

Die afrikanische Diaspora in der Karibik und in Europa von der voremanzipatorischen Zeit bis zur Gegenwart¹

Roswith Gerloff

Karibische Kirchengeschichte unterteilt sich, mit Überlappungen, in vier größere Perioden: das monolithische Christentum des spanischen Katholizismus ab 1492 und der Kirche von England ab 1620; die evangelische Mission der Herrnhuter, Baptisten, Methodisten, Kongregationalisten und Presbyterianer ab 1732; die Konsolidierung europäischer Missionen in Spannung zur wachsenden Vielzahl unabhängiger afrikanischer christlicher sowie traditionell-religiöser Gruppen in der nachemanzipatorischen Ära ab 1833; und das Ringen um politische, ökonomische und religiöse Freiheit (einschließlich der Verlagerung von Intervention und Einfluss des britischen Empires nach Nordamerika) ab 1870 bis zur politischen Unabhängigkeit der Region ab 1962.

Gegenwärtige anthropologische und religionssoziologische Untersuchungen sprechen von Religionen in Bewegung (*religions on the move*) oder dem Prozess der Transmigration und Transkulturation, die dynamische, reziproke, veränderbare und multidimensionale Schöpfungen in einer 'poly-kontextualen Welt' hervorbringen.² Das bedeutet, dass Religionen kulturelle und spirituelle Phänomene darstellen, deren bis dahin angeblich 'vorgegebenes Wesen' transkulturellen und transnationalen Prozessen der gegenseitigen Beeinflussung, Interaktion und kontinuierlicher Anpassung an neue Umfelder, Entwicklungen und Begegnungen entstammt. Der Nachdruck liegt hier auf einem "neuen Model der Verständnisses von Religion, das Prozess und Praktizierende stärker betont als Form und Inhalt": Religionen, einschließlich der verschiedenen Ausformungen des Christentums, reagieren auf wechselnde Umstände und spielen eine Rolle in der Konstruktion und Rekonstruktion kultureller und nationaler Identitäten.³ Der

¹ Dieser Aufsatz ist eine im 2. Teil gekürzte deutsche Fassung des Beitrags der Autorin zur *Cambridge History of Christianity*, Vol. 9, Kapitel 12, *World Christianities c. 1914-c. 2000*, Hugh McLeod (editor), (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 219-235, mit dem Titel: "The African Diaspora in the Caribbean and Europe from Pre-emancipation to the Present Day"; vgl. auch Gerloff (1992): "Liele, George" in: *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Göttingen: Verlag Traugott Bautz, 1992.

² Klaus Hock, Entwurf für einen Aufsatz zur afrikanischen christlichen Diaspora in Europa, Universität Rostock 2002 (unveröffentlicht); Warner & Wittner 1998: 15.

³ Carole Yawney, "Introduction" in: Pulis 1999: 185.

Kontinent Afrikas mit seiner traumatischen Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels als einer einmaligen Erfahrung von Zwangsexil und der heutigen Entwicklung beschleunigter interkontinentaler Migration im Kontext der Globalisierung, ist ein beredtes Beispiel dafür. Die westliche Welt ist heute auf eigenem Boden herausgefordert durch das Erscheinen indigener Religionen in Interaktion mit christlichen Interpretationen im jeweiligen Kontext. Mehr noch, sie ist genötigt anzuerkennen, dass diese gegenwärtigen Strömungen ja *nicht neu* sind, sondern Vorläufer in einer vielgestaltigen Geschichte hatten. Hier ist die karibische Region zwischen dem Golf von Mexiko und dem lateinamerikanischen Kontinent, in ihrer Einzigartigkeit in der historischen und theologischen Forschung weitgehend übersehen, ein beredtes Beispiel. Vierhundert Jahre war die Karibik ('Westindien' ist eine Fehlbezeichnung aufgrund der geographischen Irrtümer des Kolumbus) der politische, ökonomische und konfessionelle Spielball europäischer Großmächte, vor allem Spaniens, Englands, Frankreichs, Dänemarks und der Niederlande.

Die unterdrückten Gemeinschaften an den *grassroots* dieser tausend Inseln, die einheimischen wie die aus Afrika und Asien importierten, übten jedoch im Widerstand und Kampf ums würdige Überleben genauso starken, wenn nicht noch stärkeren, Einfluss auf die Entwicklung menschlicher Erfahrungen, Ausdrucksweisen und Formierung von Identitäten aus wie die europäischen - etablierten und nonkonformistische - Missionen, die sie unter sozialer Kontrolle halten wollten. Von daher kann die karibische Christentumsgeschichte als ein Spiegelbild dessen gelten, was wir heute 'Religionen in Bewegung' nennen, des Prozesses der Transmigration und Transkulturation als einem dynamischen, sich stetig verändernden und vielgestaltigen Austausch von Weltbildern und Konzepten ganz verschiedener Kulturen und Religionen. Gegenwärtige transmigratorische Prozesse müssen darum in ihrer Komplexität im Lichte dieser historischen Vergangenheit betrachtet werden, besonders der europäischen kolonialen Expansion und der westlichen missionarischen Bewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Umgekehrt kann die turbulente Geschichte aber auch so begriffen werden, dass sie die heutige weltweite Transformation der Christenheit im Süden der Erde nicht nur in der Karibik, sondern auch in Afrika und Asien, überhaupt erst ermöglicht hat. Interkulturelle Transplantation im transatlantischen Umkreis von beiden Ufern her und die Offenheit des Christentums, Glauben in jeweils neue Kontexte zu über-setzen,

zwingen uns zu einem Verständnis, nach dem Traditionen und Aktivitäten einander überlagern, ineinander greifen, miteinander verschmelzen und immer neue Formen an den Rändern der Gesellschaft hervorbringen und von daher die Gültigkeit aller Grenzen, exklusiver Dogmen und Zentren infrage stellen.

Der Diasporabegriff ist im modernen europäischen Wissenschaftsbetrieb umstritten, zum einen weil ein Unterschied besteht zwischen dem gewaltsamen Exil der Vergangenheit und der 'Diaspora' freiwilliger Migration von Flüchtlingen und Asylsuchenden aus Afrika heute; aber mehr noch, weil der Terminus historisch und sprachlich der jüdischen Geschichte entstammt, religiös belastet ist und deshalb für einige eine eher negative Assoziation von Verfolgung heraufbeschwört, darüber hinaus kirchlich und säkular einem mehrfachen Bedeutungswandel unterworfen war. Lange jedoch vor der Reflexion und Theoriebildung im westlich-akademischen Bereich hat der Begriff bei denen eine Rolle gespielt, die wie die Sklaven des 18. Jahrhunderts zwar einen Zugang zur Bibel aber nicht zu den Privilegien ihrer Herren hatten. Ohne hier auf eine detaillierte Debatte eingehen zu können, räume ich darum der *Selbstbezeichnung* von Gruppen, also dem wie sich Menschen *selber* verstehen und beschreiben, den Vorrang ein – das Geschäft des Dialoges wird dann umso dringender, gerade weil Verallgemeinerungen ohne Beachtung der Kontexte nicht weiterhelfen. Fraglos folgten Menschen afrikanischer Herkunft in der Vergangenheit biblischen Symbolen; und viele verstehen sich auch gegenwärtig, sowohl säkular wie religiös, als 'Diaspora' im Sinne einer Identifizierung mit dem wandernden Gottesvolk Israels hin zum 'Gelobten Land'. *Afrikanische Diaspora* wurde zu einem gewichtigen Instrument elementarer physischer wie auch psychischer und geistlicher Befreiung. Für die Sklaven der 'Neuen Welt', besonders durch die Entwicklung äthiopischer Ideen in der Karibik und Nordamerika im 18. und 19. Jahrhundert, bestätigte das Konzept die Kontinuität in den Variationen⁴, gewährte ihnen Zugang zu alternativen Interpretationen von Macht und Bestimmung und erwies sich deshalb von Nutzen für die Beschreibung vergangener und gegenwärtiger Prozesse. Besonders die heutige junge schwarze Generation beiderseits des Atlantiks, beeinflusst von Panafrikanismus und Afrozentrismus, gebraucht ähnliche Konzepte zur Würdigung ihrer je eigenen menschlichen und kulturellen Werte.

⁴ *African Continuum in Variation* ist ein von Mervyn Aleyne (1988) geprägter Begriff.

Der spanische Katholizismus versklavte zwar die einheimische Bevölkerung und, nach deren Ausrottung, die importierten Afrikaner, aber sprach ihnen wenigstens nicht ihr Menschsein ab: Die spanische Kirche lehrte sie eine memorierte Form der 'Grundwahrheit', genannt *Doctrina Christiana*, und gestattete ihnen die Taufe. Die protestantischen Mächte dagegen, die sich in der aufkommenden kapitalistischen Ökonomie gezwungen sahen, neue Technologien im Zuckeranbau zu erfinden, billige Arbeitskräfte zu verwenden und mit Handelskonkurrenten zu rivalisieren, behandelten die afrikanischen Sklaven als bloßes Stückgut und Eigentum. Obwohl die eingeschleppte schwarze Bevölkerung die Mehrheit auf allen Inseln darstellte, war es verboten, sie lesen und schreiben zu lehren, im christlichen Glauben zu unterrichten oder gar zu taufen. Die anglikanische Kirche, das Organ der Plantokratie, wurde die herrschende christliche Denomination in Barbados ab 1625, in Nevis, Antigua und Montserrat ab 1634 und in Jamaika ab 1655. Pfarrerschaft und Gemeinden beriefen sich auf ihre erworbenen Rechte und hatten keinerlei Interesse, die erschreckende Situation der Versklavten zu verbessern oder sie gar in die zivile Gesellschaft zu integrieren. Humanitäre Bemühungen wie die der Quäker seit dem 17. Jahrhundert⁵ oder der '*Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*' (SPG: 1701) zeigten sich ohnmächtig, das herrschende System von Unterordnung und Grausamkeit zu verändern.⁶ Das auffallende Merkmal jener Zeit war nicht so sehr "das Versagen der etablierten Kirche, die Sklaven zu missionieren, sondern ihr Versagen, irgendeinen Einfluss auf das Leben der freien und weißen Mitglieder der Kolonialgesellschaft auszuüben."⁷

Auf diesem Hintergrund eines ekklesiastischen Lebens, das auf der Dominanz europäischer Konzepte, Rituale und Werte beruhte und auf eine '*de-culturisation*' und '*de-spiritualisation*' lebendiger Menschen hinauslief, begann eine christliche Mission, die ihre Motivation aus dem persönlichen Zugang und der Fürsorge für die Unterdrückten bezog: die Herrnhuter (*Moravians*) ab 1732; afroamerikanische Baptisten ab 1783; Methodisten ab 1778; Kongregationalisten ab 1807; und Presbyterianer ab 1827. *Coastlands and Islands*, eine der ersten Kirchengeschichten der Karibik,⁸ erwähnen (in dieser Reihenfolge) fünf 'Bollwerke' der evangelischen Mission: 1. Zugang durch Ein-

⁵ Siehe Bisnauth 1996: 61 (George Fox visiting Barbados 1671).

⁶ Dayfoot 1999: 150-151.

⁷ Keith Hunter, "Protestantism and Slavery in the British Caribbean", in: Lampe 2001: 97.

⁸ Osborne & Johnston 1972: 46.

ladung auf die Plantagen, Startort der Herrnhuter; 2. Bedeutung freigelassener Sklaven in den Städten, Anknüpfungspunkt für die Methodisten; 3. Bedeutung erzwungener und freiwilliger Migration der schwarzen Bevölkerung im karibischen Raum; 4. Die Rolle der Armee, wie z.B. in der Fluchtgeschichte des Afroamerikaners George Liele nach Jamaika; 5. Stationen der verschiedenen Londoner Missionsgesellschaften ab 1789.⁹

Aus westlicher Perspektive wird die voremanzipatorische Bewegung in der Karibik wesentlich als Teil der fundamentalen Veränderungen in Politik, Wirtschaft, Mission und Philosophie des ausgehenden 18. Jahrhunderts interpretiert: "Frühestens seit den achtziger Jahren fanden auch die kolonialen Sklaven einen Platz in der Menschenrechtsphilosophie – wenigstens ein halbes Jahrhundert nach ähnlichen Forderungen für die Europäer."¹⁰ Der langsame sich durch das gesamte 19. bis ins 20. Jahrhundert hinziehende Untergang des Plantagenkomplexes; ökonomische Untersuchungen über den mangelnden Profit des Systems; die demokratischen Revolutionen in Amerika (Unabhängigkeitskrieg 1776-83) und Frankreich (1789), die alte Regime hinwegfegten; die Revolution in Haiti (Toussaint L'Ouverture: 1791) mit ihren Konsequenzen für die Karibik; die napoleonischen Kriege in ihrem Einfluss auf die spanischen karibischen Kolonien; die Aufklärung mit ihrer Betonung individueller Menschenrechte - all diese Entwicklungen stärkten natürlich die Abolitionisten in der *British and Foreign Antislavery Society* oder der *Société des Amis des Noirs*. Endlich begann man in Europa, die unmenschliche Zwangsherrschaft moralisch zu verurteilen und rechtlich zu verwerfen. Aber, wie Curtin analysiert, gab es da eben diese nützliche chronologische Unterscheidung zwischen zwei getrennten Legislativen, der Abschaffung des Sklavenhandels (1807) und der Abschaffung der Sklaverei (Britannien: 1833; Frankreich: 1848; Cuba und Brasilien: 1870).¹¹ In Wirklichkeit wurde bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts auf kommerziellen Schleichwegen weiter mit menschlichem Stückgut gehandelt.¹² Als die Stunde der Emanzipation kam, brachte sie Freiheit ohne Gleichstellung, 'Toleranz' ohne kulturelle Wertschätzung, religiöse Vielfalt ohne den elementaren Respekt für die Frömmigkeits- und Ausdrucksweisen anderer Völker.

⁹ Stewart 1992: 6-11.

¹⁰ Curtin 1990: 150.

¹¹ Curtin 1990: 174.

¹² Vgl. Sherwood 2004 : 54: "Britain congratulated itself on having made trading in slaves illegal with the 1807 Act. While later legislation ostensibly strengthened the original Act's provisions, there were persistent allegations, supported by evidence from the British Foreign and Ant-Slavery society among others, that British companies still profited from the trade."

Darüber hinaus wurde die Vorherrschaft der europäischen sozio-politischen Interessen durch die industrielle Revolution mit ihrer Entwicklung neuer Technologien, verstärkter Nahrungsmittelproduktion und den internationalen Handelsverkehr garantiert. Sie stellte sicher, dass die rassistischen Strukturen der Gesellschaft sich auch im 19. und 20. Jahrhundert ungemindert fortsetzten: "Der Kampf gegen die Sklaverei ... vollzog sich Hand in Hand mit einem *Laissez-faire*-Kapitalismus."¹³

Aus der Perspektive der afrikanischen Diaspora, der Sklaven wie der Freigelassenen, liest sich die Geschichte konsequenterweise anders. Von Anfang an gab es passiven und aktiven Widerstand, oft inspiriert durch das Gebet und die Religion. Die harte Unterdrückung verhinderte gerade eine bleibende Unterwerfung unter die gängigen Herrschaftsstrukturen und erstickte mitnichten den Geist der Freiheit und der Hoffnung auf endgültige Befreiung. In dreihundert Jahren fanden auf den karibischen Inseln über fünfzig größere Sklavenrevolten statt, nicht mitgezählt die Kriege mit den im Innern der Territorien lebenden Maroons. Die Aufstände endeten ohne Ausnahme in Verhaftungen, Vergeltungsmaßnahmen und Hinrichtungen. Inmitten der inhumanen Lebensbedingungen waren es die religiösen Weltbilder, die den Verschleppten Halt und Stärke verliehen: "Ihrer Heimatländer entwurzelt erhielten sie sich ein Stück ihrer Identität und füllten so das Vakuum, dem die Kirche in nur unzulänglicher Weise Aufmerksamkeit schenkte."¹⁴

Ist es vorstellbar, dass die weißen evangelischen Missionare in Opposition zu den herkömmlichen kirchlichen Traditionen sich mit dem gewaltlosen schwarzen Widerstand wenn nicht verbündet, so doch wenigstens mit ihm sympathisiert hätten? Mit Sicherheit taten dieses einige, motiviert durch eine erfahrungsorientierte Theologie, evangelistischen Eifer, den Glauben an die Gleichheit aller Menschen und eine praktische Ethik.¹⁵ Aber die evangelische Mission zielte in erster Linie auf die Bekehrung Einzelner. In einer sinnlosen und destruktiven Umwelt predigten sie das Evangelium des Heils, das sich in die Bedingungen und Anforderungen des Plantagenlebens einfühlte und ihnen Sinn verlieh. Dadurch halfen sie den Unterdrückten zu persönlicher Integrität und ethischem Verhalten. Da sie keiner 'organisierten' Religion bedurften, um sich erfolgreich auszubreiten, machten sie darüber hinaus die Bekehrten zu wirksamen Evangelisten für

¹³ Lowenthal 1972: 51.

¹⁴ J. Meier, "The Beginnings of the Catholic Church in the Caribbean", in: Lampe 2001: 49.

¹⁵ Dayfoot 1999: 113.

andere. Ohne Zweifel trugen sie so zu einer ersten 'inter-kulturellen' Begegnung zwischen Missionaren und Missionierten bei, wenn auch nicht zu einer echten Synthese zwischen biblischen und afrikanisch-kreolischen Elementen. Auch auf diese Weise wurden sie zur ernsthaften Bedrohung für das kirchliche und politische Establishment und die Interessen der Plantagenbesitzer, was sie später zu einer eindeutigen Stellungnahme in der Abschaffung der Sklaverei zwingen sollte. Doch zunächst bezog sich ihr Verständnis des christlichen Glaubens auf das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott und nicht auf zivile Menschenrechte. Ihre zweideutige Haltung führte dazu, dass viele Sklaven nur zu umso nützlicheren Dienern der weißen Oberschicht wurden. Absolute Neutralität in der Frage der Sklaverei war der leitende Faktor in den evangelischen Strategien. Auch als in den folgenden Jahrzehnten die Verwicklung in Konflikte und Verfolgung unvermeidbar wurde, erachteten die Missionare es noch immer als unverantwortlich, der Gewaltanwendung Vorschub zu leisten, und befürworteten nur die langsame Verbesserung (*amelioration*) des herrschenden Systems durch konstitutionelle Reformen. Doch dieser 'missionarische Gradualismus' in den brennenden Fragen von Rassismus und sozialer Ungerechtigkeit, die Zweideutigkeit der Mission und ihre Unfähigkeit sich ernsthaft auf interkulturelle Begegnungen und Herausforderungen einzulassen, konnten schwarze Christen und Christinnen nicht befriedigen: "Die Akzeptanz der Gleichwertigkeit der Schwarzen durch die Missionare war lediglich abstrakt; sie verwarfen die kulturellen Ausdrucksformen, in denen sich schwarzes Leben definierte."¹⁶

Als einem hervorragenden Beispiel konzentrieren wir uns hier auf die Mission, Strategie und Theologie der schwarzen Baptisten, die ihre Arbeit in Jamaika 1783 (Trinidad 1812) aufnahmen. Sie rekrutierten ihre Mitglieder aus den ländlichen und städtischen Massen und wurden zu den kritischsten Gegnern der öffentlichen Einstellung gegenüber den Sklaven. Sie beeinflussten sowohl die vor- als auch nachemanzipatorischen Entwicklungen im 19. Jahrhundert und trugen so zur Bildung einer schwarzen Theologie der Befreiung und Inkulturation bei. Eine Schlüsselfigur war George Liele (oder Lile), der oft als '*Negro Slavery Prophet of Deliverance*' bezeichnet wird.¹⁷ Um 1750 als Sohn der Sklaven Nancy und Liele auf der Plantage von Henry Sharp in Virginia geboren, starb er 1828 in Kingston, Jamaika. Er war einer der ersten Sklavenprediger und Begründer unabhängiger schwarzer Gemeinden in den Vereinigten

¹⁶ Stewart, "Religion in the Anglophone Caribbean", in: Pulis 1999, 22.

¹⁷ Holmes 1964: 340-351.

Staaten und in der Karibik. Neben baptistischen Leitern wie William Byrd, Andrew Bryan und David George¹⁸ oder methodistischen Führern wie Absalom Jones und Richard Allen, gehörte er zu den Pionieren, die nicht nur die Christianisierung der Sklaven vorantrieben, sondern auch den Gott des biblischen Glaubens zum 'afrikanischen Kosmos' und der Erfahrung von Unterdrückung und Leiden in Beziehung setzten. Dadurch wurde die schwarze Kirche zum Freiraum für die Entrechteten, und der Prozess einer Symbiose zwischen christlichen und afrikanischen Traditionen in Gang gesetzt. 1773 zum christlichen Glauben bekehrt und getauft, fing er 1774 unter seinen Mitsklaven am Arbeitsplatz zu singen und zu predigen an. Aufgrund seines missionarischen Erfolgs und seiner geistlichen Begabung gab man ihm nach einer Probepredigt vor weißen Pfarrern die Lizenz zur öffentlichen Wortverkündigung. Unüblichweise schenkte ihm daraufhin sein Herr die Freiheit, um seiner Berufung ungehindert nachgehen zu können.

Dies markiert den Anfang einer Reihe von Gemeindegründungen entlang des Savannah Flusses, die sich von Schulen, Missionsstationen oder Erweckungsversammlungen darin unterschieden, dass sie sich als unabhängige Kirchen unter schwarzer Leitung formierten. Dies geschah zu einer Zeit, als einerseits die weißen Kirchen meinten, zur Christianisierung der Sklaven Prediger und Lehrer aus deren eigenen Reihen rekrutieren und ausbilden zu sollen, andererseits solche Evangeliums predigt von den Sklavenhaltern als unmittelbare Bedrohung empfunden und nur gegen heftigen Widerstand durchgesetzt werden konnte.¹⁹ Nach dem Unabhängigkeitskrieg 1783 flüchtete Liele mit 400 weißen Familien und 4-5000 schwarzen Sklaven nach Jamaika, um der Wiederversklavung durch die Kinder Sharps zu entgehen. Er verdingte sich bei der Armee und diente eine Zeitlang dem britischen Gouverneur. Von leidenschaftlicher Sorge um die Lebensbedingungen seiner schwarzen Schwestern und Brüder erfasst, begann er mit öffentlicher Erlaubnis zu predigen. Daraus erwuchs 1774 die erste schwarze Baptistengemeinde, die *Ethiopian Baptist Church* in Kingston. In einer Predigt über Römer 10, 1 verglich Liele das Schicksal der Versklavten mit der Fron des Volkes Israel in Ägypten. Dreißig Jahre vor der Ankunft der weißen Baptisten legte er so zusammen mit seinen Mitstreitern George Gibbs, Moses Baker und anderen (wie er nordamerikanische Exsklaven) das Fundament

¹⁸ Andrew Bryan, von Liele getauft, setzte sein Werk in Nordamerika fort; David George in Nova Scotia und Sierra Leone.

¹⁹ Die Geschichte der schwarzen baptistischen Gemeinden in Amerika (Silver Bluff, Yamacraw und anderer) und die fast parallelen Gründungen der schwarzen Methodisten (AME und AMEZ) kann hier nicht weiter verfolgt werden.

für afrikanische Gemeinde- und Frömmigkeitsformen. Thomas Swingle, von ihm getauft, startete bald darauf eine zweite Gemeinde, die heute als Abspaltung im Sinne einer noch stärkeren Afrikanisierung verstanden wird. So sehr Liele eine Re-interpretation des christlichen Glaubens durch afrikanische Elemente einleitete und für die 'Freiheit der afrikanischen Seele' eintrat, so sehr arrangierte er sich gegen den öffentlichen Widerstand mit dem herrschenden System. Zur Beruhigung der Plantokratie nahm er nur solche Sklaven in die Gemeinde auf, die dafür die Erlaubnis ihrer Herren hatten. Um sich 'König, Vaterland und Gesetz' zu unterstellen, verfasste er einen Vertrag, '*The Covenant of the Anabaptist Church, Begun in America, Dec. 1777, and in Jamaica, Dec. 1783*', den er rechtlich ratifizieren ließ. Wegen fehlender finanzieller Mittel suchte er 1793 die Unterstützung der weißen Baptisten zum Bau einer Kirche in Kingston. Als ab 1807 eine neue Gesetzgebung die Bedingungen verschärfte und die Predigt aller Schwarzen unter Androhung von Haft und Zwangsarbeit verbot (*Jamaica Slave Code*, 1816) kam 1814 die Londoner *Baptist Missionary Society* (BMS) zu Hilfe. Zwischen 1814 und 1825 nahmen, auch um die Mission in geordnete Bahnen zu lenken, englische Missionare, darunter John Rowe, Thomas Burchell, James Phillippo, Thomas Knibb und sein Bruder William Knibb, die Arbeit in Jamaika auf. Doch verstanden sie sich als Berater nicht als Aufseher.

Gewollt und ungewollt legte Liele so bis zu seinem Tod den Grund für drei wichtige Entwicklungen in Jamaika: 1. Die Begründung der mit den englischen Missionaren meistens freundschaftlich verbundenen Baptistengemeinden, von denen William Knibb 1833 zum wichtigsten Verfechter für die Abschaffung der Sklaverei im britischen Parlament wurde – Zeugnis für die Bekehrung weißer Christen zur Sache der schwarzen Befreiung. 2. Die Geburt der *Native Baptist Church*, der einheimischen sich rasch ausbreitenden Bewegung, die eine Synthese von christlichen und afrikanischen Traditionen darstellte und in der Erweckung von 1860/61 und daraus resultierenden ganz unterschiedlichen religiösen afro-karibischen Gruppen kulminierte; 3. Die Bereitung des Nährbodens für die politische Befreiung unter Sam Sharpe 1831 und William Gordon und Paul Bogle 1865, die ihre soziale Revolten aus dem Geist der baptistischen Gebetsstunden organisierten und durch ihr Martyrium maßgeblich zur Abschaffung der Sklaverei bzw. zum Ende der Plantokratie beitrugen.

Liele und seine Mitarbeiter waren, parallel zu modernen Entwicklungen, evangelische Missionare ohne formale Ausbildung, deren Einfluss weit über ihre ursprüngliche Predigt

hinaus reichte. Vor allem notieren wir den engen Zusammenhang zwischen der Karibik und dem afrikanischen Amerika. Weit entfernt, isoliert zu sein, stärkten schwarze Wanderprediger in ihrem ständigem Zustrom aus den Staaten, den Bahamas, Santo Domingo und der Republik Haiti nach 1833 die religiöse und kulturelle Vernetzung und schufen so immer neue Muster schwarzen christlichen Protestes in unterschiedlichen Kontexten, lange vor der Formulierung des Panafrikanismus.

1824 etablierte London ein Episkopat in der Region, mit einem Sitz in Barbados und dem anderen in Jamaika. Nach langem Zögern war dies ein ernsthafter Versuch, der anglikanischen Kirche, sich von der Plantokratie unabhängig zu machen, jedoch mit geringem Erfolg. Weder die *SPG* noch die junge *Church Missionary Society* konnten eine 'einheimische' Kirche schaffen und den fremden mit einem auf den Inseln ausgebildeten Klerus ersetzen. Die Methodisten, deren ursprüngliche Mitglieder 'farbige Freigelassene' waren, erreichten auch die weißen Siedler und wurden eine Kirche der gemischtrassigen Mittelklasse. In der Sorge Gewalt und Feindseligkeit keinen Vorschub zu leisten wählten sie politische Passivität und frommes Maßhalten.

Die Haltung der schwarzen wie auch der weißen Baptisten liest sich anders. William Knibb kann als typisch gelten für die Einstellung der Philanthropen William Wilberforce und Thomas Fowell Buxton, die 1823 im Britischen Unterhaus erklärt hatten, dass "Sklaverei unvereinbar ist mit den Prinzipien der britischen Verfassung und der christlichen Religion", und dass sie deshalb in allen britischen Dominien abzuschaffen sei.²⁰ Ohne diese Wende im politischen Gleichgewicht Englands wäre die Emanzipation nicht möglich gewesen. Noch stärker beteiligt am Prozess aber waren die schwarzen Baptisten, mit deren radikaler Position sich die weißen Brüder zunehmend im Konflikt befanden. Lielles biblische Vision einer erneuerten Gesellschaft hatte zwar unter letzteren ein soziales und politisches Bewusstsein gefördert; aber unverminderte Repressionen, die steigende Erwartung von Freiheit und politischer Mitsprache nach dem Ende des Sklavenhandels und die Verschmelzung christlicher Werte mit afrikanisch-religiösen Ausdrucksformen ließ die schwarzen Christen langsam von der offiziellen Position der *Baptist Missionary Society* abrücken. Sie erfanden die doppelte Mitgliedschaft – 'respektable' Christen in der Mission und freie einheimische Baptisten in den armen 'Hinterhöfen' der Insel.

²⁰ N. L. Erskine in: Lawson, 1996: xii.

Der '*Baptist War*' in Jamaika brach nach Zeiten der Dürre, Überflutung und Epidemien. aus. Sam Sharpe, Diakon einer Gemeinde und charismatischer Prediger, organisierte an Weihnachten 1831 einen gewaltlosen Streik in Montego Bay. Der Aufstand postulierte das Streben nach religiöser Freiheit als identisch mit dem nach sozialer Befreiung und konstituierte so eine neue Form religiöser und politischer Führung: "organisierter Widerstand" gegen "organisierte Repression."²¹ Ohne Wissen der Missionare geplant, benutzte er das weit verzweigte Netz zahlreicher Baptistengemeinden, um inspiriert durch Bibel und Gebet die Dinge in die eigene Regie zu nehmen. Die Revolte endete mit standrechtlichen Verfahren und rücksichtsloser Vergeltung nicht nur gegen die Rebellen, sondern auch die der Kollaboration bezichtigten weißen Evangelischen. Sharpe selber wurde im May 1832 gehenkt. Einige Missionare, erfolglos des Hochverrats angeklagt, verließen die Insel. Nie wieder würde die evangelische Mission irgendwelche Konzession an Versklavung und 'unbestrittenes Recht auf Eigentum' machen können. Gegen die Opposition der 'Church Colonial Union' und des von den Siedlern aufgehetzten Mobs verabschiedete das Britische Parlament im August 1833 den *Emancipation Act*. Die Ziele und Strategien der Revolte "ließen Jamaika in den revolutionären Strom der Zeit einmünden, das Ringen um die rechtlich verbürgte individuelle Freiheit. Sie waren der erste Schritt auf dem langen mühsamen Weg zum universalen Mitbestimmungsrecht und nationaler Unabhängigkeit."²²

Der erste August 1834 geriet ausnahmslos zur Feier eines 'Jubiläums' (Lev. 25).²³ Fast die Hälfte der freigelassenen Bevölkerung erklärte sich zu Methodisten, Baptisten, Moravians oder Presbyterianer. Sie verstanden das Christentum als Garanten für den Schutz von Freiheit und Gleichheit. Die Missionskirchen schienen ihnen Selbstrespekt, "Respektabilität nach dem britisch-nonkonformistischen Model",²⁴ Ausbildung, Hilfe beim Landerwerb und soziale Verbesserung zu gewährleisten. Frühere Konflikte zwischen den Denominationen machten gegenseitiger Befriedung und Kooperation Platz. Sogar die anglikanische Kirche wurde akzeptabel, da sie der schwarzen und farbigen Mittelklasse Ansehen und politischen Einfluss versprach. Als jedoch die Euphorie abebbte, wandelte sich die Hoffnung in Desillusion. Die Masse entdeckte, dass sie weder

²¹ Turner 1982: 163.

²² Turner 1982: 164.

²³ H. Russell, "Understandings and interpretations of scripture in eighteenth-and nineteenth-century Jamaica", in: Gossai & Murrell 2000: 104.

²⁴ Gordon 1994: 119.

politisch noch wirtschaftlich 'befreit' war, und dass sich die erwünschte interkulturelle Partnerschaft zwischen afrikanischer und europäischer Mission nicht verwirklichte. Nach der Beendigung der 'Lehrzeit' (*apprenticeship*: 1834-1838), von den Afrikanern als halbe Sklaverei empfunden, operierte die Plantokratie weiter nach den überkommenen Spielregeln und sicherte sich die Kontrolle über den Arbeitsmarkt. Der Import von Vertragsarbeitern vom indischen Subkontinent aufgrund des Mangels an Arbeitskräften, freiwilliger Migration zwischen den Regionen und Manöver der Briten und Franzosen um die (teilweise erzwungene) Einwanderung aus Westafrika fortzusetzen, förderte die weitere Ausbeutung. All das verhalf aber auch den wechselnden Bevölkerungen zu gesteigerter Anpassungsfähigkeit und Zugang zu neuen, oft revolutionären Ideen.

Zwischen 1840 und 1870 waren die europäischen Missionen zwar in zahlreiche humanitäre Projekte und die Gründung von Schulen, einschließlich theologischer Ausbildungsstätten, involviert, aber sie versagten kläglich, eine einheimische Führung zu schaffen. Ihnen galten wachsame Kontrolle, strikte moralische Disziplin und die Predigt eines 'unbefleckten' Evangeliums als die einzigen Wege, die Freigelassenen von 'heidnischen' Ritualen und 'Aberglauben' zu befreien und so Kirche und Theologie vor dem Synkretismus zu bewahren. Sie setzten viel daran, die Lebensbedingungen der Unterschicht zu verbessern und die Folgen von Verarmung, Naturkatastrophen und Epidemien zu lindern. Aber sie ignorierten alternative Mittel und Heilungskräfte. Rassismus aufgrund von Hautfarbe, kultureller Überlegenheit und sozialem Status intensivierte sich deshalb in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Nur die einheimischen Baptisten verfolgten eine andere Richtung. '*Native Baptists*' ist nach Mary Turner der Gattungsbegriff für die Ausbreitung von Gruppen, in denen die Schwarzen "religiöse Ausdrucksweisen entwickelten, die, mehr oder weniger christlich geprägt, stärker auf ihre Bedürfnisse eingingen als die schwarzen und weißen orthodoxen Kirchen."²⁵ Auf der Basis kongregationalistischer, nicht-hierarchischer Prinzipien und Hunderter von 'freien Dörfern' schufen sie eine Leitungsschicht afrikanischer '*Mammies*' und '*Daddies*', entwickelten ein '*class-ticket and leader*'-System, das immer mehr unabhängige Mitglieder anzog, und äußerten sich in oft unorthodoxer Weise. Untersuchungen seit 1990 wie die von Stewart, Segal, Gordon, Lawson, Austin-Broos und anderen²⁶ haben dieses Erbe und seine Wirkung bis in die Gegenwart aufgespürt. Das trifft sich mit

²⁵ Turner 1982: 58.

²⁶ Siehe Fußnoten 9, 20, 24, 35, 39.

dem seit der Mitte des 20. Jahrhunderts bestehenden Diskurs über die unzerstörten afrikanischen Elemente in der Diaspora als solcher oder dem, was Aleyne das '*African Continuum in Variation*' genannt hat.²⁷ Es bekräftigt das Zusammentreffen zweier einander widerstreitender Kosmologien, Kulturen und Theologien - die einen europäisch, die anderen afrikanisch – in gegenseitiger Wechselwirkung, die ständig durch kontinuierliche Kontakte mit Afrika aufgefrischt den Prozess interkultureller Befruchtung einleitete. So führte sie zu einer schöpferischen Synthese ganz verschiedener Traditionen und ermöglichte deren Verschmelzung wenn auch unterschiedlicher Grade.²⁸ Curtin sprach für die Jahre 1830 – 1865 von '*Zwei Jamaikas*'. Sie brachten die Geburt einer "neuen Religion, die mit dem Christentum der weißen Missionare konkurrierte."²⁹

Zwei Beispiele genügen. Das eine ist die Existenz von *Myal*, einer karibischen Version des organisierten afrikanischen Gottesdienstes und die früheste dokumentierte afro-kreolische Religion.³⁰ Sie gewährte Schutz gegen *Obeah*, Hexerei oder böse Geister, sicherte afrikanische Initiationsriten (*rites of passage*) und diente als Quelle für medizinische und Heilungsbräuche. Das andere ist die Interpretation der einheimischen Baptisten von Sünde als *Zauberei*, "einer Kategorie der destruktiven, entfremdenden und egozentrischen Befangenheit asozialer Leute".³¹ Mit unbestechlichem Sinn für die Realität begriffen schwarze Christen '*Sünde*' als Attacke gegen die menschliche Gemeinschaft wie Sklaverei, Ungerechtigkeit, Gier, Unsittlichkeit und die doppeldeutigen Normen des herrschenden Systems. Menschen sahen sich befreit durch die Bekehrung, reingewaschen in der Taufe und erlöst durch das Heil in Christus.

An dieser Stelle sei ein kurzer Vergleich zwischen der Theologie der *Native Baptists* und den schwarzen Wurzeln des Pfingstertums (einschließlich der Karibik) sowie den Merkmalen der indigenen afrikanischen Kirchen (*AIC*) im beginnenden 20. Jahrhundert eingeschoben. Diese Bewegungen starteten ebenfalls unter den Armen, Entrechteten und Migranten in der Suche nach einem menschlicheren Leben. Einige gemeinsame Elemente, Merkmale einer oralen Kultur, seien genannt: - eine Spiritualität des Dazugehörens in feindlichen Gesellschaften; - Gottesdienst als '*feel-good*'-Faktor und Feier des Lebens; - Musik, Tanz, Träume, Visionen und andere ekstatische Äußerungen³²

²⁷ Siehe Fußnote 4.

²⁸ Erskine in: Lawson 1996, x-xi.

²⁹ Curtin 1955: 34.

³⁰ Lawson 1996: 25; vgl. Stewart 1992: 196.

³¹ Stewart 1992: 28.

³² Turner 1982: 57, bezieht sich auf "Sekten, in denen der Geist in Zungen redete".

als integrale Bestandteile des gemeinschaftlichen Lebens; - 'Holiness' und ethisches Verhalten als höchst persönliche Verpflichtung; - Heilungsdienst für sowohl körperliche wie auch soziale Nöte; - Evangelisation als Zuwendung zum *ganzen* Menschen (ohne die Dichotomie zwischen dem Materiellen und Geistlichen), die zum Überschreiten der Barrieren von Rasse, Kultur, Geschlecht oder Klasse ermächtigt; - '*doing theology*' an der Basis, voller Vitalität und Sinn für den Alltag; ein Netzwerk gegenseitiger Unterstützung zwischen Gemeinden, Leitern und spontanen Gebetsstunden; und die starke Erwartung von Freiheit und Gerechtigkeit im kommenden Gottesreich – ein politisches Potential.

Wir übergehen die Folgegeschichte der verfassten Kirchen. Notiert sei, dass sogar die schwarze Mitgliedschaft der 1842 gegründeten *Jamaica Baptist Union* zurückging. Nach William Knibbs Tod muss Edward B. Underhill, Sekretär der *BMS*, als "die letzte progressive Stimme der englischen Baptisten zu den Problemen Jamaikas"³³ angesehen werden. Die frühen vierziger Jahre brachten, im Widerstand gegen weitere westliche Christianisierung, eine Erweckung von *Myalism*. Umso größer war die Überraschung, als 1860-1861 die '*Große Erweckung*' kam. Sie leitete einen Prozess ein, der als erste Symbiose zwischen christlichen und afrikanischen Elementen verstanden wird. Sie begann unter den Moravians, sprang auf Methodisten und Baptisten über, empfing ihre Inspiration von enthusiastischen Afro-Kreolen und zog Weiße in ihren Bann. Wilmore erklärt ihren Ursprung aus der Kraft einer Volksreligion die sich behauptete, "um gegen jedes zerstörerische Element im Universum Körper und Seele zusammenzuhalten – mit anderen Worten die Macht zu *sein*, die Macht zu *überleben*."³⁴ Unter dem Einfluss amerikanischer und britischer Erweckungen wirkte sie die Bekehrung zum christlichen Glauben, Absage an Sünde, Gebet, Heilung und physische Manifestationen. Verständlich, dass die Evangelischen, die zunächst die Erweckung begrüßt hatten, bald dem "gewalttätigen Geist" der Besessenheit den Geist des "inneren Friedens und der Freude" entgegensetzten. Das *Great Revival* in Jamaika ist in seiner Affinität zur *Azusa Street*-Erweckung in Los Angeles 1906 bisher leider kaum untersucht, nicht zuletzt, weil nur weiße schriftliche Berichte vorliegen.³⁵ Es fällt aber unter das Phänomen ähnlicher '*Ausgießungen des Geistes*' mit '*Zeichen und Wundern*', wie wir sie anderswo, z.B. in Asien

³³ Stewart 1992: 24.

³⁴ Wilmore 1983: 226.

³⁵ Austin-Broos 1997: 57, zitiert J. Gardner 1873: "The sword of the Spirit has penetrated a multitude of souls, convinced them of sin, and forced them to cry for mercy."

und Afrika, lange vor Azusa beobachten.³⁶ In der Karibik entflammte sie eine christliche Erneuerung, führte zum Besitz unzähliger Bibeln³⁷ und wurde zur Quelle zahlreicher afro-kreolischer Religionen in variablen synkretistischen Formen. Es prägte die Region als eine tief religiöse und weckte auf biblischen Symbolen basierende emanzipatorische Ideen, die zu Wegweisern für die politischen und sozialen Entwicklungen wurden, eine "Hermeneutik, in der sich die Schrift in der karibischen Geschichte inkarnierte."³⁸

Letzteres verdeutlicht sich in der *Morant Bay Rebellion* 1865, Meilenstein auf dem Weg zur politischen Wende, Unabhängigkeit und schwarzem Nationalismus. Auch illustriert sie die Entfremdung zwischen einheimischen und orthodoxen Baptisten. Die Hauptakteure G. William Gordon, farbiger Grundbesitzer in St. Thomas und Mitglied einer unabhängigen Gemeinde, und Paul Bogle, freier Afrikaner und Diakon, verwandelten ihre spirituellen und kulturellen Werte in ein Instrument des sozialen Protestes und der politischen Befreiung. Ihr Angriff auf den Gouverneur Edward J. Eyre zu Fragen der Menschenrechte, sozialen Gerechtigkeit und Landverteilung und Bogles Marsch auf das Amtshaus führte zu heftigen Zusammenstößen zwischen Demonstranten und Beamten. Truppen und Kriegsschiffe wurden herbeigeschafft; Hunderte von Zivilisten, auch Kinder und Frauen, starben. Beide Führer wurden verhaftet, standgerichtlich verurteilt und exekutiert. In England entstand eine heiße Debatte um die Angemessenheit dieser Aktionen des zurückbeordneten Gouverneurs. Die '*Jamaica question*' beeinflusste zusammen mit der Furcht vor einer zweiten indischen 'Meuterei' und der Rückkehr in die 'Barbarei' die pseudowissenschaftlichen Rassentheorien, die so schrecklich ins 20. Jahrhundert hineinwirken sollten. Jamaika wurde Kronkolonie, ironischerweise ein weiterer Schritt zur Unabhängigkeit.

Im auslaufenden 19. Jahrhundert gewannen Überlebenselemente der afrikanischen Kultur Gestalt in einer Vielzahl afro-kreolischer Religionen, einige in Opposition zum westlichen Christentum, d.h. bewusst außerhalb seines Einflussbereichs; andere, die afrikanische Weltbilder biblisch interpretierten und sich stark genug erwiesen, Wege der Adaptation an neue Lebensbedingungen in veränderten Kontexten zu finden: *Convince*, *Kumina* und *Pocomania* in Jamaika, *Shango* und *Rada* in Trinidad, *Voodoo* in Haiti,

³⁶ Siehe z.B. Tirunelveli 1860-65, Travancore 1873-81, und die *Mukti Mission* 1905-07 in Indien; oder die Anfänge der *AICs* um die Jahrhundertwende in Afrika.

³⁷ Austin-Broos 1997: 59.

³⁸ Leslie R. James, "Text and rhetoric of change: Bible and decolonization in Post-World War II Caribbean Political Discourse", in: Gossai & Murrell 2000: 147; vgl. Yorke in: West & Dube 2000: 127-149.

Santeria in Kuba oder die *Jordanites* in Guyana. Wesentlich christliche Schöpfungen wie die *Spiritual Baptists* in Trinidad, Grenada und St.Vincent, oder die *Revivalists* in Jamaika erreichten als Teil der karibischen Migration Europa.

Mit der Entstaatlichung der Kirche von England 1870, dem wachsenden Einfluss der Vereinigten Staaten und der Ankunft einer neuen missionarischen Welle amerikanischer Prägung, veränderte sich die Karibik. Die Anglikaner blieben die Kirche des 'weißen Mannes' und unterstützten, wie auch die Methodisten und Herrnhuter, noch immer keine einheimische Pfarrerschaft. Auch konnten sie die weitere Ausbreitung christlicher und nichtchristlicher Gruppen, einschließlich des Hinduismus und Islams in der südlichen Region, nicht aufhalten. Zwischen dem späten 19. Jahrhundert und der nationalen Unabhängigkeit ab 1962 beobachten wir vier parallele Ströme im Ringen um die Selbstbestimmung: politische Aufbrüche, die religiöse Suche nach Freiheit, die Befreiungsphilosophie eines Garvey und Panafrikanismus, und die pentekostale Explosion.

Sozio-politisch erstarkten zwischen den beiden Weltkriegen die Gewerkschaften, die Wirtschaftskrisen und Massenunruhen durch die Organisation der Arbeiterbewegung begegneten. Eine ungestörte Entwicklung wurde verhindert, da man sie lediglich auf der internationalen Bühne und in Abhängigkeit von der 'Erste-Welt-Ökonomie' diskutierte: "Das Ende der Sklaverei wurde abgelöst von den Zwängen der Kolonialherrschaft, und deren Ende von einer Demokratie schwankender Ernüchterung."³⁹

Die religiöse Sehnsucht nach Freiheit kann am Aufbruch von *Revivalism* abgelesen werden, Gruppen, die die Erlösungsbotschaft auf die Strassen und Hinterhöfe von Jamaika trugen. '*Zion Revival*, im Verlangen das Selbst und die Gemeinschaft zu heilen, verband zentrale christliche Elemente mit spezifisch kreolischen Vorstellungen. Ihre Heilungsgottesdienste, ein Horror für die Missionare, waren biblisch fundiert.⁴⁰ Meine Forschung über die Anfänge der Pfingstbewegung auf den Hügeln der Insel ab 1919 brachte einander vergleichbare Merkmale ans Licht wie die Gabe der Heilung, Trommeln, Visionen, Geistbesessenheit, Geheimsprachen oder 'unbekannte Zungen', Lieder, Tänze, Prophetie und die Ganztaufe im Meer.⁴¹ Um 1975 gab es noch Reste der *Rivalivalists* in Birmingham, später von den schwarzen Pfingstgemeinden absorbiert, während die *Spiritual Baptists*, eine Synthese zwischen Christentum und Yoruba-

³⁹ Segal 1995: 185.

⁴⁰ Austin-Broos 1997: 26, 79.

⁴¹ Gerloff 1992: 154-155, mit Berufung auf die Studien von Martha Beckwith 1929.

Religion in Konkurrenz mit den Pfingstlern, bis heute große Gemeinden in London unterhalten. Alle diese Bewegungen, einschließlich des Messianismus eines Alexander Bedward, verließen die organisierte Religion und artikulierten die biblische Botschaft neu im Sinne einer Autonomie 'im Geist' und eines Glaubens an das diesseitige menschliche Heil.

Um die Jahrhundertwende traten neue Missionen auf den Plan, die Heilsarmee, Sabbatisten und Heiligungskirchen. Erstere wandelte sich in die pfingstliche *International City Mission* unter zwei weiblichen Bischöfen in Jamaika und Kalifornien mit Gemeinden in England. Die Siebentags-Adventisten, ursprünglich eine weiße amerikanische Organisation, transmutierte in der Karibik in eine Zweidrittelwelt-Bewegung mit weitreichenden Konsequenzen für den britischen Adventismus.⁴² Die *Wesleyan Holiness Church* importierte ebenfalls Prinzipien des frühen Methodismus, Abschaffung jeder Versklavung, Arbeit mit den Armen, nicht-hierarchische Strukturen und Emanzipation der Frauen.

Eine theologisch motivierte Philosophie politischer Befreiung entwickelte sich im Garveyismus. Ähnlich wie in Südafrika unterschieden sich auch in der Karibik die 'geistlichen' Kirchen (oder Zionisten) von den äthiopischen Gruppen. Garvey, der im Methodismus groß geworden, zum Katholizismus neigte, lernte 1912 in London den Panafrikanismus kennen. 1914 gründete er von Jamaika aus die *Universal Negro Improvement Association* mit dem Ziel, alle Afrikaner in der Diaspora zu "einem großen Leib" der Selbstbestimmung zu vereinigen. Sein Einfluss über die Grenzen der 'Neuen Welt' hinaus kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, einschließlich kirchlicher Entwicklungen wie der Gründung der *African Orthodox Church* des Alexander McGuire. Besonders die *Rastafari*-Bewegung, die ihn als ihren Propheten preist, übt seit den sechziger Jahren eine starke Wirkung auf die internationale Szene aus. Ihre 'Zurück-zu-Afrika'-Maxime als eines verinnerlichten 'Gottesreichs' und Ausdruck des schwarzen Nationalismus ließ die Rastafarians 1973 die Äthiopische Orthodoxe Kirche nach England rufen. Mit der kulturellen und artistischen Wirkung, z.B. des Reggae, stellen sie eine ständige Herausforderung an die schwarze britische Pfingsttheologie dar.⁴³

Die weltweite Explosion der pfingstlich/charismatischen Bewegung ist von der akademischen Theologie und missiologischen Forschung lange als unbedeutend für die

⁴² Siehe Gerloff 1992: 273-334; Griffith 2003.

⁴³ Beckford 1998.

sozio-politische Entwicklung ignoriert worden. Das widerspricht der Wirklichkeit. Angesichts des Rückzugs der Baptisten, bestätigt Austin-Broos, "bedurften die unteren Schichten einer mächtigen Organisation, die eine Erneuerung ihres Lebens ermöglichte."⁴⁴ Meine Forschung über die unabhängigen schwarzen Kirchen in Britannien seit 1973 entdeckte das Pfingstlertum neben dem Adventismus als die stärkste Kraft in der Einwanderung karibischer Christen nach Europa. Die Befunde korrespondieren den neueren Studien über den pfingstlich/charismatischen Aufbruch auf anderen Kontinenten.⁴⁵ Schon 1980 interpretierte Wedenoja die pentekostale Bewegung in Jamaika als einen positiven Beitrag zur Bewältigung von radikalen Veränderungen nach der nationalen Unabhängigkeit: technologischen Entwicklungen, Urbanisierung, Wohlstand, Migration, gesteigerten Erwartungen an die Demokratie, Expansion der Mittelschicht und Materialismus.⁴⁶ Der karibische Pfingstglaube, obwohl beeinflusst von Nordamerika, entwickelte sich zum 'Eigenprodukt', neben dem Einklinken in die globale Bewegung tief verwurzelt in den historischen Erfahrungen der afro-kreolischen Vorfahren. Das spiegelt sich wider im Ethos der britischen karibischen Kirchen als einem geistlichen und kulturellen Zuhause, Hilfe zum disziplinierten 'heiligen' Leben, Raum der Freude, des Schutzes und der Zuversicht – einer Theologie gegenseitigen Respekts.⁴⁷

Der zweite Weltkrieg beendete die europäische Vorherrschaft und löste das britische Imperium auf, "um die Genesis neuer Nationen aus dem kolonialen Mutterleib zu ermöglichen."⁴⁸ Das schwarze karibische Pfingstlertum ist ein integraler Bestandteil solchen zutiefst menschlichen Ringens, früheren Hegemonien zu trotzen und sie unter erweiterten Horizonten zu transzendieren. Religionen, sagten wir zu Beginn, einschließlich der unterschiedlichen Schöpfungen des Christentums, transmutieren, reagieren auf veränderte Umstände und spielen eine entscheidende Rolle in der Konstruktion und Neukonstruktion kultureller, sozialer und nationaler Identitäten.

Roswith Gerloff, Aufsatz in *Neuere Religiöse Bewegungen in Internationaler Perspektive*, Andreas Heuser/Wolfram Weiße (Hg.), Festschrift für Erhard Kamphausen, Perspektiven der Weltmission Band 34 (Verlagshaus Mainz GmbH 2005), S. 217-230

⁴⁴ Austin-Broos 1997: 79.

⁴⁵ Siehe Gerloff 2005 in: Stoecker 2005, mit Angaben der einschlägigen Literatur.

⁴⁶ W.A. Wedenoja, "Modernization and the Pentecostal movement in Jamaica", in: Glazier 1980: 42.

⁴⁷ Siehe Aldred 2004.

⁴⁸ James in: Gossai & Murrell 2000: 144.

Bibliographie

Aldred, J. (2004): *Respect: understanding Caribbean British Christianity*, Peterborough: Epworth Press, 2005.

Aleyne, M. (1998): *Roots of Jamaican culture*, London: Pluto Press.

Austin-Broos, Diane (1997) *Jamaica genesis: religion and the politics of moral orders*, Chicago: University of Chicago Press.

Beckford, R. (1998): *Jesus is Dread: Black Theology and Black Culture in Britain*, London: Darton, Longman and Todd.

Bisnauth, D. (1996): *History of religions in the Caribbean*, Kingston, Jamaica: Kingston Publishers.

Curtin, P. (1955): *Two Jamaicas: the role of ideas in a tropical colony, 1830-1865*, Cambridge: Harvard University Press.

Curtin, P. (1990): *The rise and fall of the plantation complex*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dayfoot, A. C. (1999): *The shaping of the West Indian Church 1492-1962*, Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press.

Gerloff, R. (1992), *A plea for British Black theologies: the Black church movement in Britain in its transatlantic cultural and theological interaction*, 2 vols, Intercultural History of Christianity 77, Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Gerloff, R. (2003): " 'Africa as laboratory of the world': the African Christian Diaspora in Europe as challenge to mission and ecumenical relations", in: Gerloff R. (ed.): *Mission is crossing frontiers*, Pietermaritzburg: Cluster, 343-381.

Gerloff, Roswith (2005), 'Vorreiter und Anfänge der Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika', in: *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen*, Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hg.), Missionsgeschichtliches Archiv Band 10 (Franz Steiner Verlag 2005), 525-545.

Gerloff, R. (2005): "The African Diaspora in the Caribbean and Europe from Pre-emancipation to the Present Day", in: *Cambridge History of Christianity*, vol. 9, chapter 12, McLeod, H. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 219-235.

Glazier, S.D. (1980): *Perspectives on Pentecostalism: case studies from the Caribbean and Latin America*, New York, London: University Press of America.

Gordon, Shirley C. (1994): *God Almighty, make me free: Christianity in pre-emancipation Jamaica*, Burton Sankeralli: Trinidad and Tobago CCC, 1994.

Gossai, H. and Murrell, N. S. (2000), *Religion, culture and tradition in the Caribbean*, London and Basingstoke: Macmillan)

- Griffith, H.** (2003): *The Impact of African Caribbean Settlers on the SDA Church in Britain*, Ph.D. Thesis, Leeds University (unveröffentlicht).
- Holmes, E.A.** (1964): George Liele: Negro Slavery's Prophet of Deliverance, in: *The Baptist Quarterly*, .XX/8, 340-351.
- Lampe, A.** (ed.) (2001): *Christianity in the Caribbean – essays on church history*, Barbados: University of the West Indies Press).
- Lawson, W.A.** (1996): *Religion and Race: African and European roots in conflict – a Jamaican Testament*, Research in Religion and Family: Black Perspectives 4, New York: Peter Lang.
- Lowenthal, D.** (1972): *West Indian Societies*, London: Oxford University Press.
- Osborne, F.J. and Johnston, G. (1972): *Coastlands and Islands*, Kingston, Jamaica: UTCWI).
- Pulis, J. W.** (1999): *Religion, diaspora, and cultural identity: A reader in the anglophone Caribbean*, Amsterdam: Gordon and Breach.
- Russel, H. O.**, *Foundations and anticipations: The Jamaica Baptist story 1783- 1892*, Columbus, GA: Brentwood Christian Press.
- Segal, R.** (1995): *The Black Diaspora*, London and Boston: Faber and Faber.
- Sherwood, Marika** (2004): "Britain, the slave trade and slavery 1808-1843", in: *Race and Class*, 46/2, 54 -77.
- Simpson, G. E.** (1978): *Black Religions in the New World*, New York: Columbia University Press.
- Stewart, R. J.** (1992): *Religion and society in post-emancipation Jamaica*, Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- Toulis, Nicole R.** (1997): *Believing identity: Pentecostalism and the mediation of Jamaican ethnicity and gender in England*, Oxford and New York: Berg.
- Turner, Mary** (1982): *Slaves and missionaries: The disintegration of Jamaican slave society 1787-1834*, Urbana: University of Illinois Press.
- Warner, R. S. and Wittner, Judith G.** (eds.) (1998): *Gatherings in Diaspora: religious communities and the new immigration*, Temple University Press: Philadelphia.
- Williams, L.** (1994), *Caribbean theology*, Research in Religion and Family: Black Perspectives 2, New York: Peter Lang.
- Wilmore, G. S.** (1983): *Black religion and Black radicalism*, Maryknoll, NY: Orbis.
- Yorke, G.** (2000): "The Bible in the Black Diaspora: links with African Christianity", in: West, G.O. and Dube, Musa W. (eds.), *The Bible in Africa: Transactions, trajectories and trend*, Leiden: E.J. Brill, 127-149.