

Transkulturelle Performanz bei ‚FEPACO‘¹, einem pfingstlich-globalen Netzwerk in Afrika und Übersee

Aufbau und Inhalt der Projektvorstellung:

Nach einer Einführung gebe ich Einblick in die wissenschaftlich auszuwertenden Eindrücke, die ich aus der Teilnahme an einer Gesamtkirchenkonferenz der von mir zu untersuchenden Kirche aus Brazzaville und Kinshasa mitgebracht habe. Dann umreiße ich die theologischen bzw. kulturwissenschaftlichen Fragestellungen und erarbeite das zugehörige theoretische Instrumentarium, mit dem ich arbeiten möchte, um dann am Schluss die zeitliche und inhaltliche Planung des weiteren Vorgehens im Zuge des Habilitationsprojektes darzulegen.

1. Einführung

1.1 Einleitende Bemerkungen

In die folgende Projektvorstellung ist auszugsweise ein *Forschungsbericht* eingearbeitet, welcher die empirischen Grundlagen für das geplante dreijährige Forschungsvorhaben darzustellen hilft. Letzteres bezieht sich auf die evangelische, international wirkende Pfingstkirche *Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo (FEPACO)*. Sie ist mit ihren, vom östlichen bzw. zentral-westlichen Afrika ausgehenden Ursprüngen durch Migranten auch in Mitteleuropa und in Nordamerika verbreitet. Bei der Erforschung von FEPACO betritt man ‚Neuland‘, auch, was bisherige wissenschaftliche Untersuchungen oder Dokumentationen betrifft. Einzig eine Dissertation, welche der jetzige Leiter der FEPACO-Bildungsabteilung selbst verfasst hat, hat diese Kirche explizit zum Thema,² allerdings nicht in der empirischen Gründlichkeit, welche westliche Maßstäbe anlegen.

Mir selbst wurde diese Kirche zunächst im Jahre 2006 durch ihre Migrationsgemeinden in Deutschland bekannt. Im umgangssprachlichen Gebrauch wird sie appellativ auch *Nzambe Malamu* (Lingala für ‚Gott ist gut‘ bzw. ‚barmherzig/gnädig‘) und somit als Erweckungsbewegung bezeichnet. Andererseits aber versteht sie sich explizit als ‚Kirche‘, veranschaulicht durch die Zusammensetzung beider Benennungen mit dem Namen *Eglise FEPACO Nzambe Malamu*.

Genau in dieser bemerkenswerten Spannung zwischen ‚Bewegung‘ und ‚ordentlicher kirchlicher Verfassung‘, was die Registrierung als Körperschaft öffentlichen Rechts staatlicherseits bzw. die Anerkennung als ekklesiale Gemeinschaft im Kontext kirchlicher Ökumene betrifft, wird die *ekklesiologisch, soziologisch* und *strukturell* zu beschreibende

¹ Die kirchliche Bewegung FEPACO (*Fraternité Évangélique de Pentecôte en Afrique au Congo*) hat den zweiten Namen *Nzambe Malamu*. Beide Bezeichnungen (FEPACO und Nzambe Malamu) werde ich synonym gebrauchen oder in Kombination (FEPACO Nzambe Malamu), um sprachlich abzuwechseln.

² Dieudonné Moyengo Loleka, *Le Développement et la Vocation Sociale de l’Eglise Fraternelle Evangélique de Pentecote en Afrique au Congo (Nzambe Malamu)*, Kinshasa 2003.

Identität dieses *explizit* christlichen, globalen und *implizit* postmodernen, interkulturellen Netzwerkes erkennbar. Wir fragen so, wie man bei jeder christlichen Organisation weltweit fragen könnte: mit welcher Begründung und in welcher Art und Weise beansprucht sie, theologisch gesprochen, Jesus Christus, das ‚wahre Leben‘ zu repräsentieren? Wie gewinnt dieser Anspruch im jeweiligen Hier und Jetzt innerhalb eines ‚performativen Netzwerkes‘, das nach außen hin offen bleibt, Gestalt, um damit Menschen in aller Welt zu überzeugen? Wo liegen die fremdbestimmten Grenzen und wo die selbst zu verantwortenden Aufgaben und Probleme dieses Projektes einer Pfingstkirche mit globalem Wirkungskreis?

Für das Jahr 2000 ist die Gesamtzahl der weltweiten Christenheit, welche sich den pfingstlich-charismatischen Kirchen zurechnet, über 500 Mio. Mitgliedern angegeben, wobei es in Afrika ca. 126 Mio. sind.³ Auf die Demokratische Republik Kongo bezogen stellt die ‚World Christian Encyclopedia‘ als Statistik für das Jahr 2000 eine Zahl von 17.750.000 Personen fest, in welcher diese pfingstlich-charismatischen Christen als sog. *trans-megabloc-grouping* gezählt werden.⁴ Bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 51.5 Mio. im Jahre 2000, von denen 95% Christen waren, zählten sich somit ca. 33% aller Kongolesen zu einer so genannten pfingstlich-charismatischen Kirche oder Bewegung. Dieses weltweit in vielerlei Hinsicht bedeutsame Phänomen, welches die Pfingstbewegung mit den möglichen weltweiten Konsequenzen darstellt, betrifft uns auch in Europa, bezieht man den Faktor ‚Migration‘ mit ins Kalkül.⁵ Folgen sind, als negative Konsequenz, die mögliche Fundamentalisierung dieser Kirchen im Gegenüber zur säkularen westlichen Welt zu nennen oder, positiv zu erwähnen, die große Eigenleistung von Kulturen der südlichen Hemisphäre, die christliche Botschaft für sich zu erschließen und zu kontextualisieren.

³ Vgl. die Angaben bei: Stanley M. Burgess/ Eduard M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan 2003, 301. Andere Statistiken geben, je nach Zählweise, voneinander stark differierende Werte zwischen 270 Mio und 1 Mrd. an, d.h. dass die Zahl 500 Mio eine Art realistische Mitte repräsentieren dürfte.

⁴ Sie werden durch Doppelzählungen auch als Mitgliedern von etablierten protestantischen Kirchen, von AICs (Africa Independent Churches) oder von der katholischen Kirche als ihren jeweiligen Herkunftskirchen geführt. Vgl. David B. Barrett u.a., *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world* Bd.I, 2. Aufl. Oxford 2001: Oxford University Press, 211-215, hier: 211. Mir stehen bis dato keine Zahlen seitens der kongolesischen Regierung oder der dortigen Religionsbehörde bzw. einer kirchlichen Dachorganisation bzgl. FEPACO oder der dortigen pfingstlich-charismatischen Szene zur Verfügung. Mit Erstaunen stelle ich aber fest, dass die Kirche FEPACO, ehem. FEPAZA, mit ihrer Größe von ca. 1 Mio. Mitgliedern weder in den Statistiken von Barrett (vgl. a.a.O. 211-215) erscheint, noch in seinem historischen Abriss Erwähnung findet. Hier besteht echter Erhebungsbedarf. Zwar wurde in der Ära Mobutus im ehemaligen Staat Zaire FEPAZA erst Anfang der 1990er Jahre als eigene Kirche unter diesem Namen registriert, nachdem sie seit 1967, ihrem Gründungsjahr in Zaire, unter dem Dach der sog. ‚12. Evangelisch-Pfingstlichen Kirche/E.E.P.C.‘ bzw. dem der ‚37. Gemeinschaft du Assemblée de Dieu en Congo/CADC.‘ registriert worden war, aber Zählungen könnten seit dem durchgeführt worden sein. Vgl. die einzige mir bekannte wissenschaftliche Abhandlung zu FEPACO, die an der Universität von Kinshasa/ theologische Fakultät veröffentlichte Dissertation von Dieudonné Moyengo Loleka, *Le Developpement*, 73-75.

⁵ In Deutschland gibt es ca. 15 Migrantengemeinden, die auf FEPACO zurückgehen, in Europa ca. 40, die z. T. international bzw. interkulturell arbeiten und ein nennenswerter Faktor zu werden beginnen, sowohl für die Integration von Ausländern, als auch für die reversiven missionarischen Tendenzen seitens FEPACO, das neoheidnische Europa zu rechristianisieren. Vgl. zur Migrationsdebatte neben dem soziologischen Diskurs (vgl. Ludger Prien, *Internationale Migration/ Soziologische Themen*, Bielefeld 2001: transcript-Verlag). Die Tätigkeit des *Instituts für Migrationsforschung und interkulturelle Studien* (IMIS) an der Universität Osnabrück unterhält einen eigenen Wissenschaftsbetrieb mit Blick auf Migration und veröffentlicht Spezialuntersuchungen dazu, die sog. IMIS-Beiträge, vgl. Heft 24/ 2004 zum Thema ‚Migration and the Regulation of Social Integration‘ unter der Website: <http://www.imis.uni-osnabrück.de>. Vgl. zum theologisch-interdisziplinären Diskurs bzgl. pfingstlicher Kirchen: Michael Bergunder/Jörg Hausteiner: *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland* (Beiheft ZMiss Nr. 6), Frankfurt/M. 2006.

Mit *Michael Welker* gedacht - und im Sinne einer zu fordernden Auseinandersetzung seitens des christlichen Protestantismus mit dem globalen Phänomen der Pfingstbewegung und ihrer Pneumatologie⁶ - ist die Wichtigkeit des interdisziplinären und interkonfessionellen theologischen Diskurses zu betonen. Der Rahmen, den die weltweite, interkonfessionelle pneumatologische Theologie mit ihrer Theoriebildung absteckt, ist mit konkretem Blick auf die Selbstaussagen von *FEPACO* anzulegen, wenn es darum geht, ihre Identität zu verstehen. Bestimmte *biblische Bilder* – wie das des Kranke heilenden Jesus; bestimmte *historische transkulturell-performative Ausdrucksformen* – wie die der evangelistischen Predigt im jeweiligen sozialgeschichtlich-kulturellen Kontext; und *geistige, multikontextuelle Denkformen* - wie die der ‚Ausgießung des Geistes über alles Fleisch‘ oder die der ‚Auferbauung des Leibes Christi‘ - beschreiben dabei jeweils die maßgeblichen *Verhältnisse eines ‚schöpferischen Pluralismus‘*⁷ im ‚Kraftfeld des Geistes‘. Diesen Grundgedanken und seine, auf *FEPACO* anzuwendenden Konsequenzen wollen wir in diesem Projektvorhaben verfolgen. Wir fragen:

- *Welche (unter historischem Gesichtspunkt) als transkulturell einzustufenden performativen Ausdrucksformen (Ritendynamik, Netzworkebildung, Migration, soziale und kulturelle, sich im Zusammenhang der Globalisierung prozesshaft verändernde Verhältnisse) und*
- *welche diesbezüglichen denkerischen Begründungen multikontextueller Art*
- *welche biblischen, mythologischen Bilder*

wirken zusammen bei der diesbezüglichen theologisch begründeten Gestaltung von Verhältnissen in einer pluralistischen Welt durch als ‚religiös-pfingstlich‘ definierte Identitätsmarker?

1.2 Materialien und Methoden

Als auszuwertende Materialien, die hier im Exposé nur auszugsweise mit berücksichtigt werden und weiter zu evaluieren sind, stehen mir bisher zur Verfügung: In erster Linie Niederschriften von ‚teilnehmender Beobachtung‘, qualitativ auszuwertende Einzelinterviews, Videomitschnitte, Tonbandaufzeichnungen, eigene Protokollnotizen zu den kirchlichen Verhandlungen und Predigtmitschriften in einer oralen Kultur, der *FEPACO* vornehmlich zuzuordnen ist. In zweiter Linie sind offizielle schriftliche Mitteilungen der Kirche, quantitative Umfragen und Veröffentlichungen (Bücher und diverse Kleinschriften) auszuwerten. Die Eindrücke, die aus der Teilnahme auf der Gesamtkirchenkonferenz im Februar 2007 in Kinshasa erwachsen sind und die theologischen bzw. kulturwissenschaftlichen Fragestellungen und die zugehörigen theoretischen Begriffe, mit denen ich arbeite, ergänzen sich wechselseitig. Theoretisch-systematische und erfahrungsbezogen-analytische Methodik stehen dabei in Wechselwirkung.

⁶ Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992: Neukirchener Verlag.

⁷ Vgl. Michael Welker, *The Spirit in Philosophical, Theological, and Interdisciplinary Perspectives*, in: ders. (ed.), *The Work of the Spirit. Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids/ Michigan & Cambridge/ U.K. 2006: William B. Eerdmans Publishing Company, 221-232, hier: 229.

1.3 Die begründete Notwendigkeit einer Erforschung von FEPACO-Nzambe Malamu

Aufgrund der von mir bisher vorgenommenen Klärungen ist deutlich, dass es keine wissenschaftlichen Untersuchungen zu FEPACO-Nzambe Malamu gibt. So ist davon auszugehen, dass der hier vorgeschlagene Weg der Erforschung dieses Phänomens Neuland erschließt:

In Deutschland (Zentrale in Frankfurt/M.), in weiteren mittel- und nordeuropäischen Ländern und in Angola (mit der dortigen obersten, weltweit zuständigen Kirchenleitung in Luanda) hat sich eine seit 1997 bestehende Abspaltung von FEPACO (bis dahin zu deutsch „EPEID“ Evangelische Pfingstbruderschaft Europa in Deutschland) unter dem Namen „Gemeinde Barmherziger Gott“ (GBG)⁸ inzwischen so gut etabliert, dass diese eigenständige Gruppierung die Gemeinden ihrer ‚Mutterkirche‘ FEPACO, nicht nur auf Deutschland, sondern auch auf Europa bezogen, zahlenmäßig, infrastrukturell und was das Wachstums betrifft, überflügelt. Ungeachtet erbitterter Konkurrenz und gegenseitiger Ablehnung zwischen FEPACO und GBG gilt im Bewusstsein der eigenen Identität auch bei GBG der als Heilsgestalt verehrte ‚Apostel‘ Alexandre Aidini Abala (1927-1997) als d e r Kirchengründer, dem FEPACO als Ganze und nahezu alle ihrer derzeitigen Leiter bzw. die weit verstreut liegenden Gemeinden in ihrer Organisation viel zu verdanken haben.⁹ Auch über Aidini Abala, diesen teils in einem Atemzug mit Simon Kimbangu, dem Gründer der afrikanischen unabhängigen Kirche der Kimbanguisten genannten Charismatiker, Heiler, Prediger, Wundertäter, Kirchengründer und ersten Kirchenapostel, wie das oberste Leitungsamt bei ihm betitelt wurde, gibt es keine wissenschaftliche Untersuchung. Im Überblick zu den Pfingstkirchen in der DRC wird er immerhin erwähnt, und zwar im Zusammenhang mit T.L. Osborn¹⁰ (Jg. 1923) in und einer Statistik, welche von ca. 4000 Gemeinden im Kongo und von 350 in Kinshasa weiß.¹¹ Im biographischen Teil des New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements (NIDPCM) findet sich ein kurzer Abriss der Vita Aidini Abalas, in dem die Bezüge zu T.L. Osborn, zur Elim-Mission und die Entwicklung von FEPACO kurz dargestellt werden.¹² Daneben gibt einzig das virtuelle *Dictionary of African Christian Biography* in einem Beitrag einige, allerdings sehr knappe Auskünfte.¹³ Die einzige ‚offizielle‘ Biographie zu Abala ist von seinem ehemaligen Stellvertreter Boloko Tangasa verfasst und 1995 veröffentlicht worden. In zweierlei Sprachversionen (Lingala und Französisch) herausgegeben ist sie eher als Hagiographie zu bezeichnen, als Performanz zu verstehen und zu interpretieren. Sie hat

⁸ Vgl. die Website von GBG (Gemeinde barmherziger Gott): <http://www.gbg-ffm.de/15401.html>, auf welcher eine ausführliche Vorstellung der Kirche nachzulesen ist. Die dort einsehbaren Themen sind die ‚Entstehung und Geschichte der Gemeinde‘, ihre ‚Ziele und Visionen‘ und Kurzvorstellungen der einzelnen Gemeinden in Deutschland sowie deren Angebote.

⁹ FEPACO allerdings beruft sich auf ihn nicht nur durch die ‚apostolische‘ Sukzession, was auch GBG behaupten kann, sondern auch durch die Kontinuität der familiären Dynastie, gewährleistet durch den ersten Nachfolger Alexandres, seinen Sohn *Pefa Abala* (1997-2005 Kirchenleiter) und dessen Mutter *Amvico Ewada Helene*, die Witwe Alexandres.

¹⁰ Zu T.L. Osborn gibt R.M. Riss einen kurzen Überblick, in: Burgess, NIDPCM, 950f. Allerdings ist die angegebene Bibliographie so dürftig, dass es auch nach meinen sonstigen bibliographischen Recherchen allen Anschein hat, dass es selbst in den USA nur sehr wenig wissenschaftliche Untersuchungen gibt, welche sich T.L. Osborn widmen.

¹¹ Der Verfasser des Artikels, D.J. Garrard weiß: „Alexander Aidini-Abala ... had been converted in Kenya.“ in: Burgess, NIDPCM, 72.

¹² D.J. Garrard, in: Burgess, NIDPCM, 308f.

¹³ Vgl. Yossa Way: www.dacb.org Artikel: ‚Aidini Alexander‘.

innerhalb der Kirche einen hohen Stellenwert.¹⁴ Das Interessante ist, dass sie noch zu Abalas Lebzeiten geschrieben wurde und somit von ihm selbst autorisiert ist.

Aufgrund meiner ersten auf FEPACO/GBG in Deutschland bezogenen Analysen mit Hilfe von Notizen, Interviews und Dokumente, Filmsequenzen und Texte und nach der ersten Reise in den Kongo habe ich mich für eine Untersuchung mit erfahrungsbezogen-analytischen Methoden und mit theoretisch-systematischen Fragestellungen entschieden.

1.4 Die Fruchtbarmachung von den ‚performativen‘ Erfahrungen in der Feldforschung

Für mich steht von meinem beruflichen Tätigkeitsfeld her zwei Sachverhalte in Beziehung zueinander, die, wissenschaftlich-empirisch gesehen, auch voneinander zu unterscheiden sind: Wissenschaftliche Analyse auf der einen und transkulturelle Kontakte und ökumenische Zusammenarbeit auf der anderen. Prinzipiell gilt für den wissenschaftlichen Ansatz: *Theoretisch-systematische* (Methodik) und *erfahrungsbezogen-analytische* (Fragestellungen) Verfahrensweisen stehen in Wechselwirkung zueinander.

Da ich als ökumenischer Mitarbeiter in Afrika gelebt habe¹⁵ und mich relativ schnell in den Kontext von FEPACO integrierte, war es mir möglich, ‚religiographische‘ Feldforschung als ‚Performanz‘ zu unternehmen, um so vom ‚theatralen Teilnehmen zum staunenden Verstehen des Fremden‘ zu gelangen. Der Ethnologe *Klaus-Peter Köpping* erläutert zur erfolgreichen Durchführung der Feldforschung und der damit verbundenen reflexiven Aufgabe der Übersetzung des *performativ* Erfahrenen in andere Horizonte:

„Von einer Transition zu einer Transformation, die eine Transmission in der Translatio erst ermöglicht oder gar authentisieren und legitimieren kann, gehört, dass der Forscher seinen erworbenen Habitus wiederum einer reflexiven Verfremdung unterziehen muss, um dann das Fremde als Fremdes im eigenen Diskurs-Horizont vermitteln zu können.“¹⁶

Mit diesem ethnologischen Forschungsansatz identifiziere ich mich und werde ihn als Theologe und als Religionswissenschaftler in abgewandelter Weise auf das wissenschaftlich-interkulturelle bzw. transkulturelle Verstehen einer globalen Pfingstkirche anwenden:

„Das Fremde von FEPACO soll als Fremdes in seinem eigenen Diskurshorizont so einsichtig gemacht werden, dass es der westlichen Theologie bzw. den Geistes- und Kulturwissenschaften vermittelbar wird“.

¹⁴ Boloko Tangasa, ‚Aydini Abala Alexandre yo ozali nani?,‘ (Lingala Version) Kinshasa 1995: B.E.P.E. bzw. Ders., ‚Aidini Abala, Qui etes – Vous?‘ (Französische Version) Kinshasa 1995: B.E.P.E.

¹⁵ Es sei noch bemerkt, dass ich durch meine berufliche Tätigkeit als Dozent in Tansania von 1992-2000 an einer theologischen Bildungseinrichtung und als Feldforscher dort mit Blick auf Inkulturationsprozesse eine ausreichende Erfahrung im Zusammenleben mit den Menschen und den Institutionen gesammelt habe, nicht zuletzt, was die Nutzung der Infrastruktur und der sozialen Kontakte betrifft, die hilfreich sind, um gezielt und erfolgreich Feldstudien betreiben zu können. Meine Fahrt in die DR Kongo/Westafrika hat gezeigt, dass sich einerseits manche der in Ostafrika gemachten Erfahrungen übertragen lassen und andererseits das kulturelle Fingerspitzengefühl sich recht schnell auf neue Kontexte einstellen kann, um offen zu sein für neue, andere Sichtweisen. Die kulturelle Differenzenerfahrung und manche Frustration bleiben einem dabei dennoch nicht erspart.

¹⁶ Vgl. Klaus-Peter Köpping, *Ethnographische Feldforschung als Performanz. Vom theatralen Teilnehmen zum staunenden Verstehen des Fremden*, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Verstehen und Verständigung: Ethnologie, Xenologie, Interkulturelle Philosophie*, Würzburg 2002: Königshausen & Neumann, 73-88, hier: 87.

2. Konferenzteilnahme (Assemblée Generale 2007) bei FEPACO (RC/DRC): Forschung und Mitwirkung (Vorträge)¹⁷

Mit diesem Thema der Untersuchung von Pfingstkirchen afrikanischer Herkunft im globalen Kontext im Allgemeinen beschäftige ich mich im engeren Sinne seit einem halben Jahr, im weiteren Sinne seit zwei bis drei Jahren. Mit der hier in den Blick kommenden Pfingstkirche FEPACO in ihren zweierlei Ausprägungen (FEPACO im eigentlichen Sinne als die ‚Mutterkirche‘ und GBG, ihre ‚Abspaltung‘) habe ich seit gut einem Jahr zu tun und kann nach der kürzlich unternommenen Forschungsreise in den Kongo (DRC/RC) und der hiermit vorgelegten Teilanalyse der Ergebnisse mit größtmöglicher Sicherheit sagen, dass der Bedarf zu gründlicher weiterer Forschung besteht. Hierzu seien u.a. notwendige weitere Exkursionen gezählt. Vom 17.2.-5.3.2007 war ich zu Besuch in Brazzaville (RC/Republik Kongo) und in Kinshasa (DRC/Demokratische Republik Kongo) anlässlich der Teilnahme an der Gesamtkirchenkonferenz von FEPACO. Die Teilnehmenden kamen aus dreierlei Herkunftsregionen: dem Kongo selbst, den afrikanischen Staaten, in denen FEPACO vertreten ist, und aus Übersee. Wir konferierten an zwei Tagungsorte. Zunächst, wie geplant, in Brazzaville (RC). Dann wurde die Konferenz in Kinshasa fortgeführt, da infolge (willkürlicher?) Visa-Erteilung für Kongolesen aus der DRC an der Grenze beim Übertritt in die RC (über den Kongofluss) ca. die Hälfte der eingeladenen Dekane und Pastoren nicht in Brazzaville teilgenommen hatte. Durch die dortige Kirchenleitung wurde ich als Gast (teilnehmender Beobachter) und als Referent willkommen geheißen: ich sollte über ‚Evangelisation‘ sprechen und bezog mich dabei auch auf die Grundgedanken des Missionspapierses „Mission im Kontext“ des LWB und überreichte der Kirchenleitung/Bildungsabteilung von FEPACO eine Französische Version dieses Dokumentes.¹⁸

2.1 Meine Rolle als Konferenzteilnehmer und meine Beziehung zu FEPACO

Den Kontakt zur Zentrale von FEPACO im Kongo hatte der *Représentante Légal*, der offizielle Vertreter der Auslandsgemeinden in der deutschen Zweigstelle bzw. Auslandskirche, Révérend Edi Mbongompasi-Kinuani (Stuttgart) herbeigeführt. Er ist nicht nur Teilnehmer an der zweiten, von mir im Centrum Mission EineWelt mitverantworteten Veranstaltungsreihe von MISÜNO (Mission Süd-Nord), sondern auch dem selbst aus dem Kongo stammenden Mitarbeiter im Centrum Mission EineWelt (Neuendettelsau), Emmanuel Ndoma, so gut bekannt, dass eine gute Basis für dieses interkulturelle Forschungsprojekt im Horizont der ökumenisch-missionarischen Zusammenarbeit mit einer evangelisch-pfingstlichen Kirche vorhanden war.¹⁹

2.2 Ziele, die mit der Konferenzteilnahme verbunden waren

Das Hauptaugenmerk legte ich beim Besuch dieser, weit über die „Region Kongo“²⁰ hinaus, bedeutenden und wirkenden Vertreterin der weltweiten evangelischen Pfingstbewegung auf dreierlei:

¹⁷ Auch bei dieser Art des von mir als protestantischem Theologen aus Europa praktizierten ökumenisch-missionarischen Kontaktes zu einer evangelisch-pfingstlichen Kirche ‚in Afrika und Übersee‘ betreten wir „Neuland.“

¹⁸ Lutherischer Weltbund/ Abteilung für Mission und Entwicklung, *Mission im Kontext: Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung. Ein Beitrag des LWB zu Verständnis und Praxis der Mission*, Genf 2006.

¹⁹ Herr Ndoma war in den Jahren 1984/85 selbst Mitglied der damaligen FEPAZA, hatte Alexandre Aidini erlebt und ist mein erster Gewährsmann für die Bedeutung dieser Kirche gewesen.

²⁰ Die elf politischen Provinzen der Demokratischen Republik Kongo, denen sich auch die kirchliche Struktur in ihren großen Einheiten und Flächen angepasst hat, sind: Kinshasa, Bandundu, Equateur, Bassin Congo, Orientale, Maniema, Kivu Sud, Kivu Nord, Kasai Orientale, Kasai Occidentale, Katanga. Innerhalb jeder Kirchenprovinz befinden sich mehrere Kirchen-Distrikte (für das Gebiet der DRC sind es insgesamt 42), denen jeweils ein „Révérend“ (vergleichbar einem Dekan in protestantischen Kirchen) als „Représentant legale“ vorsteht. Außerhalb der DRC sind es 21 weitere Kirchenleiter (Männer oder vereinzelt Frauen), die nach außen hin dem jeweiligen Staat gegenüber als Représentantes legale und somit nach Innen, den Gemeinden gegenüber als Révérends fungieren und in der interkonfessionellen Ökumene dem Status eines Bischofs vergleichbar sind.

- Erstens konzentriere ich mich auf ihre von großer Eigenständigkeit geprägte *Entstehungsgeschichte* (dominierende Gründergestalt: Apostel Alexandre Aidini Abala, gest. 1997), die aber nur im *Kontext* von Aktivitäten zu verstehen ist, die von Übersee, v. a. von den USA durch pfingstkirchlich-evangelikale Missionswerke seit den 1940er Jahren ausgehen.

→ Welche *Netzwerkstrukturen* gab es und gibt es hier?

→ Was ist als explizites, sichtbares, was als implizites, ungeschriebenes und unsichtbares Organigramm dieser Bewegung erkennbar?

→ Was bedeutet der momentan zu vollziehende und so wichtige Schritt von der „ersten“ Generation zur „zweiten“ Generation für diese Kirche?

Zunächst kam die Entwicklung nach dem Tod Alexandres gehörig ins Stocken. Dies ist erkennbar an den Konflikten, die bei der Regelung seiner Nachfolge ausbrachen. Die Frage wurde wieder virulent nach dem Tod seines ältesten Sohnes Pefa, den die Kirche seinerseits ohne geregelte Nachfolge als Leiter nach acht Jahren verlor.

→ Welches neue Potential steckt in der derzeitigen Führung durch eine Frau, nämlich Révérende Amvico Helene Ewada, die Witwe Alexandres bzw. die Mutter Pefas? Worin liegen die Aufgaben und ihre Stärken bzw. ihre Schwächen?

- Zweitens interessieren die strukturelle sowie die inhaltliche Verfassung von FEPACO. Sowohl *zahlenmäßig*,²¹ *strukturell* und *theologisch* haben wir es mit einem Phänomen zu tun, dem offenbar bisher keinerlei Aufmerksamkeit von einer westlichen Forschungsstelle geschenkt wurde. Prägnant ist, dass in der aktuell formulierten *policy* der Kirche im Netzwerk mit den afrikanischen, außerhalb der Demokratischen Republik Kongo gelegenen Auslandsgemeinden²² und mit den Tochterkirchen in Übersee²³ neben dem kontinuierlichen Bestreben nach *Selbstverbreitung* ein Ringen um eine ganzheitlich zu verstehende „Entwicklung“ feststellbar ist, welches die Sektoren wirtschaftliche *Selbsterhaltung*, Bildung, Schulwesen, Sozialdiakonie, Medienauftritt und *Verwaltung* erreicht hat.²⁴

- Drittens ist „Nzambe Malamu“ schließlich als *interkulturelles theologisches Phänomen* zu beschreiben und hat als Produkt der neuzeitlichen religiösen Globalisierung zu gelten. Diese kirchliche Bewegung ist umgekehrt selbst recht effektiv an der *ekkesiogenen Globalisierung* der pentekostalen Version des Christentums mitbeteiligt – ohne dass den afrikanischen Beteiligten selbst die jeweiligen Steuerungsmechanismen, das gelegentliche Scheitern und die manchmal scheinbar plötzlichen Erfolge immer ganz plausibel zu sein scheinen! FEPACO hat als *sozioreligöser change-agent* in einer Umwelt zu gelten, die

²¹ Mit sehr differierenden Angaben zu ihrer Größe (von 1 bis zu 6 Mio. Mitgliedern wurden mir als Zahlen genannt, hier besteht für mich noch Erkundungsbedarf. Genaue Statistiken sind Mangelware!) ist sie die größte Kirche charismatisch-pfingstlicher Prägung im Kongo (neben der katholischen Kirche mit ca. 22 Mio. sind nur die Kimbanguisten mit über 5 Mio. geschätzten Gemeindegliedern zahlenmäßig bedeutender; vgl. die Lutheraner: 55.000). Die Statistik für GBG (Gemeinde Barmherziger Gott) auf ihrer Website gibt immerhin 200.000 Christen weltweit als Gesamtzahl an: <http://www.gbg-ffm.de/15401.html>, S. 2.

²² Republik Kongo, Gabun, Zentralafrikanische Republik, Burundi, Sambia, Angola, Südafrika (offizieller Status unklar: Nigeria, Kamerun).

²³ Belgien, Niederlande, Großbritannien, Frankreich, Schweiz, Deutschland (Status unklar: Kanada, USA).

²⁴ Vgl. Henry Venn/ Rufus Anderson, Anfang 19. Jh., mit ihrer damals auf China bezogenen „Drei-Selbst-Formel“ *self-propagating, -supporting, -governing*, die nicht nur zu einem Klassiker der Missionsgeschichte zählt, sondern ein missiologisches Paradigma darstellt, dem im Falle von FEPACO noch weiter nachzugehen ist.

anscheinend noch immer von chaotischen nachbürgerkriegsähnlichen Zuständen geprägt wird, was die Infrastruktur des Landes und die materielle sowie die psychische Situation seiner meisten Bewohner betrifft. Nzambe Malamu ist in dieser emotionsbesetzten, mit religiösen Gehalten hoch angereicherten Melange, die sich ansonsten aus Elend und aus Hoffnung (und aus vielen konkreten Möglichkeiten der Veränderung der katastrophalen Lage hin zum Guten) zusammensetzt, mitverantwortlich für das postmoderne Phänomen des sich weltweit ausbreitenden Pentekostalismus im Kongo und weit darüber hinaus.

2.3 Die Verbreitung von FEPACO

Wie bereits genannt, gibt es elf politische Provinzen der Demokratischen Republik Kongo, denen sich auch die kirchliche Struktur in ihren großen Einheiten und Flächen angepasst hat. Innerhalb jeder Kirchenprovinz befinden sich, entsprechend der Gemeindedichte, mehrere Kirchen-Distrikte (für das Gebiet der DRC sind es, verteilt auf die elf Provinzen, insgesamt 42), denen jeweils ein „Révérant“ (vergleichbar einem Dekan in protestantischen Kirchen) als „Représentant legale“ vorsteht. Er hat die Aufsichtspflicht in kirchlichen inneren Angelegenheiten und ist nach außen offizieller Vertreter in repräsentativen und politischen Fragen dem Staat und anderen Religionsgemeinschaften gegenüber.²⁵ Allein im letzten Jahr wurden 27 neue Gemeinden gegründet, davon elf in der Provinzhauptstadt.

Außerhalb der DRC sind es insgesamt 21 weitere Kirchenleiter (Männer oder vereinzelt Frauen), die nach außen hin dem jeweiligen Staat gegenüber als Représentantes legales und somit nach Innen, den Gemeinden gegenüber als Révérendes fungieren und in der interkonfessionellen Ökumene dem Status eines Bischofs vergleichbar sind.

²⁵ Ein Beispiel ist die Provinz Süd-Kivu mit ihrer Hauptstadt Lubumbashi. Ich zitiere aus dem Bericht, den der hierfür zuständige Dekan auf der Gesamtkirchenkonferenz abgestattet hat: In seiner Provinz gibt es 28.000 Gemeindeglieder (davon 15.000 in der Stadt), die sich auf zehn Kirchendistrikte mit insgesamt 141 Gemeinden verteilen. Letztere bzw. die zu letzteren Gehörenden Sprengel werden von insgesamt 297 Pastoren und Pastorinnen betreut (bei einem Frauenanteil am Klerus von ca. 20%). In den Distrikten gibt es Komitees, die zuständig sind für die Bereiche schulischer Unterricht/ theologische Ausbildung, Sozialarbeit, öffentliche Evangelisation/ Straßeneinsätze, Kommunikation/ Radioprogramm, Infrastruktur/ Kirchengebäude/ Inventar. Vgl. TB/Brazzaville 20.02.07, 12.

3. Begriffsklärungen und Definitionen: ‚Transkulturelle Performanz bei ‚FEPACO‘, einem pfingstlich-globalen Netzwerk in Afrika und Übersee‘

3.1 Zur Einbettung der Untersuchungen zu FEPACO in den Wissenschaftsdiskurs

Am Beispiel einer weltweit vernetzten Kirche FEPACO sind Beobachtungen zur Geschichte und zur Gegenwart der diskursiven Praxis möglich, mittels welcher Menschen aus Afrika, Europa und der USA seit gut 50 Jahren als Miterzeuger der *glokalen* Realität²⁶ der ‚Pfingstbewegung‘ zu gelten haben.²⁷ Im Blick auf die Pfingstbewegung und die missionstheologische Auseinandersetzung mit ihr weist Michael Bergunder (Heidelberg) darauf hin, dass *monokausale und stereotype Erklärungsmuster* (z.B. der Vorwurfs der Fremdbestimmung oder der des Fundamentalismus) wenig für das Verstehen der theologischen Eigenheiten der Pfingstbewegung seitens der westlichen Theologie austragen. Er begründet diese von ihm geforderte Sichtweise der Pfingstbewegung als einer ‚modernen Erscheinung‘ u.a. mit deren ausgeprägten Fähigkeit, sich selbst in die religiösen Vorstellungswelten und Kulturen des Südens hinein zu kontextualisieren. Er betont darüber hinaus: „Insbesondere das paradoxe Zusammengehen von anscheinend vormodernen Praktiken wie Wunderheilungen und Exorzismus mit Verhaltensweisen, die eine gesellschaftliche Modernisierung fördern, verdient dabei besondere Beachtung.“

Zieht man die historische Dimension des Diskurses mit in Betracht, lässt er sich als ein „*Fluss von Rede und Texten (‚Wissen‘) durch die Zeit*“ definieren.²⁸ So war es mir möglich, Interviews sowohl mit dem innerafrikanischen Klerus, als auch mit den in Übersee arbeitenden Auslandsvertretern der Kirche durchzuführen. Das Netzwerk zwischen Ursprungssituation und diasporal-kirchlicher Arbeit in den Migrantengemeinden lag offen. Ich fragte u.a. nach Geschichte und Gegenwart von FEPACO. Das bedeutet, ich kann nun die Bedeutung, die FEPACO sich selbst als Migrationskirche in Übersee gibt, wissenschaftlich reflektieren und ansatzweise auch das *Vorkommen dieser Kirche in Afrika* verorten, auch wenn wir ihr gegenüber immer Außenstehende bleiben werden, die aber eingehende Erkundigen über ihr *Selbstverständnis* einholen.

²⁶ Auf das Phänomen der ‚*Glokalisierung*‘ der Pfingstbewegung geht Bergunder u.a. ein in: ‚Pfingstbewegung, Globalisierung und Mission‘, in: ders./Jörg Haustein: Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland (Beiheft ZMiss Nr. 6), Frankfurt/M. 2006, S. 155-169, und betont: „Die Pointe ist dabei, dass das pfingstliche Weltbild jeweils in vielerlei Hinsicht mit der lokal vorhandenen Volksreligiosität korrespondiert und in der Praxis eine äußerst bemerkenswerte Schnittstelle zum jeweiligen lokalen religiösen Kontext herstellt“ (ebd. S. 159). Mit dem Neologismus *glokal*, zusammengesetzt aus *lokal* und *global*, wird mit Blick auf die Pfingstbewegung beschrieben, wie der kreative Umgang mit Paradoxien wie der von ‚De-Lokalisierung‘ und ‚Re-Lokalisierung‘ geradezu genuin für sie ist (ebd. S. 158).

²⁷ Vgl. Michael Bergunder: ‚Mission und Pfingstbewegung‘, in: Dahling-Sander, Christoph u.a. (Hg.), Leitfaden ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003, S. 200-219, hier 210. Vgl. auch seinen Aufsatz: ‚Pfingstbewegung in Lateinamerika. Soziologische Theorien und theologische Debatten‘, in: M. Bergunder (Hrsg.), Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie, Hamburg 2000, 7-42.

²⁸ Siegfried Jäger, Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung, Münster 2004. Unter *Diskurs* werden dort (im Gefolge Michel Foucaults bzw. Michel Pêcheuxs) *pragmatische* (historische und gegenwärtig zu verortende) *Phänomene* verstanden. Mit der, das Bild ergänzenden, Redeweise der diversen „Stromschnellen“ spiele ich auf die in vielerlei Hinsicht turbulente Situation in vielen Teilen Afrikas und speziell im Staat der *Demokratischen Republik Congo* an, die ihren Namen dem *Congo*, dem zweitgrößten Strom der Erde verdankt. Dort hat auch FEPACO ihr Zentrum - und ihre größte, punktuell sehr dichte Verbreitung und hat somit als pfingstkirchliche Bewegung an den sozialen, politischen, ökonomischen und religiösen *Bewegungen im Congo* direkten Anteil.

Die Abgrenzung von neopfingstlichen afrikanischen Kirchen zu den AICs (African Independent Churches) ist notwendig aber schwierig, wie auch Allan H. Anderson betont, wenn er sich zu den von ihm ‚newer Pentecostal and Charismatic Churches‘ (NPCs) genannten Kirchen, denen auch FEPACO zuzurechnen ist, äußert und ihre *Unabhängigkeit* betont, die natürlich von der der AICs zu unterscheiden ist, aber strukturelle Parallelen aufweist:

„Many of these vigorous new churches were influenced by the Pentecostal and Charismatic movement in Europe and North America and by established Pentecostal Churches in Africa. However, it must be remembered that these churches were largely *independent* of foreign churches and had an African foundation. Many arose in the context of interdenominational evangelical campus and school Christian organizations, from which young charismatic leaders emerged with significant followings...“²⁹

In ihrer *europäischen Variation* als Migrationskirche ist mir FEPACO seit längerem bekannt, besonders hier in Deutschland mit ca. 15 Gemeinden. Der ebenso wichtigen *nordamerikanischen Perspektivik* konnte ich mich immerhin punktuell annähern und möchte sie näher betrachten, wie noch im Folgenden zu beschreiben sein wird. Zudem konnte ich im Kongo unterschiedliches Dokumentationsmaterial in Form von Medien, Texten, Bildern oder Filmen sammeln. Als offizieller, aber enthaltsamer Teilnehmer konnte ich neutraler Beobachter sein, möglichst im Sinne der *epoché* (Husserl). Aus der Analyse der Prozesse des Diskurses lassen sich Schlussfolgerungen über die Zukunft der weltweit vernetzten Pfingstbewegung ziehen.³⁰

3.2 Wissenschaftliche Fragestellungen im Blick auf FEPACO

Meine Arbeitsperspektive ist im Sinne der Religionswissenschaft und im spannungsreichen Gegenüber zur *transkulturellen* Theologie doppel- oder mehrfachperspektivisch ausgerichtet, indem sie *sowohl eine synchrone als auch eine diachrone Perspektive* erfordert. So zeichnet sich ab, was Michael Bergunder und andere festgestellt haben: Auch im Falle von FEPACO-*Nzambe Malam* stellt sich die Pfingstbewegung als erstaunlich modern dar, indem sie fähig ist, von ihrem Selbst- und Weltverständnis her, der scheinbar disparaten Welt mit ihren Krisen, Konflikten und Spannungen ein Netzwerk-Design (Welsch) zu verleihen, bei dem

²⁹ Allan A. Anderson, in: African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century, Trenton/Asmara 2001, 167-172, hier 170.

³⁰ Verschiedene Spezialstudien der letzten Jahre thematisieren die Bedeutung der weltweit vernetzten Pfingstbewegung in Bezug auf Afrika. Im Focus liegt entweder die *Diasporasituation bzw. die Bedeutung der Migration* oder es werden *einzelne afrikanische Pfingstkirchen bzw. AICs in ihrer Geschichte und aktuellen Bedeutung* dargestellt. Mir geht es darum, beide Ansätze zu verbinden, was sich bei der dialektischen, komplementären kirchlichen Struktur von FEPACO aus Überseegemeinden und Mutterkirche nahe legt. Zu nennen sind folgende Veröffentlichungen: Asonzeh Franklin-Kennedy Ukah, The Redeemed Christian Church of God (RCCD), Nigeria: Local Identities and Global Processes in African Pentecostalism, Bayreuth 2003; André Corton/ Ruth Marshall-Fratani (Hg.), Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America, Bloomington 2001; Ruth Marshall-Fratani, Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism, in: Journal of Religion in Africa 28 (1998), 278-315; Afe U. Adogame, Celestial Church of Christ. The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement, Frankfurt/M. 1999; Benjamin Simon, Afrikanische Kirchen in Deutschland, Frankfurt/M. 2003; Gerrit Ter Haar, Halfway to Paradise. African Christians in Europe, Cardiff 1998; Roswith Gerloff: Egler, Gisela und Löffler, Paul (Hgg.), Das schwarze Lächeln Gottes. Afrikanische Diaspora als Herausforderung an Theologie und Kirche, Frankfurt/M. 2005; Roswith Gerloff (Hrsg.), Mission Crossing Frontiers. Essays in Honour of Bongani A. Mazibuko, Pietermaritzburg 2003; J. Kwabena Asamoah-Gyadu, African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana, Leiden/Boston 2005: Brill.

einerseits Unterschiede möglicherweise verschwinden oder wenigstens in ihrer trennenden Funktionsweise an Kraft verlieren (z.B. bei Gender-Fragen, bei unterschiedlicher Ethnizität, bei Sprachbarrieren). Andererseits finden im pfingstlich-christlich-religiösen Diskurs Austauschprozesse statt, durch die ein höherer Grad an Individualisierung und sozialer Differenzierung ermöglicht wird.

3.3 Transkulturelle Performanz

Etymologisch gesehen sind die eingedeutschten Begriffe *Performanz* (als Aktionsbegriff und *Performativität* als Abstraktionsbegriff) bzw. das Adjektiv *performativ* dem Neuenglischen entlehnt. Dort werden mit dem Verb *to perform* Tätigkeiten bezeichnet wie ‚aufführen‘, ‚ausdrücken‘, ‚ausführen‘, ‚erlangen‘, ‚eine Angelegenheit vollenden‘, jemanden ‚mit einer Sache versehen‘, etwas ‚vollbringen‘ oder ‚fördern‘.³¹ Victor Turner, britischer Sozialanthropologe und Inspirator der kulturphilosophischen Theoriebildung dieses Begriffes stellt zusätzlich fest:

„*Performance* stammt vom mittenglischen *parfournen*, später *parfourmen*, das auf das altfranzösische *parfournir – par* („gründlich“) plus *fournir* („ausstatten“) zurückgeht-, deshalb hat *Performance* nicht unbedingt die strukturalistische Implikation der *Formgebung*, sondern eher den prozessualen Sinn von „zur Vollendung bringen“ oder „ausführen.“³²

Als wissenschaftstheoretischer Begriff verdankt sich das Konzept der ‚Performanz‘ ursprünglich der linguistischen Forschung bzw. gehört zur ‚Sprechakttheorie‘ von John L. Austin aus den 1960er Jahren. Demnach sind Aussagen *performativ*, die nicht nur Handlungen beschreiben, sondern selbst Handlungen sind, d.h. Handlung und Äußerung konstituieren sich wechselseitig mittels ihrer Gleichzeitigkeit („Hiermit taufe ich dich auf den Namen...!“), und ich füge hinzu: mittels ihrer metaphorischen Kraft, bei der die Handlungsebene und die Inhaltsebene der Performanz sich wechselseitig konstituieren. Gemeintes und Gesagtes, *significans* und *significat* fallen tatsächlich ineinander. Performative Äußerungen sind immer *präsentisch* und *affirmativ*. Sie verändern dadurch, dass sie ‚geäußert‘ werden, Zustände in der sozialen Welt, indem sie das performativ-faktisch konstituieren, was sie vermeintlich „nur“ sprachlich-dramatisch-liturgisch hervorbringen. Diese Äußerungen tun das in der Regel so (das gilt es zu untersuchen), dass sie die ‚soziale Welt‘ mittels eines höchst komplexen Prozesses mit der ‚religiösen Sphäre‘ in Kontakt bringen (das „Ja-Wort“ bei der Eheschließung). Diesen Prozess, der zu dieser Kontaktaufnahme bzw. zur Transformation von Identität führt, gilt es nachzuzeichnen mit Hilfe des begrifflichen Instrumentariums, das aus der ‚Performativität‘ in ihrer Wechselseitigkeit zur ‚Performanz‘ besteht. Victor Turner, Vater der Performanz-Theorie seitens der social anthropology, erklärt und definiert:

„*Aufführen* (perform) heißt nicht so sehr, eine einzelne Tat oder Handlung ausführen, als *vielmehr einen in Gang befindlichen Prozess vollenden*. Ethnographien (resp. *Religiographien/ M.F.*) als Theaterstücke *aufführen* heißt dann, uns ethnographische Daten in ihrer ganzen Fülle von Handlungsbedeutungen vor Augen zu führen. Der kognitive Reduktionismus erschien mir immer als eine Art Dehydrierung des sozialen Lebens. Gewiss lassen sich Strukturmuster erkennen, doch die Wünsche und Gefühle, die persönlichen und kollektiven Ziele und Strategien, auch die situationsbedingten Verletzlichkeiten, Überdrüssigkeiten und Fehler gehen bei dem Versuch

³¹ Vgl. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1999: Walter de Gruyter, 621.

³² Victor Turner, Vom Ritual um Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt/M. 1989: Campus, 143.

zu Objektivieren verloren, was eine aseptische Theorie des menschlichen Verhaltens zur Folge hat, die im Grunde auf ‚wissenschaftlichen‘, an mechanischer Kausalität orientierten Glaubensgrundsätzen des 18. Jahrhunderts basiert.³³

Zu bedenken ist hier allerdings, dass der ‚späte‘ V. Turner es zunehmend an der heuristisch wichtigen inhaltlichen Unterscheidung zwischen sozialanthropologischer, religiöser, theologischer und religionswissenschaftlicher Dimension im Blick auf die Performanz missen lässt. Für die poststrukturalistische Position ist die Differenzierung zwischen dem Aktionsbegriff ‚Performanz‘ (*performance*) und dem abstrahierenden Begriff ‚Performativität‘ wesentlich. Während *Performanz* – verstanden als Aufführung oder Vollzug einer Handlung - ein handelndes Subjekt voraussetzen scheint (von der Sprechakt-Theorie her definiert), bestreitet der Terminus *Performativität* gerade die Vorstellung eines autonomen, intentional agierenden Subjekts.³⁴ Es geht, wie noch auszuführen ist, um eine offene, transkulturelle, nicht-monadische Vorstellung von Identität, bei welcher die Vorstellung von einem - wie auch immer zu definierenden - allein angeblich selbstreferentiell gedachten ‚Subjekt‘ wenig hilfreich erscheint und automatisch, zudem ohne zwingende Notwendigkeit, zur Verwerfung des engeren Begriffes der Performanz führen müsste, dessen Geltung unabdingbar ist und bleibt. Denn jedes sogenannte ‚Subjekt‘ ist nur infolge transkultureller Offenheit in fremd-*pro*-ferentieller Hinsicht, d.h. indem es sich nach vorne hin öffnet, dazu in der Lage, sich kontextuell auf den anderen diskursiv zu beziehen. Es durchschaut die Vorstellung von ‚Subjektivität‘ als Chimäre, die in Distanzierung zu ihr zu überwinden ist, nicht zuletzt auch, indem die Differenzenerfahrung von transkultureller, sozialer, politischer oder religiöser Fremdheit mit ins Kalkül gezogen wird. So verstanden zeigt der Begriff der Performativität nicht nur seine interdisziplinäre, sondern auch seine theologische Qualität. Er verhilft uns dazu, im wahrsten Sinne des Wortes, religionswissenschaftlich und theologischentwicklungsfähig zu bleiben. Also: Zum Verständnis der Pfingstbewegung brauchen wir und erhalten wir hiermit einen Begriff, der es ermöglicht, multiple, lebensoffene Vollzüge zu diagnostizieren und zu verstehen.

Dazu gehört aber auch unbedingt der Gebrauch des ‚weiteren‘ Verständnisses von *Performanz* im Sinne von ‚performances‘, wobei aber diese Performanzen im bewussten Hinblick auf die Theorie der Performativität untersucht werden, also in Absehung eines Verständnisses von ‚Subjekt‘, das unseren Blick voreingenommen sein ließe. Unter Performanzen/*performances* zählen etwa die Teilnahme an *konkreten Aktivitäten* wie Gottesdiensten, Evangelisationen, Festivals, Cruisades, sonstigen kirchlichen Veranstaltungen, die bewusste Wahrnehmung des Alltagslebens und die Beachtung der performativen Lektüre von vorgegebenen Texten und Traditionen bzw. deren Auslegung und Aufführung.³⁵

³³ Victor Turner, *Ritual*, 143f.

³⁴ Vgl. die Website <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=4> des Forums für Differenz- und Genderforschung und die Website des interdisziplinären Sonderforschungsbereiches „Kulturen des Performativen“ an der Freien Universität Berlin: http://www.sfb-performativ.de/seiten/text_gesa.html

³⁵ Mit Blick auf die afrikanisch-pfingstlichen Gottesdienste mit ihren reichen Inszenierungen mit dem Aufwand, der betrieben wird mit der Musik (elektrisch verstärkte Band, Tanz, Chor), mit der farbig ausgestaffierten Tribüne bzw. Bühne, mit dem gezielten Einsatz der ‚Haupt- und Nebendarsteller‘ (Empfangskomitee = sog. ‚Protokoll‘, Prediger, Vorsänger, Modertor, Gäste) wird der zustimmende, sich selbst und einander bekräftigende Gesang der Gemeinde hervorgehoben, die sich sowohl als ‚Publikum‘ verstehen kann, als auch als Kerngemeinde präsent ist.

Komplementär dazu erlangt, wie bereits betont, der *weitere* Begriff von ‚Performanz‘ seine Gültigkeit, da beide Definitionen sich in ihrer Wechselseitigkeit ergänzen. Letzterer gibt auf der Metaebene mit der Formulierung von ‚Performativität‘ Hinweise über das (religionsphilosophisch zu beschreibende) Verständnis von *Welt* als *performativ* („enger Begriff“). Die Performativität einer Äußerung unterstreicht deren Kraft, das ‚Äußerungsobjekt‘ und die Handlung die sie bezeichnet, in und durch diesen Äußerungsakt allererst hervorzubringen. Der hier zu untersuchende Zweig der transkulturell sich konstituierenden Pfingstbewegung namens FEPACO verdankt sich der statuierten *prinzipiellen Performativität von Welt* - ja, Pfingstbewegung und Welt evozieren *Performativität in Wechselseitigkeit* - und somit sich selbst jeweils ständig neu. Der enge Begriff Performanz dient dazu, das im Unterschied und in Abgrenzung zu anderen, monokausalen Vorstellungen von Welt zu erkennbar zu machen.

„Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar“, weiß der Maler Paul Klee. Daraus leitet sich für mich ab: Pfingstlich-theologische Performanz gibt nicht die vergangene religiöse Erfahrung anderer wieder, sondern sie macht vielmehr, wenn mir gestattet sein, die religionswissenschaftliche Ebene auf die theologische herunterzubrechen, den Gottesbezug erfahrbar, indem der Einzelne im pluralen Miteinander mit anderen im Vollzug von Performanzen die Wirklichkeit so deutet, dass er ‚Gottes Gegenwart‘ im ‚Kraftfeld des Geistes‘ als aktual-prozesshaft erlebt und glaubt, dass er sie *kreativ mit erzeugt und mitgestaltet*.

In der gemeinsamen Subsumtion dieser beiden (der weiteren und der engeren) Komponenten unter den Begriff der Performanz, der ja infolge des fremdsprachigen Suffix „-anz“ sowohl aktivisch wie auch passivisch aufgeladen werden kann, kommt diese Amalgamierung auch sprachlich stimmig zum Ausdruck. Ähnlich der Vokabel Resonanz, welche die Erzeugung von Schwingungen ebenso wie den Widerhall, das Erklingen, beschreiben kann, *vereinigt Performanz die Aspekte der Herstellung und der Darstellung, des Produzierens und des Präsentiertwerdens in sich*, wobei theatrale, weitere Performance und effektive, engere Performativität hier gleichsam die zwei Seiten einer Medaille bilden. Solcherweise als Oberbegriff für Performance und Performativität gefasst, ist der Terminus der Performanz zwar entzifferbar, entzieht sich aber dennoch einer glatten, eindeutigen Definition. Er eröffnet vielmehr ein vielschichtiges, nicht vollauf kontrollierbares Spiel von Bedeutungen. Dies gilt rücksichtlich der vielen Gestalten von Performanz in der Schnittfläche von Sprache, Kommunikation, Alltagsverhalten, Ritual, Kunst und Wissenschaft nur umso mehr. Der Performanzbegriff bewegt sich insofern, ungeachtet aller Definitionsversuche, stets und immer schon zwischen unterschiedlichen Kontexten und trägt ein subversives Potential noch in die beschreibend-eindeutige Zuordnung.³⁶

³⁶ Die Gedanken des letzten Abschnittes verdanke ich dem Austausch mit Dr. habil. Christian Strecker/Neuendettelsau und gehen auf ihn zurück bzw. die Email-Korrespondenz von ihm an mich vom 12.04.2007. Er betont ferner: „Beide Komponente lassen sich zwar theoretisch differenzieren, *in praxi* überschneiden sie sich jedoch und amalgamieren zu einer nur schwer auflösbaren Einheit, inhäriert doch der vermeintlich passiven Präsentation eines Phänomens, wie eben bereits angedeutet, mehr oder weniger immer auch das Moment der aktiven Herstellung oder Transformation desselben und umgekehrt. Performanz umfasst dann neben dem Moment der sprachlichen oder kommunikativen „Performativität“ im engeren Sinn, wonach insbesondere die Verwendung von Sprache in einer konkreten Situation ein Tun mit bestimmten Effekten ist, zumal den eben besagten Aspekt der dramatischen Performance, also der Darbietung und Inszenierung, wobei eine solche

Der *Performativitätsbegriff* im meta-sprachlichen Sinne spricht von der durch die religiös-theologisch konnotierte Symbolwelt verursachte bzw. gesteuerte (engere) *Performanz*. Mit Blick auf die Pfingstkirchen geht es, etwa durch den Einsatz der biblischen Bildwelt der Apokalyptik, um die Erlangung, die Vollendung, die Ausführung bzw. die Vergegenwärtigung von ‚Gottes Realität‘. Eine entscheidende Rolle spielen hier Imaginationen, die, etwa durch das Überschreiten liminaler Schwellen, zu individuellen oder kollektiven Transformationen führen sollen (theologisch gedacht zur ‚Verwandlung der Welt durch Gottes Kraft, den Heiligen Geist‘).

Dieser *theoretische, engere Performativitätsbegriff mit der Rede über die Gestaltbedingungen von Performanzen und der Reflexion über sie steht in wechselseitigen Bezügen zum praktischen, weiteren Begriff der Performanz mit ihren theatralen Präsentationen und der Beschreibung ihrer darstellerischen Durchführung*. Aus ihm heraus hat sich überhaupt die engere Kategorie ‚Performanz‘ im Sinne der Performativität entwickelt. Sie ist immer wieder im Hinblick auf *performances* zu konkretisieren und zu veranschaulichen. Die Ergebnisse der empirischen Feldstudien des teilnehmenden Beobachters, der in seiner Arbeit durch halboffene Interviews, durch Narrative und durch die, zu evaluierenden Fallbeispielen vorgeht, steckt den Horizont ab. Dieser *weitere Performanzbegriff* betrifft das, was die Ritualexperten und die Sozialanthropologen darunter verstehen, wenn sie nach ‚ritueller Dynamik‘, nach ‚Events‘, nach dem ‚Auftritt‘ oder auch nur nach ‚Gesten‘ fragen und als explizite Ritualforscher tätig sind. Es geht somit um die Grundsatzfrage, inwieweit performative Äußerungen gerade auch in der Pfingstbewegung konstitutive Bedeutung haben. In ihr geht man von der zu „performenden“ Gleichzeitigkeit des Lebens Jesu bzw. seines Wirkens (und des der Apostel) mit der jeweiligen Gegenwart aus. Was bedeutet das speziell im Fall von FEPACO und darüber hinaus allgemein für das Selbstverständnis der Pfingstbewegung und unsere theologische Sicht von ihr?

Ein Beispiel: als eine maßgebliche Referenzquelle gilt für *Nzambe Malamu* der Schluss des Markusevangeliums, besonders der performativ³⁷ vorgetragene Text in Kap. 16:15-16, an dem ich meine, diese These belegen zu können. Auf Mk 16: 9-20 wird in Kirchenkreisen immer wieder rekurriert. Wenn er „zitiert“ wird, dann nicht als bloßes Textzeugnis, sondern als wirkmächtiges, dem kulturellen Gedächtnis tief innehaftendes Autoritativ für das von Jesus her getragene Apostolat, dem sich die Gemeindeglieder von FEPACO zugehörig verstehen, von dem her sie aktiviert und ausgesandt werden. Wer zu diesen Worten Jesu „online“ ist, der steht mit Jesus und Jesus mit ihm in vollmächtiger Verbindung, nicht nur als Zeuge, sondern

Performance – sei es im künstlerisch-ästhetischen Bereich, im Ritual oder im alltäglichen Rollenverhalten – über die bloße Inszenierung, das bloße „Schauspiel“ hinaus ebenso performative Kraft besitzt und das faktisch konstituieren oder performativ hervorbringen kann, was sie vermeintlich „nur“ dramatisch darbietet. Performanz umgreift danach also gleicherweise das Moment der Konstitution respektive Konstruktion eines Phänomens, sei es durch sprachliche, bestimmte soziokulturelle oder künstlerische Praktiken (Performativität), wie auch das Moment der theatralen Präsentation, der Darstellung und Durchführung, dies ebenfalls auf unterschiedlichsten Ebenen, sei es im sprachlichen, soziokulturellen oder künstlerischen Bereich (Performance).“

³⁷ Vgl. auch die noch unveröffentlichte neutestamentliche Habilitationsschrift von Christian Strecker, *Performative Welten – theoretische und analytische Erwägungen zur Bedeutung von Performanzen am Beispiel der Jesusforschung und der Exorzismen Jesu*, Neuendettelsau 2002. Der Autor verarbeitet die verschiedenen Möglichkeiten, die dem in den Geisteswissenschaften jüngst sehr einflussreichen Begriff der *Performanz* in den letzten Jahren gegeben wurden.

als voll handlungsfähiger Repräsentant. Mit diesen Abschiedsworten Jesu bei Mk hatte z.B. *Alexandre Aidini Abala*, der Gründer der Kirche, seine ganz persönliche Geschichte - seine Theologie und sein Handeln sind nur im Zusammenhang von Mk 16:9ff wirklich verständlich. Dieser biblische Text und viele andere, performativ zur Anwendung gebrachte Narrative dienen und dienen u.a. dazu, diese Kirche global zu verbreiten. Mir geht es darum, nicht vorschnell alle diese kirchlichen Erscheinungsformen, die der Pfingstbewegung zuzurechnen sind, phänomenologisch von bestimmten fertigen Kriterien ausgehend zu verallgemeinern. Es gilt, das Netzwerk dieser einen Kirche zu untersuchen – wieweit auch immer bestimmbar bzw. abgrenzbar es ist, wird sich zeigen. Ich möchte FEPACOs eigenständiger, von ihrer selbst repräsentierten Realität gerecht werden, ohne die mit anderen Kirchen und Bewegungen vergleichbaren Aspekte zu übersehen. Wenn man den Focus aber auf eine einzelne dieser Kirchen, ihre Geschichte, ihre Kontexte und ihr Erscheinungsbild richtet, dann kommen die bestehenden Unterschiede zwischen den verschiedenen Vertretern der Pfingstbewegung auf. Um diese Eigenheiten geht es mir, und wie sie in Korrelation zu anderen Vertretern dieses Kirchentyps stehen. Mein Ansatz ist phänomenologiekritisch.³⁸ Das bedeutet für mich, dass ich das, was sich von mir als Betrachter oder Teilnehmer wahrnehmen und unter dem hermeneutischen Vorbehalt rezipieren lässt, und so im Sinne des postkolonialen Wissenschaftsdiskurses mit seinen Fragen nach der ‚Differenz‘, der ‚Hybridität‘ und nach der ‚Polyvalenz‘ herausarbeiten lässt, um vorschnellen Schlussfolgerungen vorzubeugen und phänomenologisch-simplifizierende Klassifizierungen zu vermeiden.³⁹

Identität hat immer mit Differenzerfahrung, Ergänzungssehnsucht und Symbiose zu tun, wohl auch mit der Substitution nicht stillbarer Bedürfnisse durch (Selbst-)täuschungen, aber auch mit der Überwindung von Enttäuschungen durch die *eigenständige Konstitution von Sinn*, welcher so etwas wie die Kehrseite der Differenzerfahrung sein kann.⁴⁰ Es geht mir um die Bestimmung und die Analyse kultureller Austauschprozesse und die Anerkennung notwendiger Heterogenität und Verschiedenheit, etwa zwischen FEPACO-Gemeinden in der Migration und denen im Kongo, denen in den Städten, maßgeblich der Megapole Kinshasa und in den ländlichen Gebieten. Da ich sowohl die Situation der „Mutterkirche“ als auch die der Migrationsgemeinden in Betracht ziehe, ist hier das wissenschaftliche Konzept der *Diaspora* mit seinem Paradigma zwischen kosmopolitischer Losgelöstheit und womöglich radikaler Neudefinition im Zusammenhang von Fundamentalismen, die aus afrikanischer Tradition und evangelikalem Konservativismus zusammengesetzt sein können.⁴¹

Mir waren u.a. Einblicke in die internen kirchenpolitischen Diskussionen möglich, zu denen sonst kaum ein außen Stehender zugangsberechtigt ist. Meine Anwesenheit als *teilnehmender*

³⁸ Vgl. die grundlegenden Erörterungen von Gavin Flood, u.a. mit Bezugnahme auf Ninian Smart, die ich mir zu eigene mache, in: Flood, Gavin: *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999: Cassell, S. 234-237.

³⁹ Vgl. Andreas Ackermann, *Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers*, in: Friedrich Jäger (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften Bd. 3*, Stuttgart 2004, 139-154.

⁴⁰ Der Frage nach dem „Hervorbringen und Verstehen von Sinn im Kontext“ widmet sich auch Heinrich Schäfer, in: *Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*, Frankfurt 2004, 103ff.

⁴¹ Vgl. Ruth Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005. Vgl. eine sich konkret zur afrikanischen Diaspora äußernde Stimme: Elliot P. Skinner, *The Dialectic between Diasporas and Homelands*, in: Joseph E. Harris (Hrsg.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington D.C. 1993, 11-40.

Beobachter diene auch dazu, mich mit unterschiedlichen Ausdrucksweisen zu beschäftigen, die im Zusammenhang stehen: u.a. mit der kulturellen Symbolik, den moralischen Vorstellungen, den Riten, der Wertigkeit des menschlichen Körpers und der Rhythmisierung des gottesdienstlichen Lebens durch Musik, Tanz und Klänge bis hin zur Erzeugung von Trance.

3.4 Globalisierung ‚von unten‘

Dieser facettenreiche Diskurs zeugt von der Wechselseitigkeit der Prozesse, welche zwischen FEPACO und den verschiedenen weltweiten Kontexten bestehen, mit denen diese Kirche sich im Austausch befindet. Um das ‚Fluide‘ (‚Liquide‘) des Phänomens der Globalisierung zu beschreiben, bemüht Ulrich Beck, mit Blick auf die soziopolitische Facette des Globalisierungsdiskurses, den Terminus bzw. das Konzept der ‚Kosmopolitik‘ und betont:

„Da die Metapher des „Stromes“ und des „Fließens“ so eingängig ist, ergibt sich die Frage, ob „Ströme“ (oder „Netzwerke“...) ... unabhängig von nationalen, transnationalen und politisch-ökonomischen Strukturen sein können ... Manchmal wird Transnationalismus begrenzt auf *Kosmopolitisierung von unten* (Hervorhebung von M.F.), auf Aktivitäten von Migranten, soziale Bewegungen und Gruppen, die Netzwerke und Lebensformen über Grenzen hinweg aufbauen und mit Leben füllen.“⁴²

Es liegt mir auch daran zu untersuchen, inwieweit wir bei FEPACO als einem Teilnetzwerk der weltweiten Pfingstbewegung von einer Art systematischen „Globalisierung von unten“ sprechen können. Im Gegensatz zur bisher vorherrschenden Tendenz, die Ausbreitung der Pfingstbewegung als „von oben her“, von westlichen Instanzen aus gesteuert anzusehen, gibt es auch die faktenreiche Gegentheorie, dass ihr Erfolg ohne die indigene Eigenleistung der Kulturen des Südens nicht zustande gekommen wäre.⁴³ Das Hauptthema dieses Diskurses unterscheidet sich zunächst nicht von dem unzähliger anderer dieser neuen, unabhängigen und verallgemeinernd bzw. zusammenfassend als „charismatisch-pfingstlich“ bezeichneten Kirchen.⁴⁴ Mit ihren indigenen Wurzeln, aus denen sie auf allen Kontinenten in der südlichen Hemisphäre seit gut 50 Jahren wie Pilze aufsprießen, und sich verbreiten, passen sie sich an einige ihrer diversen Kontexte an und lehnen sich gegen andere auf, häufig auch mit der

⁴² Ulrich Beck: *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt/M. 2004, 124.

⁴³ In dieser Debatte ist es daher lohnend und spannend, neue Anregungen aufzunehmen und weiterzuentwickeln, die sowohl aus Asien, als auch aus Afrika kommen: So hat der indische Kulturwissenschaftler Arjun Appadurai das Thema eingebracht unter dem Titel ‚*Grassroot Globalisation and the Research Imagination*‘, in: *Globalization/ Volume 2*, Durham 2000, S. 1-19. Dort arbeitet Appadurai auch den der ‚Globalisierung von unten‘ eigenen ‚flow‘ besonders heraus, indem er an V. Turners Theorien anknüpft (a.a.O. 5f). Vgl. Appadurais Monographie: *Modernity at Large - Cultural Dimensions of Globalisation*, Minneapolis 1996, wo er betont: „From the perspective advanced here globalisation itself is a deeply historical, uneven, and even *localizing* process“, hier 17. Der ghanaische Theologe Kwame Bediako spricht ebenfalls dezidiert von ‚*Globalisierung von unten*‘ („globalisation ‘from below’“) in: Kwame Bediako, *Africa and Christianity on the Threshold of the Third Millennium: the Religious Dimension*, in: *African Affairs* 99 (2000), 303-323, hier 314.

⁴⁴ Vgl. den Überblick zur ‚Pfingstbewegung‘ (womit ich mich der Diktion M. Bergunders anschließe) als globalem Phänomen, was ihre Geschichte und ihre Theologie betrifft: Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004: Cambridge Univ. Press. Weitere Einführungen sind: Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-Pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; Harvey Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London 1996; Christoph Dahling-Sander u.a. (Hrsg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung* (Beiheft *Ökumenische Rundschau* 71), Frankfurt/M. 2001; Stanley M. Burgess/ Eduard M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan 2003; Stanley M. Burgess (Hg.), *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, New York 2006.

Wahrscheinlichkeit verbunden, wieder vom Erdboden zu verschwinden oder miteinander zu verschmelzen. Was sie untereinander verbindet ist, dass sie sich selbst als, vom Heiligen Geist berufene, integrative Subjekte einer kontinuierlichen „Heilsgeschichte“ ansehen, wenn sie fragen⁴⁵: „Wie können wir uns gegenüber dem ‚Wirken Gottes‘ so *unmittelbar* verhalten, dass ‚Gott‘ seinerseits sich uns gegenüber als *unmittelbar und präsentisch agierende Macht* erweist? Wie gelingt es, dass ‚er‘ sich an uns, in uns persönlich, in unserer Gemeinschaft und darüber hinaus in dieser Welt, bis hin zu den Enden der Erde *aktualisiert*?“ Mir scheint, dass diese Unmittelbarkeit besonders durch die Verwendung von *Imaginationen* erzeugt wird, die sich wiederum *performativer Sprache* im weitesten Sinne bedienen.⁴⁶

Verschiedentlich wurde bei der Erforschung der afrikanischen unabhängigen Kirchen (AIC) darauf hingewiesen, dass sie auch eine Form des religiösen Widerstandes gegenüber den Kolonialmächten und den von diesen geförderten mainline-churches seien.⁴⁷ Mir scheint diese These auch auf einige der Kirchen zuzutreffen, welche der Pfingstbewegung zuzuordnen sind, zumal in mancherlei Hinsicht die Übergänge zwischen AIC's und afrikanisch-pfingstlichen Freikirchen fließend sein können, was insbesondere auch bei FEPACO zu prüfen ist. Dass die gegenseitigen Abgrenzungen in anderer Hinsicht umso schärfer sind, ist bei der paradoxen Konstitution der Pfingstbewegung kein Widerspruch. Wir kommen hiermit bereits zu den spannenden Fragen nach der Netzwerkstruktur der Pfingstbewegung im Allgemeinen und am Beispiel von FEPACO.

3.5 Das ‚Netzdesign‘ der Pfingstbewegung im Falle von FEPACO

Die neuere Diskussion zu den Begriffen der ‚Transkulturalität‘ bzw. dem ‚Netzdesign der Kulturen‘ im Unterschied zu den Konzepten der ‚Interkulturalität‘ und der ‚Multikulturalität‘, die Wolfgang Welsch seitens der theoretischen Philosophie angestoßen hat, hat ihre Auswirkungen in die Kulturwissenschaften bzw. in die Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaften hinein gezeigt.⁴⁸ Diese Diskussion ist noch voll im Gange und findet als Methode positive Resonanz wie deutliche Kritik.⁴⁹ Ich sehe meine Forschungsergebnisse

⁴⁵ Meine interpretative Sprachgebung, mit der ich diese Fragestellungen afrikanischer Pfingstler hier wiedergebe, ist bewusst gewählt, um die theologischen Themen, die sich erkennen lassen, zu konturieren.

⁴⁶ Auf die ‚Unmittelbarkeit‘ (‚Immediacy‘ im Englischen) als formatives Element in afrikanischen Theologien weist Klaus Hock hin in: ‚Appropriated Vibrancy. Immediacy as Formative Element in African Theologies‘, in: Klaus Koschorke (Hrsg.): *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, Wiesbaden 2005, S. 113-126.

⁴⁷ Vgl. Erhard Kamphausen: ‚African Cry‘. Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte einer kontextuellen Befreiungstheologie in Afrika, in: Klaus Koschorke (Hrsg.): *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, Wiesbaden 2005, S. 77-100, mit dem Hinweis auf „Afrikanische Unabhängige Kirchen als religiöser Widerstand“ (S. 83ff). Zur transkonfessionellen Bedeutung der AIC's bzw. AUKn äußert sich M. Bergunder: *Die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) und die Ökumene*, in: *Ökumenische Rundschau* 47/1998, S. 504-516.

⁴⁸ Vgl. u.a. die Beiträge des Philosophen Wolfgang Welsch: ‚Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen‘, in: Irmela Schneider u.a. (Hg.), *Hybridkultur. Medien – Netze – Künste*, Köln 1997, Wienand-Verlag, 67-90; ders.: ‚Netzdesign der Kulturen‘, in: *Zeitschrift für Kulturtausch* 1 (2002); ders.: ‚Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, in: Freimut Duve (Hg.), *Die Vielheit in der Einheit*, Weimar 1994, S. 83-122. Vgl. seitens der Rezeption von W. Welsch Begriff der Transkulturation in der Interkulturellen Theologie bzw. der Missions- und Religionswissenschaft, Klaus Hock: ‚Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung‘, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19/2002, S. 64-82.

⁴⁹ Für die Erziehungswissenschaften bzw. die Entwicklungspädagogik aufschlussreich ist das aktuelle Themenheft ‚*Transkulturalität*‘: ZEP (Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik) 29/4 (2006).

auch als Beitrag zur derzeitigen Theoriedebatte, von der ich umgekehrt auch befruchtet werde.⁵⁰

Auffällig sind die Netzwerkstrukturen von FEPACO als einer der vielen evangelischen Pfingstkirche in Afrika und Übersee.⁵¹ Um ein Beispiel zu geben, zitiere ich aus dem international anerkannten theologischen Nachschlagewerk zur Geschichte der Pfingstbewegung:

„The Pentecostal Evangelistic Fellowship of Africa (PEFA), established by Elim Fellowship of Lim, NY, is today an independent, self-supporting, African Pentecostal association. Bud Sickler went in 1944 from Elim to Kenya, where he settled and still lives in Mombasa. (...) PEFA, in his early days, invited T.L. Osborn to hold a crusade in Kenya in 1960...⁵² ...great healings and miracles took place.”⁵³

Das Wirken Aidini Abalas zwischen 1957 und 1967 innerhalb des Netzwerkes von PEFA und darüber hinaus ist auch kaum erforscht. Im Falle von FEPACO ist es nahe liegend, die Definition M. Bergunders zur Pfingstbewegung als Anleitung und Arbeitshilfe zu verwenden. Er schlägt vor, die Pfingstbewegung „als ein internationales diskursives Netzwerk zu verstehen, dessen Bestimmung dann allerdings nur nicht-essentialistisch geschehen kann.“⁵⁴ Er fordert zwei Formalkriterien: „Historische Beziehungen und synchrone Interrelationen.“⁵⁵ Ich möchte diese Theorie speziell auf FEPACO beziehen, testen und anpassen bzw. erweitern. Es geht um die Frage nach den Inszenierungen von FEPACO als einem transkulturellen Netzwerk⁵⁶ und um die damit zusammenhängende Frage nach den unterschiedlichen Kontexten, in denen das Christsein jeweils gelebt wird: d.h., wie es sowohl sich selbst definiert, als auch, wie es fremdbestimmt wird. Welchen globalen und lokalen kontextuellen Einflüssen unterliegt sie als Kirche? Welche nach außen gerichtete Prägekraft hat sie? Was bedeutet globale Prozess der zunehmenden internationalen Verflechtung in den Bereichen Kommunikation, Bildung, sozialem Engagement für diese Kirche auf den jeweiligen lokalen Ebenen und in den erkennbaren Teilnetzwerken mit Blick auf Individuen, Männern, Frauen, ältere Menschen, Kindern und Jugendliche? Welche Rolle spielen dabei staatliche Institutionen und die komplexe Gesellschaft eines Landes wie Kongo? Wir fragen wie man bei jeder christlichen Organisation weltweit fragen kann: wer dominiert in diesem Netzwerk? Wem und welchen Interessen nützt es? Wer sind die Hauptakteure? Was gibt es für *change-*

⁵⁰ Die Konturierung des Begriffes der Transkulturalität mit seinen Vorzügen gegenüber Multikulturalität bzw. der Interkulturalität arbeitet Byung-Chul Han heraus, indem er auf die sogenannte ‚Hyperkulturalität‘ abhebt, in: *Hyperkulturalität – Kultur und Globalisierung*, Berlin 2005, bes. S. 58ff.

⁵¹ „Thus while Pentecostalism is resolutely ‘modern’ and ‘transcultural,’ it does not find its success through a wholesale *rejection* of the past, but through an engagement with it; refashioning history and domesticating it at the same time.” in: Marshall-Fratani, Ruth: *Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism*, in: *Journal of Religion in Africa* XXVIII (3), S. 291.

⁵² Hier zweifle ich an der Jahreszahl! Zumindest ist 1957 als das ominöse Jahr bekannt, In dem T.L. Osborn das erste mal in Mombasa wirkte und dazumal Alexandre Abala zur Bekehrung und Taufe durch Osborn kam, wovon in diesem Artikel nicht die Rede ist!

⁵³ D.J. Garrard, Art. Kenya, in: Burgess, NIDPCM, 150-155, hier: 152.

⁵⁴ Vgl.: Michael Bergunder: *Mission und Pfingstbewegung*, in: Christoph Dahling-Sander u.a. (Hg.), *Leitfaden Ökumenischer Missionstheologie*, 201.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Die Anwendung der Netzwerk im Sinne Bourdieus im interkulturellen Kontext am Beispiel der Pfingstbewegung in Guatemala lässt sich verfolgen bei: Heinrich Schäfer, *Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 15/2 (2005), 259-283.

agents, wenn Neues ausprobiert wird oder reformiert wird? Wo liegen die von anderen Seiten her fremdbestimmten Grenzen dieser Kirche? Was sind ihre, selbst zu verantwortenden Probleme und worin bestehen die Herausforderungen im Blick auf die Zukunft der Kirche in den jeweiligen Kontexten des Landes der Demokratischen Republik Kongo, seiner Regionen, in denen FEPACO vertreten ist?

Die Vielfalt der zu benennenden sozialen, politischen, kulturellen, kontinentalen und globalen Kontexte, die des Weiteren in Betracht kommen, spricht für sich. Mir ist die tiefgehende Verunsicherung aufgefallen, die nahezu alle Menschen umtreibt und die, wie ich meine, gerade auch viele in die Kirchen bringt, wo sie Identität, Heil, Einigkeit, Zukunft in einem in vielerlei zerstörten Land suchen, das auf der anderen Seite schier unbegrenzte Möglichkeiten zu (ver)bergen scheint, so wie seine immensen Bodenschätze.

Die Dynamik, durch welche pfingstlich-charismatische Netzwerke wie FEPACO zur Entstehung kommen, resultiert aus einem Set aus Nöten, Sehnsüchten und Hoffnungen von Einzelnen, welche angesprochen und gleichzeitig durch Medien, Evangelisationen oder Gottesdienste und Nachbarschaftskirchen verbunden werden zu einer größeren Gemeinschaft:

“Any Pneumatological emphasis, such as characterizes the charismatic movements, potentially gives rise to fissiparous tendencies in church growth, with competing claims to authority based on a fluid and dynamic power source. Proponents of televangelism see it as having the potential for addressing individual needs and experience, while establishing wider connections (seen or imagined by viewing or listening audiences), through the elision of time and space, and culture and location.”⁵⁷

Dazu passt auch, dass, historisch gesehen, die Pfingstbewegung sich bei ihrem nahezu gleichzeitigen Beginn am Anfang des 20. Jahrhunderts an sehr weit voneinander entfernt liegenden *einzelnen Orten auf allen Kontinenten* etablierte, Orte, unter denen es über weite Entfernungen bereits damals häufig rege Verbindungen unter den jeweiligen Kirchengründern, Evangelisten, Migranten und Missionaren gab.

In unserem vorliegenden Fall ist es so, dass Alexandre Aidinis Bekehrung eindeutig auf eine Großevangelisation des U.S.-amerikanischen Evangelisten Tommy Lee Osborn (*1926, bis heute international aktiv mit pfingstlich-evangelikalem Missionswerk in Tulsa/Oklahoma) im Jahre 1957 in Mombasa/Kenya zurückgeht.⁵⁸ Das besondere an Osborns Arbeitsweise ist, dass er es strategisch darauf anlegte, möglichst viele sich selbst erhaltende *einheimische* Kirchen, vor auf den südlich gelegenen Kontinenten bzw. in deren von Christentum noch wenig erreichten Regionen, in möglichst kurzer Zeit zu gründen. Dabei scheute er kurzzeitigen finanziellen bzw. organisatorischen Aufwand nicht, um damit aber möglichst bald das jeweilige Kirchengründungsprojekt in die Hände der jeweiligen indigenen Bevölkerung zu übergeben:

⁵⁷ Rosalind I.J. Hackett, Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana, in: Journal of Religion in Africa XXVIII (3), S. 258-277, hier: 267f.

⁵⁸ Diese erste Afrika-Evangelisation Osborns, der noch viele weitere in verschiedenen Ländern des Kontinents folgen sollten, hat er selbst dokumentiert, in: T.L. Osborn, Modern Miracles in Mombasa. The dual Witness Orthography plus Photography, Tulsa o.J.: OSFO-Publishers. Leider ist von Alexandre Aidini in diesem Bändchen, das mittels Bilddokumenten und historisch zu interpretierenden Texten einen schönen Einblick in diese ersten pfingstlich-missionarischen Aktivitäten seitens nordamerikanischer Tätigkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermittelt, nicht explizit die Rede.

„In 1953 Osborn formed the Association for Native Evangelism to facilitate the spreading of the gospel by trained nationals. This program, financed by many different denominations, has produced about four hundred new self-supporting indigenous churches every year since it began. By 1964 the Osborns had ministered in over forty countries, with startling success in Kenya, Indonesia, Formosa, Java, Holland, Chile, Switzerland, and elsewhere. Osborn's ministry is characterized by flexibility. In an effort to reach youth in the late 1960s, he grew a beard and modified his wardrobe and vocabulary.”⁵⁹

Diese Flexibilität bezeugen auch Bilddokumente, die ihn in afrikanischen Gewändern zeigen, während er auf der Bühne der Großveranstaltung sich auch in Gestik, Mimik, Wortwahl und Emotionalität der einheimischen Kultur anzupassen scheint. In den drei folgenden vier Jahrzehnten von 1957 bis 1997 sollten Osborn und Abala immer wieder phasenweise - nicht nur im Kongo - zusammenarbeiten, bis dahin, dass Abala mehrfach in die USA eingeladen wurde, wobei neben Kontakten zu T.L. Osborn auch zu R. Bonnke (Christ for all Nations) und anderen intensive, jeweils aber nur anlässlich von Events zum Tragen kommende Beziehungen zu beobachten sind. Es fragt sich, inwieweit *Abala als Schüler Osborns* anzusehen ist, was die strategische, die organisatorische und die performative Weise der Ausbreitung des Evangeliums betrifft. Der Kreis im Netzwerk schließt sich mit der ELIM-Mission aus Lima/ New York mit ihrem Gründer *Ivan Spencer* (1888-1970),⁶⁰ welche nicht nur T.L. Osborns erste Afrika-Evangelisation finanziell und ideell unterstützt hatten,⁶¹ sondern über Jahrzehnte hinweg gezielt mit Alexandre Aidini zusammengearbeitet haben, Langzeit-Missionare in den ehemaligen Zaire als Hilfe von FEPACO (ehedem bis 1998 FEPAZA-ire) entsandt hatten und FEPACO bis heute, wenn auch nur in sehr kleinem Maßstab unterstützen!

⁵⁹ R.M Riss, Art.: Osborn, Tommy Lee, in: NIDPCM, Grand Rapids/Michigan 1988: Zondervan Publishing House, 655f.

⁶⁰ Die einzige Biographie, die es zu Ivan Spencer gibt, weist ihn als äußerst vielseitigen und wegweisenden pfingstlichen Prediger, Bibelschulleiter, Kirchengründer und Missionar aus. Er vertrat mit dem Höhepunkt seines Wirkens ab den 1920er Jahren zwar eher die zweite Generation der Pfingstler in den USA, ist selbst mit „seinem Pfingsterlebnis in Elim 1911“ aber noch als Bindeglied zur Azusa-Street-Revival in Los Angeles anzusehen. Vgl. Marion Meloon, *Ivan Spencer: Willow in the Wind*, Plainfield/N.J. 1974: Logos International, 21ff.

⁶¹ Marion Meloon, *Willow*, 209ff.

4. Zusammenfassung und weitere Planung des Forschungsvorhabens zu FEPACO/GBG

4.1 Zusammenfassung

Wenn von ‚transkultureller Performanz‘ die Rede ist, dann sind damit immer Wechselwirkungen in mehrerlei Hinsicht gemeint. Das ganze Thema ist mehrdimensional, was in der diachronen sowie synchronen, multiperspektivischen Weise der Fragestellungen begründet liegt. Wechselwirkungen gab und gibt es zwischen den Regionen Amerikas, Europas und Afrikas, wie wir sahen, wie auch zwischen den diesbezüglichen Kulturen, zwischen den religiösen Symbolsystemen und mit diesen verbundenen Stilen, zwischen den Kontinenten, zwischen den sozialen Systemen, zwischen den unterschiedlichen damit jeweils verbundenen Kontexten, ja auch zwischen den Zeiträumen bzw. über diese hinweg. Individuelle, soziale oder kirchliche Identitäten lassen sich dann nicht mehr als ohne weiteres abgrenzbar feststellen oder festlegen, sondern als multiple Identitäten, welche sich in Netzwerken verfasst und organisiert entwickeln.

Die Frage bei „Wechselwirkungen“ ist dennoch im Blick zu behalten: wer beeinflusst wen und auf welche Weise? Wer sucht den Kontakt zu wem aus welchen Motiven und grenzt sich von wem etwa warum ab? Konkret: Welche Wirkungen gehen von den Migrationsgemeinden von FEPACO/GBG auf ihre ‚Mutterkirchen‘ in Afrika aus, wieweit transportieren sie eine Botschaft nach Europa, welche über die USA nach Afrika kam, und ursprünglich durch die Kolonialisierung bzw. Christianisierung Nordamerikas aus Europa stammte, womit sich ein Kreis bzw. Dreieck „schließt“, mit Konzentration auf die Veränderungen und die Kontinuitäten, denen die christliche Botschaft jeweils unterworfen ist.

4.2 Planungen

Mittels der parallel von mir auszubauenden feldforscherisch zu nutzenden Kontakte zu FEPACO-Migrationsgemeinden in Europa (Deutschland, Großbritannien, Belgien, Schweiz und Frankreich) und in Afrika und durch die Beziehungen zu mit FEPACO zusammenarbeitenden Pfingstkirchen in den USA erhält das Forschungsprojekt eine *interkontinental-dreifache Perspektive*. Sie betrifft folgende *Erdeile*:

- *Nordamerika* (Ursprünge der von Afro-Amerikanern dominierten Pfingstbewegung; T.L. Osborn (Jg. 1923) als weißer Evangelist, der den FEPACO-Begründer A. Aidini 1957 zur Bekehrung bringt, tauft und als Apostel einsetzt, als welcher A. Aidini zehn Jahre lang in Ostafrika tätig ist)
- *Afrika* (1967: Ursprung der FEPACO mit ihren verschiedenen Entwicklungsschritten), wo die Kirche ihre kulturell, geographisch und zahlenmäßig gesehen eindeutig größte Verbreitung in ca. zehn Staaten hat
- *Europa* (hier mit ca. 50 Migrationsgemeinden in der zweiten, bald dritten Generation FEPACOs mit afrikanischen Migrant*innen, aber auch zunehmend deutscher und internationaler/interkultureller Herkunft)

Es sind noch Forschungsreisen nach Übersee (USA und Afrika) nötig (Reise- und Unterkunftskosten), die Teilnahme an innereuropäischen, teils interdisziplinären

Spezialkonferenzen zum Themenbereich *Pfingstbewegung, Migration und Globalisierung* (Reise- und Beitragskosten) und im kleineren Maße die technische Ausstattung für die Auswertung der Materialien (PC). Ich begründe hiermit auch die Notwendigkeit, meinem ersten Aufenthalt im *Kongo* noch zwei weitere, vertiefende folgen zu lassen und mit Blick auf das pfingstlich-globale Netzwerk, um das hier geht, auch jeweils eine Feldforschung nach Nordamerika und eine nach Ostafrika (Kenya und Tansania), wo die Konversion Alexandre Aidini Abalas erfolgt ist und seine Anfänge liegen, zu unternehmen. Nach *Ostafrika*, besonders zu dem Zentrum der ‚Mutterkirche‘ von FEPACO namens PEFA bestehen weiterhin diverse netzwerkartige Kontakte. Es sind also noch vier Flugreisen nötig:

- 2007: Reise in die USA, der offiziellen Einladung zur Mission-Conference von ELIM-Mission in Lima/New York folgend/⁶² Interviews mit ehemaligen Kongo- und Afrikamissionaren, die mit FEPACO arbeiteten/ Besuch des dortigen Archivs und Kontaktaufnahme mit dem Evangelisten Tommy Lee Osborn in Tulsa/Oklahoma (Osborn-Foundation),⁶³ dem Mitinitiator der Konversion Abalas und maßgeblichen Wegbereiter der Karriere Alexandre Aidinis
- Februar 2008: Fahrt nach Kenya und Tansania, wo Alexandre Aidini seine allererste Wirkenszeit hatte/ Kontakte zu PEFA in Nairobi, Mombasa (Kenya) und Moshi in Tansania
- Oktober 2008: Zweite Reise (nach der ersten im Februar 2007) über Kinshasa in den östlichen Kongo nach Lubumbashi/Bukavu/Bunia, wo die ersten Wirkungskreise Alexandre Aidinis im Kongo lagen und Hochburgen der FEPACO
- Februar 2009: Abschließende Reise nach Kinshasa zur Kirchenleitung, Besuch bei der Kirchenpräsidentin Verifizierung der bisherigen Ergebnisse.

→ In den Phasen zwischen den jeweiligen außereuropäischen Exkursionen: Verarbeitung der Erträge, Diskussion mit Fachleuten auf interdisziplinären Foren sowie möglichst die Publikationen von Zwischenergebnissen. Innerhalb Europas sind beispielhafte Gemeinden in London, Paris oder in der Schweiz mögliche Besuchsziele, besonders wenn, wie etwa auf europaweiten Kirchenkonferenzen von FEPACO, ihre Netzwerkstrukturen deutlich zutage treten.

⁶² Zu Elim-Fellowship, einem der größeren pfingstlichen Missionswerke mit eigener Kirchenstruktur in den USA, siehe zum Überblick der Aktivitäten die Website: <http://www.elimfellowship.org>

⁶³ Aktuelle Informationen zu T.L. Osborn sind auf der Website seines Missionswerkes ersichtlich unter: <http://www.osborn.org/about/tlosborn.html>.