophen in seinem Leben, einschließlich körperlicher Krankheiten, Verluste seiner Familie und seines Eigentums. Es soll in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen sein, dass Kranke, Frauen und unterdrückte Menschen im Neuen Testament diejenigen sind, die fest an Jesus glauben und ihn als Erlöser annehmen.

Das bedeutet nicht, dass Jesus dafür sorgt, dass seine Hörer arm bleiben. Er setzt sich für die Menschen mit geistlichen, körperlichen und sozialen Problemen ein. Seine Heilsbotschaft gemäß Lk 4, 18ff (bzw. Jes 61, 1f) schließt alle Bedürfnisse der Menschen ein. „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie los sein sollen, und den Blinden, dass sie sehend werden, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.“ Hier heißt es jedoch nicht, dass Menschen aufgrund ihres Glaubens an Jesus materielle Erfolge erlangen könnten. Es bedeutet auch nicht, dass Jesus meinte, Armut sei eine Folge des Unglaubens. Die Lehre des Wohlstandsevangeliums wird als eine große Herausforderung für die ELCT empfunden. Da viele Menschen, die noch unter der Armut, Krankheiten und anderen sozialen und wirtschaftlichen Problemen leiden, Antworten suchen, um ihre Probleme lösen zu können, werden sie oft und schnell durch alle möglichen Lehren angezogen, die scheinbar leichte Antworten und Lösungen in Aussicht stellen. Oft

lassen sich Gläubige beeinflussen, wenn der Prediger sagt: *Bwana anasema* („Der Herr sagt“). Sie erkennen darin eine Botschaft von Gott.

Trotz der bisherigen Interventionen der lutherischen Kirche, die zahlreiche soziale und wirtschaftliche Projekte in der Gesellschaft eingeführt hat, z.B. Projekte für Jugendliche und Frauen, ist es notwendig, dass sich die ELCT in Zusammenarbeit mit der Regierung, anderen Kirchen und Nicht-Regierungs-Organisationen für die Befreiung der Menschen aus allen sozialen, ökologischen, politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten weiterhin einsetzt. Ein Engagement wie dieses sollte m.E. ein wichtiger Bestandteil der Rechtfertigungslehre im afrikanischen Kontext sein und noch vielmehr werden.

4. Zehnter

Die Abgabe des Zehnten und anderer Spenden nimmt eine zentrale Position im Leben der Mitglieder der Full Gospel Bible Fellowship Church (FGBFC) ein. Sie ist eine der Aufgaben, die die Anhänger der Kirche zu erfüllen haben. Die Diskussion über den Zehnten und andere Spenden basiert im Wesentlichen auf Kakobes Vortrag „*Zaka au aina nyingine ya Sadaka*“²⁰, in dem Kakobe umfassend über den Zehnten und andere Arten von Spenden oder Kollekten lehrt.

Kakobe erkennt eine enge Analogie zwischen dem kirchlichen Zehnten und der staatlichen Entwicklungssteuer in Tansania. „In der heutigen Zeit hören wir in unserem Land von einer Steuer, und zwar der Entwicklungssteuer. Ein Einwohner muss die Entwicklungssteuer bezahlen, um die Entwicklung zu bekommen. Er wird die Steuer bezahlen und wiederum wird er die Entwicklung verdienen.“²¹ Genauso wie die Bezahlung der Entwicklungssteuer eine Pflicht ist, ist die Abgabe des Zehnten an die Kirche nicht freiwillig, sondern ein Muss.

„Die Bezahlung der Entwicklungssteuer wird nicht freiwillig sein, sondern ein Zwang, weil die Entwicklung der Einwohner ohne Steuer nicht geleistet werden kann. Einige Menschen, die nicht die Entwicklungssteuer bezahlen, werden festgenommen... , sie können bestraft werden.“²²

²⁰ Es handelt sich um zwei Audiokassetten. – Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. SYB-SMN-171, Teil 1&2). Dar es Salaam, 24. 08.1998. Dieser Vortrag ist in 7 Teile gegliedert, die sich mit den folgenden Themen befassen: mit der Eröffnung eines Kontos im Himmel, dem Zehnten, Erntedankgaben, den Erstlingen aller Feldfrüchte und Tiere, Spendengelöbnissen, Spenden für Witwen und Waisenkinder und tagtäglichen Gaben in Gottesdiensten.

²¹ Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. Teil 1, 24.08.1998.

²² Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. Teil 1, 24.08.1998.

Die Lehre über die Abgabe der Zehnten basiert überwiegend auf dem Alten Testament. In seiner Auslegung von zwei Texten, 2. Chr 24, 9-21 und Num 31, 37-39, spricht Kakobe nachdrücklich über die Steuer für den Herrn (*Kodi ya Bwana*), die die Menschen in jener Zeit zu bezahlen hätten. Nach Kakobes Darstellung ist es ein unbestrittener Befehl Gottes für alle erretteten Menschen, den Zehnten zu bezahlen. Mit anderen Worten, alle Mitglieder der FGBFC sind zur Zahlung der Steuer des Herrn verpflichtet. Der Zehnte ist nicht symbolisch, sondern meint genau ein Zehntel des Einkommens eines erretteten Menschen. In diesem Zusammenhang ist Kakobe der Meinung, es nutze nichts, dass die nicht-erretteten Christen den Zehnten an die Kirche geben, weil Gott keine Beziehung zu den nicht-erretteten Menschen haben wolle. Sie sind sozusagen nach Kakobe nicht wertvoll für ihn.

Nach Kakobe gehört ein Zehntel des Einkommens dem Herrn. Das Einkommen eines Menschen umfasst neben seinem Gehalt, auch die landwirtschaftlichen Ernten, Tiere usw. Um die Abgabe des Zehnten sinnvoll zu erfüllen, muss alles genau berechnet werden, wie es bei den Juden praktiziert wurde. In seiner Auslegung erklärt Kakobe, dass die Juden sogar die Blätter von Lilien berechneten. Das Einkommen schließt nicht nur das Gehalt ein, sondern auch Geschenke und andere finanzielle Quellen, die der Gläubige erhält oder besitzt. Um all das zu erfassen, muss jeder ein Formular ausfüllen und dem Leiter seines Gebietes abgeben, der dann die Angaben auf dem Formular überprüft, bevor er das Formular an den Kirchenführer auf höherer Ebene weiterleitet. „In der Kirche werden wir genau niederschreiben, wovon der Zehnte ist, wie z.B. vom Gehalt für den April eines bestimmten Jahres. Wir werden es genau erklären, um unser Vertrauen zeigen zu können.“²³

Die Funktion des Zehnten ist nach Kakobe sicherzustellen, damit die Arbeit des Herrn in der Welt weiterhin getan werden kann. „Indem wir den Zehnten geben, dienen wir Gott selbst, genauso wie die Frauen im Lukasevangelium 8,3 Jesus mit ihrem Eigentum dienten. Dadurch ermöglichten sie Jesus, das Evangelium weiterhin zu verkünden.“²⁴ Kakobe erläutert weiter:

Der einzige Weg, sicherzustellen, dass das Evangelium Jesu in unterschiedlicher Art und Weise verkündet wird, damit die Menschen in dieser Endzeit zu Jesus kommen, ist die Abgabe des Zehnten. Damit ist dafür gesorgt, dass im Haus des Herrn immer genug Essen vorhanden ist. Und Essen bedeutet, dass die Mission Gottes fortgeführt wird.²⁵

²³ Kakobe, Zaka na aina nyingine za Sadaka. Teil 2, 24.08.1998.

²⁴ Tunapotoa Zaka, tunakuwa tunamhudumia Mungu kwa mali zetu, kama jinsi wanawake wale katika Lk 8, 3 walivyomhudumia Yesu kwa mali zao na kumwezesha Yesu kuhubiri huko na kule.

²⁵ Kakobe, Zaka na aina nyingine za Sadaka, Teil 1, 24.08.1998.

In diesem Zusammenhang hilft die Zahlung des Zehnten den Dienern Gottes, wie Bischöfen, Pastoren und Evangelisten, um das Evangelium energisch predigen zu können. Denn der Zehnte ermöglicht, dass die Mitarbeiter der Kirche Kraft von Gott empfangen, weil sie für ihren Unterhalt nicht arbeiten müssen und sie dadurch viel Zeit zum Beten und zum Lesen der Bibel haben.

Wir wollen, dass die Diener Gottes die Kraft von Gott haben, dass wir, wenn sie ihre Hände auf uns legen, gesund werden. Wir müssen sie unterstützen, damit sie Zeit für die Stille vor dem Herrn finden. In dieser Perspektive teilen wir Gott selbst unsere Probleme mit, wenn wir sie ihnen (den Dienern Gottes) erzählen. Umgekehrt ist es, wenn wir unsere Probleme einem Menschen erzählen ...und er wird uns menschliche Ratschläge geben. Sie können keine Kraft Gottes besitzen, mit der sie uns wiederum kräftigen können. ... In diesem Sinne werden die Kirchen Gottes sehr schwach sein.²⁶

Er fügt hinzu:

Wenn wir den Dienern Gottes das Essen geben, geben wir das Essen Jesus. ... Diese Wunder, die wir sehen und hören, wären unmöglich, wenn es keine anvertrauten Menschen gäbe, die den Zehnten bringen. ...Diejenigen, die den Zehnten bringen, machen Kakobe ruhig. Deswegen erscheint die lange Zeit, die wir seine Predigt hören immer zu kurz zu sein, weil er viele klare Visionen von Gott hat. Das Wort Gottes ist also nicht schwach in der FGBF.²⁷

Das heißt, je höher die Gabe oder der Betrag, desto größer wird der Segen von Gott ausfallen. In diesem Zusammenhang spielt für die Menschen selbstverständlich auch die Vertrauenswürdigkeit der jeweiligen Kirche eine Rolle, in der sie ihren Zehnten und andere Spenden abgeben. Es ist wichtig, sein Geld zum Etat einer *wahren* Kirche beizusteuern, und zwar derjenigen, die recht über Errettung und ein heiliges Leben lehrt, so Kakobe.

Wir sind verpflichtet, unsere Zehnten in den Kirchen zu zahlen, in denen über die Errettung gelehrt wird, in denen über die Heiligkeit gelehrt wird, in denen der Wille des Herrn geschieht, in denen über die Erfüllung des Willen Gottes gelehrt wird. In solchen Kirchen sollen wir unseren Zehnten abgeben. Wenn wir unseren Zehnten in den Kirchen bezahlen, in denen nichts über die Errettung gelehrt wird oder in denen nicht über die Heiligkeit gelehrt wird, für welche Arbeiten bezahlen wir unser Geld dann? Welche Sorten von Predigten soll das Geld unterstützen?²⁸

Menschen, die ihr Geld den nicht-pfingstcharismatischen Kirchen geben, unterstützen, nach Ansicht der FGBFC, die Arbeit des Teufels. Die

²⁶ Kakobe, Zaka na aina nyingine za Sadaka, Teil 2, 24.08.1998.

²⁷ Kakobe, Zaka na aina nyingine za Sadaka, Teil 2, 24.08.1998.

²⁸ Kakobe, Zachary. Zaka na aina nyingine za Sadaka. Neno la Uzima. SYB-SMN-171, Teil 1&2 (Somo 1247). Dar es Salaam, 24.08.1998.

Pfingstcharismatiker sind der Auffassung, dass in solchen Kirchen nicht über Gott und seinen Willen geredet wird, sondern über den Satan und seine Werke. Als Folge erhalten solche Menschen gar keinen Segen von Gott, da sie ihren Zehnten nicht in das Haus des Herrn bringen. Kakobe betont: „In diesem Fall ist es unmöglich, Gottes Segen zu erhalten, weil wir, indem wir so handeln, den Zehnten nicht in das Haus des Herrn bringen und nicht sicherstellen, wie wir es gelehrt haben, dass das Essen für den Herrn immer da ist, und dass der Wille Gottes gepredigt und gelehrt wird.“²⁹

5. Das weltliche Bankkonto als Analogie für das himmlische Konto

Nach Kakobe kann man ein Konto im Himmel eröffnen. Dieses himmlische Konto ist analog zu einem weltlichen Bankkonto. Als Einführung in dieses Thema erzählt Kakobe von der Situation in der frühen Kirche im Hinblick auf die Geldaufbewahrung. Die Menschen bewahrten ihr Geld zu Hause auf, weil es während jener Zeit keine Banken gab, wie wir sie heute haben. Es gab Geld in Form von Münzen, welches schnell von Rost zerfressen wurde und Papiergeld, welches durch Motten beschädigt wurde. Letzteres lässt sich mit den heutigen Banknoten vergleichen. Damals war dieses ein sehr aktuelles Thema und Jesus, der für seine Gleichnisse bekannt war, brachte es mit himmlischen Dingen in Zusammenhang. Dafür benutzt Kakobe Mt 6, 19-21 als grundlegenden Text. Es ist hier bemerkenswert, dass Kakobe das Wort „*akaunti*“ (Konto) statt „*hazina*“ (Schatz) benutzt, weil es so deutlicher für seine Hörer ist.³⁰ Ein himmlisches Konto ist nach Kakobe analog zu einem weltlichen Konto, weil die beiden in ihren Funktionen vergleichbar sind. Das bedeutet, wer weiß, wie das weltliche Bankkonto funktioniert, kann sich vorstellen, wie das himmlische Konto funktioniert. So wie es unmöglich für jemanden ist, ohne Geld auf seinem Konto von einer Bank Geld zu bekommen, so ist es auch für den Menschen ohne himmlisches Konto unmöglich, „Geld“ vom himmlischen Konto abzuheben. Bevor jemand Geld von einer Bank ausgezahlt erhält, muss er zuerst ein Konto eingerichtet und bereits Geld darauf eingezahlt haben. Das Gleiche gilt auch für das himmlische Konto.

Viele von uns wissen von Bankkonten. Sicherlich haben auch die meisten von uns schon irgendein Konto bei einer Bank eröffnet. Wenn jemand Geld von einer Bank will, wird er gefragt werden, ob er ein Konto bei der Bank

²⁹ Kakobe. Zaka na aina nyingine za Sadaka. Teil 1. Dar es Salaam, 24.08.1998.

³⁰ In seiner ganzen Vorlesung macht Kakobe eine exegetische Arbeit, indem er versucht, die Bedeutung der Wörter in den Texten zu erklären, die in der einen oder anderen Weise unklar für seine Hörer sein könnten. „Bali jiwekeeni *akaunti* mbinguni kusikoharibika kitu kwa nondo wala kwa kutu, wala wevi hawavunji wala hawaivi, kwa kuwa hazina yako ilipo ndipo utakapokuwapo na moyo wako.“ (Sammelt Euch aber Konten im Himmel, wo sie weder von Motten noch von Rost zerfressen werden und wo die Diebe nicht einbrechen und stehlen).

hat. Und es wird überprüft werden, wieviel Geld man auf dem Konto hat. Die Summe, die man von seinem Konto bekommen kann, hängt von der Summe seines Geldes auf dem Konto ab, das heißt, wieviel Geld man auf seinem Konto hat. Es ist schwierig, mehr Geld als das Geld auf dem Konto zu bekommen.³¹

Kakobe führt die Analogie weiter aus. Ebenso gelte dies für Menschen, die Geld von Banken ausleihen wollten. Wenn jemand eine große Summe Geld von der Bank leihen wolle, müsse er oder sie ein gültiges Konto bei der Bank besitzen, die ihm ein Darlehen einräumen solle. Die Bank müsse Vertrauen in eine Person haben, die Geld von ihr ausleihen wolle. Die Geldsumme, die geliehen werden darf, hänge davon ab, wie oft Geld von der betreffenden Person in die Bank einzahlt werde oder wie der Stand des Kontos oder der Investitionen aussehe. Für eine Kreditaufnahme bei allen weltlichen Banken gebe es viele Bedingungen. „Auch beim Geldleihen hängt die Summe, die ausgeliehen werden darf, vom eigenen Geld auf dem Konto ab. Außerdem wird überprüft, ob regelmäßig Geld eingezahlt wurde. Das gibt einer Person das Recht und die Kreditwürdigkeit, Geld von der Bank auszuleihen.“³²

Ohne regelmäßige Investitionen in die Bank könne kein Geld von einer Bank ausgeliehen werden. Jeder müsse regelmäßig Geld auf das Konto einzahlen.³³ Sonst werde das Konto als tot bezeichnet. Mit anderen Worten, es genüge nicht, ein Konto zu eröffnen, ohne das Konto aktiv zu halten. Wenn die Bank-Behörden sehen würden, dass das Konto inaktiv sei, dann werde das Recht, Geld von der Bank zu leihen, verweigert.³⁴ So wie Kakobe diese Vorgänge beschreibt, ist sehr gut einsichtig, welche Analogie er seinen Hörern darin anbietet. Kakobe schlägt den Bogen zur Möglichkeit, sich aktiv in der Kirche zu beteiligen. Aktiv zu sein bedeute nicht nur, getauft zu werden, sondern auch die Kirche bei ihrer Arbeit finanziell und materiell zu unterstützen. Kakobe pflegt zu sagen: In den Worten Jesu „Sammelt eure Schätze im Himmel!“ verstecke sich ein tiefes Geheimnis.³⁵ Kakobe fügt hinzu:

Wenn wir auch zu Gott kommen, um ihn anzubeten, nachdem wir errettet worden sind, beten wir darum, dass Gott uns Erfolg geben kann. Wir beten, dass Gott uns etwas Geld geben kann. Wir beten, dass Gott unser Einkommen erhöhen kann. Wir beten, dass Gott uns reich machen kann, sodass wir ihm vielleicht etwas mehr zu bieten haben. In der einen oder der anderen Weise bitten wir Gott, dass er uns Geld geben kann. Die Frage von Gott an uns ist: Haben wir unsere Schätze im Himmel gesammelt? Haben wir ein Konto im Himmel? Wie viel Geld haben wir auf unserem himmlischen

³¹ Kakobe, Zaka na aina nyingine za Sadaka. Teil 1, 24.08.1998.

³² Kakobe, Zaka na aina nyingine za Sadaka. Teil 1, 24.08.1998.

³³ „Mara kwa mara katika akaunti yake, kwa mfululizo na kwa uhakika.“

³⁴ Kakobe, Zaka na aina nyingine za Sadaka. Teil 1, 24.08.1998.

³⁵ „Sasa Yesu Kristo anaposema: Jiwekeeni hazina mbinguni, kuna siri kubwa katika mstari huu.“

Konto investiert? Und wenn er [Gott] jemanden sieht, der finanziell erfolgreich sein möchte, aber der hat kein Konto im Himmel ... oder wenn er ein Konto hat, hat aber sehr wenig Geld darauf investiert, oder vielleicht ist sein Konto schon tot..., dann wird es schwierig für eine solche Person, erfolgreich zu sein.³⁶

Der Himmel ist nach Kakobes Auffassung die Heimat der erretteten Menschen. Sobald ein Mensch errettet wird, zieht er von dieser Welt in den Himmel. Diejenigen, die errettet sind, sind nicht mehr Bürger dieser Welt, sondern Bürger des Himmels, wie Kakobe es ausdrückt: „Nachdem wir errettet sind,...werden wir sofort von dieser normalen Erde in den Himmel versetzt. Deswegen sagte Jesus zu seinen Jüngern: Ihr gehört nicht zu dieser Welt. Wir sind fortan nicht mehr Bürger dieser Erde, sondern des Himmels.“³⁷ Alles, was der gerettete Mensch tut, hängt nicht von den weltlichen Regeln, sondern von den himmlischen Regeln ab. Die Suche danach, erfolgreich im Leben zu werden, wird im neuen Land, und zwar im Himmel, entschieden, in dem wir nun leben. „Darum sind die Regeln für unsere Erfolge die Regeln des Himmels, in dem wir uns nun befinden. Und wenn wir nun in diesem neuen Land erfolgreich sein wollen, sind wir verpflichtet, ein Konto im Himmel zu eröffnen. Es genügt nicht, Geld auf weltlichen Konten zu haben.“³⁸

Laut Kakobe überprüft Gott jedermanns Konto, bevor Gott jemanden segnet. Mit anderen Worten, geht ein Mensch ohne Geld in die Kirche, wird er gar nichts von Gott erhalten. Es geht hier um „Geben“ und „Nehmen“. Je mehr ein Mensch gibt, desto mehr kann er erhalten. Der Mensch schafft selbst sein eigenes Konto im Himmel, auf das er zugreifen kann, wenn er himmlischen Segen braucht. Diesen Punkt betont Kakobe nachdrücklich:

Es ist nicht schlecht, unser Geld zu Hause zu behalten. Aber wir müssen wissen, dass Gott, wenn wir nun zu ihm gehen, weil wir ihn um Geld oder andere Erfolge bitten wollen, er weder unser Konto bei einer weltlichen Bank noch unser Konto zu Hause überprüfen wird, sondern dass er überprüfen wird, ob wir ein Konto im Himmel besitzen. Und wenn wir ein Konto im Himmel haben, wie viel Geld wir darauf haben. Wir müssen also wissen, dass, wenn wir Opfer geben, alles für unseren späteren Nutzen sein wird.³⁹

³⁶ Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. Teil 1, 24.08.1998.

³⁷ Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. Teil 1, 24.08.1998.

³⁸ Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. Teil 1, 24.08.1998.

³⁹ Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. Teil 1, 24.08.1998.

6. Erfolgsszusammenhänge

Nach den Lehren der FGBFC bringen die Gaben an Gott viele Vorteile mit sich, während das Unterlassen von Abgaben und Spenden mit Nachteilen verbunden ist. Diese Lehre berührt in hohem Maße die Rechtfertigungslehre. So liegt es in der Hand eines jeden, das Handeln Gottes für die eigene Person zu beeinflussen. Wer Gott seinen Zehnten gibt, erhält demnach seinen Segen. Dieses buchhalterische Modell für die Beziehung zwischen Gott und den Gläubigen und die diesbezügliche Rolle der Kirche soll im Folgenden näher untersucht werden.

Von jedem Kirchenmitglied wird erwartet, dass es diese Anforderung erfüllt, um nicht nur als vollwertiges Mitglied der Kirche angesehen zu werden, sondern auch um würdig zu sein, den Segen Gottes zu erhalten. Unter Segen bzw. darunter, welche Bereiche der göttliche Segen umfassen kann, versteht die FGBFC sehr vieles, und so kontrolliert sie durch diese Lehre das gesamte Leben ihrer Mitglieder. Nach der Lehre der FGBFC gibt es zahlreiche Vorteile für diejenigen, die ihre Spenden an die Kirche geben. Sie werden das ewige Leben ererben, denn das Herz des Menschen ist da, wo sein Schatz ist. Diejenigen, die ihr Geld der Kirche geben, werden eine unzerstörbare Krone erhalten. Wie bereits erwähnt, geht es nicht nur um die Belohnung nach dem Tod, und zwar im ewigen Leben, sondern um die Belohnung im weltlichen Leben.⁴⁰ Das Erfolgsevangelium verspricht den Menschen, dass sie den materiellen Wohlstand als Ergebnis des vorherigen Gebens erhalten werden. Anders gesagt, es müssen der Zehnte und andere Spenden in der Kirche abgegeben werden, um würdig zu werden, den Segen Gottes empfangen zu dürfen. Es wird ein enger Zusammenhang zwischen dem Geben und Nehmen in Bezug auf Gott hergestellt. Wer viel gibt, wird viel bekommen.

Es gibt nach Kakobe viele Versprechen, die auf die Abgabe des Zehnten und anderer Spenden folgen. Diejenigen, die ihren Zehnten an Gott bezahlen, haben also viele Vorteile. Diesen Zusammenhang erklärt Kakobe unter Rückgriff auf die Geschichte Abrahams. Ihm und seinen Nachkommen wurde reicher Segen versprochen, und die heutigen erretteten Christen sind ja Nachfahren Abrahams. Wenn die erretteten Christen von heute ihr Geld und anderes Eigentum dem Herrn geben, werden sie wiederum zahlreiche Segnungen von Gott erhalten, wird demnach geschlussfolgert. Diejenigen, die von Gott gesegnet werden wollen, sollen nach Kakobe Abrahams Taten nachahmen, wie es im Galaterbrief 3,26.29 und im Römerbrief 4,12.14 ausgedrückt wird. Nach Kakobe hat auch Jesus selbst befohlen, den Zehnten zu bezahlen (Mt 23,23). „Als Jesus auf der Erde war, lehrte er auch über die

⁴⁰ „Lakini licha ya hayo ambayo tutayapata kule mbinguni, lakini yale tutakayoyapata hapa duniani, bado yatategemeana na hazina yetu tuliyojiwekea kule mbinguni.“

Notwendigkeit, den Zehnten Gott zu geben.“⁴¹ So entwickelt Kakobe eine biblische Grundlage für seine Theologie des Zehnten, der der Kirche zustehe.

Alle, die seelsorglichen und kirchlichen Beistand wollen, müssen also den Zehnten bezahlen. Wie bereits erwähnt, spielt in der FGBFC die Buchhaltung über das Geben eine entscheidende Rolle dafür, ob jemand den Segen von der Kirche bzw. von Gott erhalten kann und darf. Jedes Gemeindemitglied besitzt eine Art Steuernummer, damit die Kirche feststellen kann, wer den Zehnten abgegeben hat oder nicht. Alle, die nach der Auffassung der FGBFC den Zehnten nicht oder nicht vollständig in die Kirche bringen, gelten als Diebe vor Gott. Sie können deshalb nichts von Gott bekommen. Stattdessen werden sie verflucht. Nach Kakobe „saugen diese umsonst die Kraft des Herrn in der Kirche aus.“⁴²

Kakobe verbindet die biblische Vorstellung des Zehnten mit der Verheißung des Segens für die einzelnen Gläubigen. Dazu zählt auch, dass sie durch den Unterhalt für die Geistlichen zur Verkündigung des Evangeliums beitragen. Das wird vordergründig durch eine Art Steuersystem durch die Kirche kontrolliert. Dadurch verwechselt Kakobe jedoch permanent die persönlichen und ganz privaten Beziehungen der Gläubigen zu Gott mit ihrer Mitgliedschaft in der Kirche und führt letztlich durch die Theologie des Zehnten das Priestertum wieder ein, das zwischen Gott und den Menschen vermitteln muss. Basierend auf Mal 3,10-12 lehrt Kakobe, dass, wenn die Menschen ihren Zehnten an die Kirche abgeben, sich himmlische Fenster für sie öffnen werden. „Wenn wir unsere Gaben an Gott geben, werden uns die himmlischen Fenster geöffnet.“ *...Über uns werden dann Segnungen ausgegossen. Es ist als ob die Türen des Segens für uns geöffnet werden.*⁴³ Damit bewegt Kakobe die Mitglieder der FGBFC, den Zehnten und andere Spenden an die Kirche zu geben, damit sich für sie die Fenster und Türen der Segnungen öffnen. Viele Menschen glauben fest daran, dass Gott alle Gaben des Menschen sehe und zähle und dass Gott im Gegenzug dafür den Menschen seinen Segen gebe. Wer der Kirche keine Spenden gibt, erhält keinen Segen von der Kirche, und auch nicht von Gott.

7. Fluch

Von der Person, die den Zehnten nicht abgibt, wird nicht nur gelehrt, dass sie keinen spirituellen Segen von Gott empfangen werde, sondern sie könne auch weder Erfolg im Leben haben, noch gesund sein. Stattdessen, so die FGBFC, werde die Person

⁴¹ Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. Teil 1, 24.08.1998.

⁴² Kakobe „*Zaka na aina nyingine za Sadaka*“, Teil 2, 24.08.1998.

⁴³ „Tukitoa Zaka, madirisha ya mbinguni yanafunguliwa“... „Ndipo tunapomwagiwa Baraka. Ndipo tunapokuwa tumefunguliwa milango ya Baraka.“

sogar von Gott verflucht. Es gebe viele Strafen für diejenigen, die keinen Zehnten bzw. andere Gaben zu Gott bzw. in die Kirche brächten. Zur Veranschaulichung möchte ich hier eine Erfahrung in Dar es Salaam und Usa River bei der FGBFC berichten. Dort erlebte ich, wie der Zehnte und andere Gaben in Gottesdiensten eingesammelt wurden und was davor und danach von Bischöfen bzw. Pastoren gesprochen wurde. Bemerkenswert war, dass die öffentliche Abgabe des Zehnten und anderer Spenden bei der FGBFC fast am Anfang des Gottesdienstes geschah, und zwar direkt nach den Lobgesängen und Eröffnungsgebeten. Bevor der Zehnte und andere Kollekten gesammelt wurden, sprach der Pastor über die Vorteile für diejenigen, die reichlich geben und über die Nachteile für diejenigen, die den Zehnten nicht an die Kirche geben. Während der Zehnte und andere Spenden gesammelt wurden, fiel der Satz: "*Amelaaniwa asiyemtolea Mungu Zaka!*" (Verflucht ist ein Mensch, der Gott nicht den Zehnten bringt) und war auf vielen in der Kirche angebrachten Bildschirmen zu lesen.⁴⁴

Die Gaben helfen Kakobe zufolge den Menschen auch, damit der Satan ihnen ihr Geld nicht wegnehme. „Wenn wir unsere Gaben zu Gott bringen, schützen wir unser Eigentum davor, von Satan gefressen zu werden. Wenn wir das nicht tun, wird Satan geschickt, um unser Geld zu fressen.“⁴⁵ Kakobe sieht den Satan als einen Agenten Gottes, den Gott absichtlich schickt, um ungehorsame Menschen zu bestrafen, nämlich diejenigen, die keine Gaben zu Gott bringen. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, wie Satan ungehorsame Menschen bestraft. Z.B. wird er für Krankheiten, Todesfälle und andere Katastrophen im Leben der Menschen verantwortlich gemacht. Anschaulich hält Kakobes in seinem Sermon fest:⁴⁶

1. In dem Moment, wenn wir Geld bekommen, erhalten wir schlechte Nachrichten über Krankheiten [über erkrankte Angehörige]. Krankheiten entstehen überall [um uns herum], so dass all unser Geld ausgegeben werden muss. Am selben Tag nach Erhalt unserer Gehälter erhalten wir Telefonate über Todesfälle [unserer Verwandten]. ... Aber wenn wir unsere Gaben zu Gott bringen, wird der Herr dafür sorgen, dass unser Geld da bleibt [sicher ist]. Er wird Satan nicht erlauben, unsere Ernten zu essen.
2. Wir können viele Dinge kaufen. Aber wenn wir unseren Zehnten nicht geben, können diese Dinge gestohlen werden. Du kannst dann traurig sein, und wenn jemand dich fragt: "Warum bist du so traurig?" wirst Du antworten: „Weißt du, ich habe mein Gehalt bekommen und habe es in meine Taschen getan. Aber ich habe nicht gut aufgepasst. Normalerweise bewahre ich es in einer anderen Tasche meiner Jacke. Doch dieses Mal habe ich gerade nicht aufgepasst. Nachdem ich aus

⁴⁴ Vgl. Mal 3, 9: „Darum seid ihr auch verflucht; denn ihr betrügt mich allesamt.“

⁴⁵ „Tunapokuwa tunatoa Zaka, tunafanya shetani asile mali zetu. Shetani ataachiliwa kula fedha zetu, kama hatutoi Zaka.“

⁴⁶ Kakobe, Zaka na aina nyingine za Sadaka, Teil 2, 24.081998.

dem Bus ausgestiegen war, merkte ich, dass das Geld nicht mehr da war. Die Diebe haben es gegriffen.“ ... Es liegt daran, dass du keine Gaben zu Gott bringst.

3. Jemand kauft schöne Tassen und Teller. Aber die Tassen zerbrechen innerhalb einer sehr kurzen Zeit. Ein Huhn kommt plötzlich vorbei und geht direkt an die Tassen und Teller. ...Der Grund dafür ist nicht das Huhn. Es liegt daran, dass sie nicht den Zehnten bringen! Das heißt, ein Hühnchen wird bewusst geschickt, so dass es die Tassen zerbricht, wenn man ungehorsam ist. ...Während andere ihren Zehnten und andere Gaben bringen, bleibst du sitzen.
4. Ein anderer Mensch kauft ein Glas für seine Laterne.... Aber er bringt keinen Zehnten. ... Während er irgendwo sitzt, hört er plötzlich: "kakakakakaka". [Er fragt]: „Was ist das?“ Nachher sieht er, dass sein Laternenglas zerbrochen ist. Er fragt: ich weiß nicht...woher diese Laternengläser heutzutage kommen - vielleicht aus China oder Taiwan! Es geht nicht darum, dass sie aus Taiwan oder China sind. Es liegt daran, dass du den Zehnten nicht gezahlt hast! Eine bestimmte Kraft (Wind) wird bewusst zum Brechen des Glases geschickt, damit du im Dunkel bleibst. Dadurch wirst du daran erinnert, den Zehnten zu bezahlen.
5. Vielleicht haben wir blühende Mango-Bäume. Wir beginnen zu sagen, wenn wir dieses Mal Mangos verkaufen, werden wir auch ...„Halleluja!“ sagen. Aber wir betrügen uns selbst. Plötzlich bläst der Wind und du weißt nicht, woher er kommt. ... Alle Mangos sind schon schlecht.... alle fallen herunter, weil wir nicht den Zehnten bezahlen! Es gibt keine Chance mehr für eine solche Person, erfolgreich zu sein, wie sie es vorher geplant hat!
6. Wir züchten Brathähnchen. Doch kurz bevor wir sie verkaufen, sterben sie an irgendeiner Krankheit. ... Und wir geben eine Menge Geld für Medikamente aus. Oder die Eier werden nicht ausgebrütet, weil wir nicht den Zehnten bezahlen.

In den Traditionen vieler Gesellschaften glauben die Menschen fest daran, dass derjenige verflucht ist oder bestraft wird, der etwas Böses gegen seine Eltern, die Gesellschaft oder die Ahnen tut.⁴⁷ Ähnliche Gedanken spiegeln sich im Glauben vieler Christen in Tansania wider. Die FGBFC stellt sich als Verkünderin des reichlich segnenden Gottes dar, doch durch die fast automatische Verrechnung von Gabe und Segen, und vor allem durch den oben dargestellten Zusammenhang, funktioniert das System wohl deswegen so gut, weil die Menschen ihre Spenden bringen, um den Fluch Gottes abzuwenden. So, wie sie sich im alltäglichen Leben bemühen, den Fluch von den Eltern, der Gesellschaft und den Ahnen abzuwenden, so bemühen sie sich, den Fluch von Gott, von der Kirche und dem *Watumishi wa Mungu* (Diener Gottes) zu abzuwenden. Die Mitglieder der Kirche versichern sich sozusagen durch ihre

⁴⁷ Über die Angst vor Flüchen, Hexen, Ahnen und anderen übernatürlichen Mächten vgl. Wilhelm Richebächer, *Religionswechsel und Christologie*, 2003, S. 212-218.

Gaben an die Kirche gegen Fluch, Schaden, Misserfolg und Krankheit. Bewusst oder unbewusst glauben sie daran, dass ihre Spenden an die Kirche etwas für ihre Errettung oder Bewahrung vor Bösem, vor Krankheiten und vielen anderen Problemen bewirken. Es geht letzten Endes um das Streben nach Sicherheit ihres Lebens hier auf der Erde und später im Himmel.

8. Gaben und Rechtfertigungslehre

Es ist offensichtlich, dass die Lehre Kakobes über die Abgabe des Zehnten und andere Opfergaben die Rechtfertigungslehre unmittelbar berührt. Die guten Taten der Menschen in der Kirche gelten nach Kakobe als die guten Taten vor Gott. Und diese würden die Taten Gottes für den Menschen bestimmen. Man kann dieses bei allen notwendigen sachlichen und historischen Differenzierungen, ohne weiteres mit dem Ablasshandel im mittelalterlichen Europa vergleichen. Damals lehrte die Kirche, der Mensch sei selbst für sein Heil zuständig. Der Mensch verdiente sozusagen das Heil, indem er dafür genügend tat. Nach Thomas von Aquin braucht der Mensch zwar die Kraft der Gnade, um das ewige Leben zu verdienen, aber er selbst kann die Werke tun, die zum Guten hinführen.⁴⁸ Es bestand damals die Möglichkeit, das ewige Leben und ein gutes Verhältnis zu Gott für sich selbst und sogar für die verstorbenen Angehörigen mit Geld zu kaufen.⁴⁹

Nach Kakobes Lehre kann Gott mit einem Bankdirektor einer weltlichen Bank verglichen werden. Er kontrolliere alle Transaktionen und jedermanns Konto im Himmel. Ohne dass die Menschen ihm Geld geben, könne er – oder wolle er – den Menschen nicht helfen. Dadurch bestimme aber letztlich der Mensch, wie viel Segen er von Gott erhalten mag. Nach Kakobes Auslegung von Lk 6, 38 „Gebt, so wird euch gegeben. Ein volles, gedrücktes, gerütteltes und überfließendes Maß wird man in euren Schoß geben; denn eben mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird man euch wieder messen.“ besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem, was wir selbst auf das Konto eingezahlt haben und dem, was der Herr Jesus uns geben kann. Ebenso in seiner Auslegung von Gal 6, 7 „Denn was der Mensch sät, das wird er ernten“ betont Kakobe den Zusammenhang zwischen den weltlichen Konten und den himmlischen Konten. „Es gibt einen Zusammenhang zwischen unseren Ernten und dem, was wir auf unsere Konten gepflanzt haben“,⁵⁰ so Kakobe. Er fügt hinzu:

Auf die Art und Weise, wie wir unsere Opfer im täglichen Leben geben, eröffnen wir Konten im Himmel und bei allem, was wir als Opfer geben,

⁴⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Bd. 14, 1955, S. 88.

⁴⁹ Vgl. Bornkamm und Ebeling (Hg.), *Martin Luther Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, , 1982, S. 22-23.

⁵⁰ „Kutakuwa na uhusiano wa mavuno yetu na kie tulichokipoanda katika akautni zetu.“

nachdem wie uns gesagt worden ist, müssen wir nun wissen, dass wir unser Geld auf unser Konto [im Himmel] einzahlen. Und wenn wir Gott um dieses und jenes bitten, wird nun Gott die Fähigkeit haben – er wird das Geld von unserem eigenen Konto nehmen, und zwar nicht mehr als was wir als Opfer gegeben haben. Manchmal kann er uns mehr Geld geben, als wir gerade auf unseren Konten haben. Aber die beiden hängen zusammen. Das, was wir erhalten, hängt von der Geldsumme auf unseren Konten im Himmel ab.⁵¹

Die Aussage ist klar: Diejenigen, die den Zehnten zahlen, werden den üblichen Problemen des Lebens nicht begegnen. Alles läuft bei ihnen friedlich und wie geplant. Viele Menschen geben ihren Zehnten, um die Strafe Gottes zu vermeiden und um ihr Leben und Eigentum zu versichern. Viele haben Angst, dass sie möglicherweise Katastrophen in ihrem Leben erleben könnten. Sie glauben daran, dass Jesus für ihre Angelegenheiten sorgt, wenn sie ihm etwas geben. „Jesus sagt, wenn wir den Zehnten bringen, wird er dafür sorgen, dass uns alle diese Katastrophen und Probleme nicht passieren. Aber wenn wir nicht den Zehnten bringen, werden uns solche Katastrophen passieren“, so Kakobe.⁵² Aufgrund dieser Lehren fürchten sich viele Menschen vor Gott. Sie wollen ihn nicht verärgern. Sie fürchten, dass Gott ihnen seinen Fluch sendet. Also bemühen sie sich, den Fluch Gottes zu vermeiden. Sie bemühen sich, ihm mit ihren Gaben zu gefallen, um Segen von ihm erhalten zu können. Wir haben in den Ausführungen oben gesehen, dass es als eine große Sünde vor Gott bezeichnet wird, den Zehnten nicht zu zahlen und in die Kirche zu bringen.

Die Menschen streben nach einem heiligen Leben. Nach der hier vorgestellten Auffassung führt das heilige Leben auf der Erde dazu, dass die erretteten Menschen schließlich das ewige Leben im Himmel ererben können. Dadurch, dass viele Menschen diese Sehnsucht nach dem ewigen Leben besitzen, bemühen sie sich auf der Erde, alle Kriterien für die Heiligkeit zu erfüllen. Es überrascht sicherlich nicht, dass die FGBCF eine Möglichkeit für diejenigen, die den Zehnten lange nicht bezahlt haben, bietet, alle früheren Zehnten nachzuholen und zu bezahlen. In diesem Fall muss jedoch auch eine Strafe bezahlt werden: „Wenn wir den Zehnten bezahlen wollen, nachdem wir den Zehnten gegessen haben, müssen wir alle frühere Zehnten bezahlen plus ein Fünftel dazu. D.h., statt den Zehnten bezahlt man dann drei Zehntel.“⁵³

Auch dies ist meiner Meinung nach analog zum Ablasshandel im Mittelalter. Es geht nicht selten darum, dass Menschen Geld für ihre Errettung ausgeben müssen. Ihre

⁵¹ Kakobe, *Zaka na aina nyingine za Sadaka*. Teil 1, 24.08.1998.

⁵² „(Yesu) anasema tukitoa Zaka, atahakikisha hayo hayatupati. Lakini tusipotoa yatatupata.”

⁵³ „Na pale ambapo tunakuwa tumekula zaka... ili tuhesabiwe haki mbele za Bwana, tunapokuja kutoa, tunatoa kiasi kile ambacho tungekitoa pamoja na ongezeko la moja ya tano juu yake...Kwa hiyo badala ya moja ya kumi, inakuwa tatu ya kumi.”

Rechtfertigung vor Gott hängt von dem ab, was sie bezahlen. Ihr Erfolg bzw. Misserfolg in ihrem Leben hängt nach diesem Glauben davon ab, ob sie errettete Christen sind und ob sie regelmäßig ihren Zehnten in die Kirche bringen bzw. umgekehrt. Der Zehnte ist m.E. von großer Bedeutung für die Ausbreitung des Reiches Gottes und für die Arbeit der Kirche in der Welt. Ich bin der Ansicht, dass wir zuerst Gott geben sollten, bevor wir Geld für irgendetwas anderes beiseitelegen. Zuerst bekommt der, der für uns an erster Stelle steht. Damit geben wir ihm die Möglichkeit alles andere zu segnen. Es besteht allerdings die Gefahr, dass die Menschen denken, sie zahlten, um Gottes Segen zu empfangen. Die Gaben sollen aber aus Dankbarkeit für unsere Errettung und Versorgung gegeben werden. Das Geben soll eine Antwort auf Gottes Segen für die Menschen sein, nicht hingegen ein Weg, Gottes Segen zu erzwingen. Wenn wir unser Geld aus Angst, unser Geld zu verlieren, nicht geben, bleiben wir abhängig von unserer eigenen Macht. Solange der Mensch Angst hat, dass der Satan sein Geld wegnehmen wird, wenn er nicht gibt, gibt er nicht, weil er dankbar ist, sondern weil er eine Gegenleistung dafür erwartet. Gottes Liebe kann jedoch nicht mit Geld gekauft werden. Er segnet jeden in seiner eigenen Weise. Wichtig ist, an ihn zu glauben und sich auf ihn ganz zu verlassen.

Rezension

Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie,

Jörg Haustein, Giovanni Maltese (Hg.)
Göttingen 2014

Uta André

Mit dem Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie von Jörg Haustein und Giovanni Maltese liegt ein Werk vor, das den Zugang zu theologischen Beiträgen von pentekostalen Autoren (und einer Autorin) aus dem angelsächsischen Bereich für den deutschen Sprachraum eröffnet. Die Herausgeber haben Texte von herausragenden Theologen der Pfingstbewegung zusammengestellt und sehr sorgfältig übersetzt. Besonders hervorzuheben ist die ausführliche Einleitung, die in Form einer Einordnung der präsentierten Beiträge einen kenntnisreichen und klaren Überblick über die Theologie der Pfingstbewegung insgesamt bietet. Schon diese ersten fünfzig Seiten des Handbuchs stellen einen wichtigen eigenen Beitrag für die theologische Debatte über Pfingsttheologie und den Dialog mit pentekostalen Theologinnen und Theologen dar.

Die Beiträge sind in sieben Kapiteln angeordnet, denen jeweils zwei bis drei Texte zugeordnet sind. Diese lauten: 1. Exegese und Hermeneutik, 2. Geschichte und Identität, 3. Pneumatologie und Soteriologie, 4. Geisterfahrung und Glossolie, 5. Ethik und soziale Gerechtigkeit, 6. Ekklesiologie und Ökumene, 7. Mission, Eschatologie und interreligiöser Dialog. Kapitel 4 ist nicht nur formal das Zentrum der Sammlung. „Geisterfahrung und Glossolie“ ist das einzige Kapitel, das nicht auch in jedem anderen theologischen Kompendium seinen Ort haben könnte. Von dort aus ziehen sich Zungenrede, Gaben des Geistes und die Betonung des Heiligen Geistes insgesamt als Dimension theologischen Nachdenkens durch alle Beiträge. Auch wenn nur Kapitel 4 dies explizit erwarten lässt, so sind doch alle Beiträge daran interessiert eine konsequent pneumatologische Theologie zu entwerfen. Manche Autoren sind dabei sehr damit beschäftigt sich an Vordenkern innerhalb oder außerhalb der Pfingsttheologie zu orientieren, sich abzugrenzen, sich ins Verhältnis zu setzen, während andere sehr klar von vornherein eigene Positionen beziehen, ohne diese in die großen und kleinen Diskursen einzuordnen. Diese

Unterschiedlichkeit der Texte gibt einen interessanten Einblick, wie sehr die Pfingsttheologie auf der Suche und auf dem Weg ist. Das Handbuch bietet gleichsam den Blick in die Werkstatt einer theologischen Gemeinschaft, wobei das Bedürfnis nach Rückbezug bei einigen Autoren für die Verständlichkeit ihrer Texte weniger zuträglich ist und das verdunkelt, was sie an eigenem in das Werden einer Pfingsttheologie einzubringen haben.

Ein Problem, das weniger das Handbuch als mehr die Pfingstbewegung an sich betrifft ist die Diskrepanz zwischen den theologischen Einsichten, die hier präsentiert werden, einerseits und der (impliziten) Theologie, die in Predigten und der inhaltlichen Gestaltung von Pfingstgemeinden zum Ausdruck kommt andererseits. Es bleibt auch nach der Lektüre dieses Bandes – wie bei vielen anderen Texten auf diesem Reflexionsniveau – die Frage offen, in wieweit die bekannten hier versammelten Theologen der Pfingstbewegung (Anderson, Yong, Kärkkäinen, Macchia u.a.) eigentlich die Theologie ihrer Kirchen repräsentieren. Für den Dialog mit der pentekostalen Bewegung und die angemessene Beschreibung des Phänomens der Pfingstkirchen wird der Rückbezug auf diese Texte nicht ausreichen. Umso mehr ist zu wünschen, dass dem Handbuch ein weiteres Projekt folgt, das ebenso die Stimmen von Pfingstlern selber zu Wort kommen lässt, das sich aber mehr den Phänomenen und der Verkündigung dieser Bewegung widmet. Das Handbuch selber legt dieses nahe, wenn in einigen der Beiträge die Spannung zwischen einer eigenen pfingstlichen Theologie und dem Erbe der Abhängigkeit von evangelikalen und fundamentalistischen Denktraditionen aufgezeigt wird – so bei Terry L. Cross in seinem Beitrag zur Abgrenzung von Evangelikalismus und Pentekostalismus und bei Timothy Cargall, der meint, Pfingstchristentum würde seinen authentischsten Ausdruck finden, wenn es sich jenseits von Fundamentalismus und Moderne ansiedeln würde. Beide Autoren gehen sehr kritisch mit Verengungen in der Theologie der Pfingstbewegung um. Somit lassen einige Beiträge dieses Buches explizit erkennen, dass hier nur eine bestimmte pfingstchristliche Theologie nachgezeichnet ist, die selber nur eine Stimme in der innerpentekostalen Debatte um das theologische Selbstverständnis ist. Kurz: Wo sind die „bad guys“, diejenigen Theologen, die sich gegen Ökumene aussprechen, die bestimmte exegetische Methoden ablehnen, die einen moralischen Rigorismus vertreten, die in der Zungenrede eben nicht die Haltung der Demut erkennen (wie Gordon Fee es eindrucksvoll anhand von Röm 8 vorführt), sondern diese als Ermächtigung und Zeichen der alleinigen Erwählung durch Gott exklusiv verstehen.

Es ist gut, dass dieses Handbuch zunächst die Diskussion mit Vertretern der Pfingstbewegung anhand von anschlussfähigen Entwürfen einleitet. Sehr viel gewonnen wäre, wenn das Handbuch auch in pfingstlichen Kreisen selber wahrgenommen, kritisch rezipiert und in die Ausbildung eines theologischen Selbstverständnisses aufgenommen würde. Die Frage ist allerdings, ob die

Anschlussfähigkeit der ausgewählten Texte an klassische theologische Debatten einer liberalen Theologie nicht gerade eine Sprache und ein Reflexionsniveau aufweist, die für die theologische Community der Pfingstler zumindest noch gewöhnungsbedürftig, wenn nicht verdächtig ist.

Um diese Anfrage noch einmal an einem Beispiel zu veranschaulichen: Ich habe in einem Seminar an der Universität Hamburg mit Studierenden (Lehramt Evangelische Religionslehre) einige Text aus dem Handbuch gelesen. Es eignet sich hervorragend für die Einführung in die Theologie der Pfingstbewegung. Man kann exemplarisch an einzelnen Themen die Diskussionsstränge sehr schön aufzeigen und erarbeiten. Allerdings fiel es immer schwer auf die Frage der Studierenden zu antworten: „Glauben denn das jetzt die Pfingstler so?“ Einerseits ist es ein ökumenischer Gewinn, die Texte des Handbuchs als Stimmen der Pfingstbewegung in Anspruch nehmen zu können, andererseits ist der Anspruch der Ökumene noch nicht eingelöst, wenn man eine Minderheit identifiziert hat mit der eine gemeinsame theologische Debatte möglich ist.

Einen weiteren Wehrmutstropfen – damit sei der großartigen Beitrag, den das Handbuch für das Verständnis einer pentekostalen Theologie und die künftigen Auseinandersetzungen damit, leistet, in keinsten Weise geschmälert – hat schon Michael Bergunder in seinem Vorwort benannt. Es sollte auch hier nicht unerwähnt bleiben, dass keine Beiträge afrikanischer und lateinamerikanischer Autoren oder Autorinnen in dem Buch erscheinen – lediglich ein Text stammt aus Asien, obwohl doch hier die Zentren der pentekostalen Bewegung heute vorzufinden sind und von dort die stärksten Impulse ausgehen und dort das größte Wachstum der Bewegung zu verzeichnen ist. Vielleicht kann auch hier ein weiterer Band diesem Mangel abhelfen. Das bliebe zu hoffen.

Autoren

Uta Andrée

Studienleiterin der Missionsakademie an der Universität Hamburg hat in Heidelberg in Systematischer Theologie promoviert. Sie ist ordinierte Pfarrerin der Oldenburgischen Kirche. Sie war als Wissenschaftliche Mitarbeiterin, als Gemeindepastorin und als Lateinamerika Referentin im Kirchenamt der EKD tätig, bevor sie die Leitung der Missionsakademie übernahm. Sie beschäftigt sich wissenschaftlich mit einer Theologie der Migration, mit pentecostaler Theologie und mit lateinamerikanischer Theologie.

Ronaldo Cavalcante

Doktor der Systematischen Theologie (Universidad Pontificia de Salamanca), Postdoc in Öffentlicher Theologie (Faculdades EST); Dozent für Systematische Theologie an der Faculdade Unida de Vitória mit Schwerpunkt in Religion und Pluralität und Religion im öffentlichen Bereich (Masters in Religionswissenschaft) und Spiritualität, Patristik und Christliches Denken (Bachelorkurs in Theologie). Mitglied der „Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência“ und der „Sociedade de Teologia e Ciências da Religião“; Mitbegründer und erster Leiter des „Rev. João Dias de Araújo“-Lehrstuhls für Theologie und Religionswissenschaft an der Faculdade Unida de Vitória. Zurzeit Stipendiat und Austauschprofessor am Princeton Theological Seminary, NJ, mit dem Forschungsthema Protestantische Identität und Moderne.

Aravind Jeyakumar Moniraj

Promotionsstudent an der Universität Hamburg und Stipendiat der Missionsakademie. Nachdem er seinen Bachelor of Divinity und Master of Theology (Altes Testament) abgeschlossen hatte, war er als Dozent am alttestamentlichen Institut des Methodistischen Seminars in Indien (The Leonard Theological College, Jabalpur, Madhya Pradesh) tätig. Er ist Mitglied der Methodistischen Kirche in Indien.

Werner Kahl

PhD (Emory University, Atlanta, 1992), Dr. theol. habil. (Goethe-Universität Frankfurt, 2004), ist ordinerter Pastor der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, er ist Privatdozent und hat Neues Testament gelehrt an der Universität Ghana (Legon), in Kassel, Frankfurt und Hamburg. Derzeit ist er als Studienleiter der Missionsakademie an der Universität Hamburg tätig. Seine Forschungsinteressen

und Themen seiner Veröffentlichungen betreffen unter anderem das Verständnis und die Bedeutung von Wundern in Geschichte und Gegenwart, ethnologische Zugangsweisen zum Neuen Testament, die Interpretation der Bibel in Westafrika, neopfingstliche und interkulturelle biblische Hermeneutik.

Brighton Katabaro

Brighton Katabaro ist ein lutherischer Pastor und arbeitet zurzeit als Koordinator für die Gründung des Karagwe University College in Tansania. Von 2003 bis 2009 war er Stipendiat der Missionsakademie an der Universität Hamburg, wo er zum Thema „Rechtfertigung und Erfolg pfingstcharismatische Lehre und Praktiken als Herausforderung für die lutherische Rechtfertigungslehre in Tansania“ (Göttingen, 2009) promovierte. Er ist auch Autor von „Hunger for Success: An Investigation of Neo-Charismatic-Pentecostal Teachings on Prosperity and their Challenges in Tanzania. (Saarbrücken, 2013) und anderen Artikeln über die charismatisch-pfingstliche Bewegung. Verheiratet mit Anne Juel Katabaro ist Brighton Vater von vier Kindern: Aganyila, Amanyana, Mukiza und Alinda.

Ruomin Liu

Seit Mai 2016 arbeitet Dr. Ruomin Liu als Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg. Er hat zuvor von 1996 bis 2003 in Nanjing/China Theologie studiert. Danach arbeitete er als Dozent für Systematische Theologie an der Jinling Theologischen Fachschule in Nanjing. Zugleich arbeitete er als Pastor an der Daosheng Kirche und St. Pauls Kirche in Nanjing. Am 30.03.2008 wurde er in Nanjing ordiniert. Von 2007 bis 2013 studierte er Theologie in Bochum und Heidelberg und promovierte bei Prof. Dr. Michael Welker in Systematischer Theologie mit einer Arbeit zu Dietrich Bonhoeffer. Während seiner Zeit in Heidelberg engagierte er sich als ehamtlicher Pastor in den chinesischen christlichen Gemeinden in Heidelberg und in Dreieich.

Juan Esteban Londoño

Theologe und Philosoph, Promotionsstudent und Stipendiat von Brot für die Welt an der Missionsakademie. Londoño hat sowohl an der Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) in San José / Costa Rica als auch an der Universität von Antioquia, Medellín / Kolumbien als Bibelwissenschaftler vor allem im Fach Neues Testament unterrichtet.

David Mequiati

Theologe und Pfarrer der Assembleia de Deus in Vila Velha (Espírito Santo). Dozent an der Faculdade Unida in Vitória (Espírito Santo) für Missionstheologie, Ökumene und Interreligiösen Dialog. Mitglied des Leitungsgremiums des Fórum Pentecostal

Latino-americano (FPLC) und der Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP). Der Artikel in diesem Band ist Teilergebnis der Post-doc-Forschung an der PUC/Rio de Janeiro.

Abdruschin Schaeffer Rocha

Pfarrer der Methodistischen Wesleyana Kirche; Doktor der Theologie (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Dozent für Religionsphilosophie, Hermeneutik, Pastoraltheologie, Religion und Wissenschaft und Spiritualität an der Faculdade Unida de Vitória (Masters in Religionswissenschaft und Bachelorkurs in Theologie). Ehedem Leiter des Zentrums für Theologische Ausbildung der Methodistischen Wesleyana Kirche, zurzeit Regionalleiter für Christliche Erziehung und Leiter des Fernunterrichts seiner Kirche.

Cleinton R. P. Souza

Theologe und Soziologe; Masters in Soziologie und Recht (Universidade Federal Fluminense), Doktor der Soziologie (Universidade do Estado do Rio de Janeiro); ordentlicher Dozent für Soziologie am Instituto Federal do Espírito Santo; ehemals Dozent für Sozialwissenschaften und Systematische Theologie an der Faculdade Unida Vitória (Masters In Religionswissenschaft und Bachelorkurs in Theologie). Hauptforschungsthemen sind Religionssoziologie und Rassenfragen in Brasilien.