

VORREITER UND ANFÄNGE DER PFINGSTKIRCHEN UND CHARISMATISCHEN BEWEGUNGEN IN AFRIKA, ASIEN UND LATEINAMERIKA¹

I.

Im 20. Jahrhundert hat die Christenheit ihren Schwerpunkt in den Süden der Erdkugel verlagert, wo sie, anders als im Norden, ein enormes Wachstum zu verzeichnen hat. Henry Van Dusen vom Union Theological Seminary in New York prophezeite schon 1955 nach Erfahrungen in der Karibik eine "neue Reformation" oder "dritte Kraft im Christentum" nach dessen östlich-orthodoxen und westlichen Ausformungen, wobei er Katholizismus und Protestantismus als wesentlich der gleichen Wurzel entspringend zusammen sah.² Mit Beginn des 21. Jahrhunderts muss daher das dynamische Anwachsen der Christen in Afrika, Asien und Lateinamerika vornehmlich den pentekostalen/charismatischen oder 'Kirchen des Geistes'³ zugeschrieben werden. Die größte Gemeinde der Erde ist Paul Yonggi Cho's *Full Gospel Church*⁴, gefolgt von Kirchen wie der Igreja Universal do Reino de Deus (UCKG) in Brasilien⁵ und Enoch Adejobi's *Redeemed Church of Christ* oder Benson Idahosa's *Deeper Life Bible Church* in Nigeria.⁶ Obwohl seit 1990 anthropologische, soziologische und (in geringerem

¹ Dieser Aufsatz ist erschienen in gekürzter Fassung unter dem Titel Pfingstbewegung/Pfingstkirchen: III. Asien, Afrika, Lateinamerika, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, Bd. 5, Tübingen 2003, Spalten 1237-1241. Eine englische Version wird veröffentlicht unter dem Titel "Churches of the Spirit: The pentecostal/charismatic movement and Africa's contribution to the renewal of Christianity" im Band der African Diaspora Conference (Berlin 2003), 2007.

² Henry P. Van Dusen: Caribbean Holiday, in: The Christian Century 72 (August 17, 1955), S. 946-948; Henry P. Van Dusen, The Third Force in Christendom, in: Life 44 (June 9, 1958), S. 113-124.

³ So die Terminologie in der World Christian Encyclopedia (WCE), ed. by David B. Barrett, George T. Kurian and Todd M. Johnson, 2nd edition, New York: Oxford University Press, 2001, Vol. 2, S.19, 21.

⁴ Hong Young-gi: The Charisma of Cho Yonggi and its Routinization in the Yooi Full Gospel Church of Korea in: *Journal of Asian Missions* 2/1, 2000, S. 65-90; Hong Young-gi: The Backgrounds and Characteristics of the Charismatic Mega-Churches in Korea, in: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3/1, 2000, S. 99-118; Lee Young-Hoon: The Korean Holy Spirit Movement in Relation to Pentecostalism, in: Allan H. Anderson/Edmond Tang (eds.): *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Oxford 2003, S. 393 f.; Hyeon Sung Bae: Full Gospel Theology and a Korean Pentecostal Identity, ebenda, S. 401, 408-410.

⁵ Richard Shaull/Waldo César: *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches*, Grand Rapids 2000, S. 12, 144, 161, 197, 672 f.; Paul Freston: *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge/Oxford 2001, S. 17 f., 52-58; David Martin: *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford: Blackwell, 2002, S. 24, 37, 48, 80, 88, 100.

⁶ Paul Gifford: *African Christianity: Its Public Role*, London 1998, S. 78, 100, 324, 335; E. Kingsley Larbi: *Pentecostalism: The Eddies of Ghanaian Christianity* (SAPC Series, 1),

Masse) theologische Forschung intensiv betrieben wird, liegen, anders als für den Norden und Lateinamerika bisher für einzelne Länder in Asien und Afrika wenig detaillierte Daten vor und beurteilen westliche Kirchen diese Entwicklung noch immer als sektiererisch oder separatistisch. Mit den Worten Karla Poewes: "Unfortunately, because these movements originated among Chinese, Indians and Africans, they were often dismissed with terms like millenarian, separatist, syncretistic, sect-like and so on."⁷ Das ist misslich für die Bewertung einer Bewegung, die sich vornehmlich aus *lokalen* und kulturell unterschiedlichen Kontexten rekrutiert, aber gerade von da aus die Dimension einer *globalen* 'pentekostalen Revolution' angenommen hat und die treibende Kraft in der christlichen Mission der Gegenwart darstellt.

David Martin spricht von einer kulturellen Dynamik mit einer globalen Botschaft in ganz verschiedenen geographisch, lokal und sozial geprägten Subtraditionen, die den größten Wandel in der Religion der letzten vierzig Jahre herbeigeführt hat, kulturelle Grenzen transzendiert und so heterogene Gruppen wie die Ausgegrenzten in Los Angeles, die neue Mittelklasse Südostindiens, Minderheiten auf den Anden und in Nicaragua⁸ oder die Armen Afrikas anspricht. Shaull und Cesar beschreiben die Bewegung als kontinuierlichem Aufstand und als den Rahmen für einen neuen Typ von Kirche und religiöser Erfahrung.⁹ Zunehmend wird dadurch die einseitige nordamerikanische Interpretation des Pfingstertums infrage gestellt und ein intensiverer Austausch in Praxis und Reflexion zwischen ihren Repräsentanten auf sechs Kontinenten und mit dem historischen Christentum gefordert. Auch stellt die Entfaltung eines transkulturellen und polyzentrischen Christentums¹⁰ eine Herausforderung an die traditionelle, oft ethnozentrisch orientierte Theologie und Kirche dar. Religionswissenschaftler sehen in ihr nicht nur das christliche Äquivalent zur Erneuerung im Islam¹¹, sondern auch das Spiegelbild eines globalen Wandels von Religion als solcher, d.h. eine Botschaft, die in der gelungenen Verschmelzung unterschiedlicher Traditionen Schranken überwindet, Menschen der Postmoderne Hoffnung ermöglicht und eine kulturelle und religiöse Erneuerung von unten

Accra 2001, S. 296, 300, 305 f.

⁷ Karla Poewe (ed.): *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia 1994, S. 13.

⁸ Martin: *Pentecostalism*, 2002, S. xvii; vgl. Peter Berger: Foreword, in: David Martin: *Tongues of Fire*, Oxford 1991, S. viii; Juan Sepúlveda: *Pentecostalism as Popular Religiosity*, in: *International Review of Missions* 78, 1989, S. 80-88; André Corten/Ruth Marshall-Fratani (eds.): *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London 2001; Murray W. Dempster: *The Globalization of Pentecostalism*, Oxford 1999.

⁹ Shaull/César: *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches*, 2000, S. 5, 118, 139, 155.

¹⁰ Poewe (ed.): *Charismatic Christianity as a Global Culture*, 1994, S. 1-2; Harvey Cox: Foreword, in: Allan H. Anderson/Walter J. Hollenweger (eds.): *Pentecostals after a Century*, Sheffield, 1999, S. 12; Waldo Cesar: *From Babel to Pentecost: A Historical-Theological Study of the Growth of Pentecostalism*, in: Corten/Marshall-Fratani (eds.): *Between Babel and Pentecost*, 2001, S. 36-40; André Droogers: *Globalisation and Pentecostal Studies*, S. 41-59; Martin: *Pentecostalism*, 2002, S. 1, 167.

¹¹ Martin: *Pentecostalism*, 2002, S. 167, 173.

einleitet. Menschen in turbulenter Zeit finden ihre eigene Stimme, werden sich ihrer selbst bewusst und suchen nach Bildern und Symbolen von Sinngebung, Ordnung und Bestimmung im Durchgang vom Tod zum Leben.

II.

Das *New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*¹² beschreibt das Pfingstler- und Charismatikertum als die zwei großen Erneuerungsbewegungen des 20. Jahrhunderts, die erstere mit Wurzeln in der Azusa Street-Erweckung in Los Angeles 1906-1908, die zweite in der charismatischen Erneuerungsbewegung innerhalb der historischen Kirchen ab 1960. Diese Definition übersieht, dass es ähnliche Aufbrüche mit 'Zeichen und Wundern' (Acta 2,11) wie im Neuen Testament nicht nur in der Geschichte der letzteren, sondern auch in Asien, Afrika, Lateinamerika und der Karibik schon früher gegeben hat, z.B. im *Jamaica Revival* 1860/61, einer ersten Symbiose afrikanischer mit christlichen Elementen in der Karibik mit weitreichenden religiösen, sozialen und politischen Konsequenzen; in Tirunelveli 1860-1865, Travancore 1873-1881 und der *Mukti Mission* 1905-1907 in Indien¹³; unter den Bataks in Indonesien, Karans in Myanwar, einheimischen Gruppen in China, in der koreanischen Erweckungsbewegung ab 1903 (Pjönyang 1907)¹⁴ oder den Anfängen der Afrikanischen Indigenen Kirchen (AICs) Anfang des 20. Jahrhunderts.¹⁵

Ich erwähne hier zwei Beispiele. Das eine ist die Mukti-Mission der Pandita Ramabai bei Poona in Nordindien (nach meinem Kollegen Christ Gnanakan in Leeds neben dem Taj Mahal noch heute einer der großen Anziehungspunkte in

¹² Stanley M. Burgess, Garry B. McGee, Patrick H. Alexander (eds.): *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 5. Auflage, Grand Rapids 2001, S. 403.

¹³ Vgl. für Indien Walter Hoerschelmann: *Christliche Gurus: Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige, charismatisch geführte Gruppen in Südindien*, Frankfurt a. M. 1977; Michael Bergunder: *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1999; Ivan M. Satyavrata: *Contextual Perspectives on Pentecostalism as a Global Culture: A South African View*, in: Dempster: *The Globalization of Pentecostalism*, 1999, S. 203-221; Stanley M. Burgess: *Pentecostalism in India*, in: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 4/1, 2001, S. 85-98; A.C. George: *Pentecostal Beginnings in Travancore, South India*, in: *Asian Journal of Pentecostal Studies* 4/2, 2001, S. 215-237.

¹⁴ Vgl. für Korea und Asien Boo-Wong Yoo: *Korean Pentecostalism: Its History and Theology*, Frankfurt a. M. 1987; Anderson/Tang (eds.): *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, 2003.

¹⁵ Zu den AICs siehe Allan A. Anderson: *Zion and Pentecost: The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa*, Pretoria 2000; Ogbu U. Kalu: *Power, Poverty and Prayer*, Frankfurt a. M. 2000; Thulani Ndlazi: *Bridging the Gap between Christianity and African Culture* in: Roswith Gerloff (ed.): *Mission is Crossing Frontiers*, Pietermaritzburg 2003, S. 103-116; Gerhardus Cornelius Oosthuizen: *Relevance of the African Indigenous Churches for New Approaches to the Study of Christianity*, ebenda, S.

Indien)¹⁶, gegründet von einer Frau der obersten Kaste, die – beeinflusst vom *Welsh Revival* schon um 1903/04 – pfingstliche Elemente wie Zungenrede, Wunder, Zeichen und das 'Concert Prayer' (simultanes lautes Beten) mit sozialer und humanitärer Zuwendung verband. Sie operierte, obwohl im Kontakt mit Anglikanern und Lutheranern, ganz unabhängig von den etablierten Kirchen und zog vor allem Entrechtete, Frauen und Kinder an. Zusammen mit anderen initiierte sie ein "Ineinandergreifen von pfingstlichem mit indisch-indigenem Gedankengut". Chris Gnanakan und Michael Bergunder sprechen deshalb von einer *Hybridität* der geistlichen Vollmacht, der prinzipiellen Offenheit für die religiöse Szene und der biblischen Botschaft.¹⁷ Hinzuzufügen ist, ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, dass mehrere der frühen indischen Pfingstprediger aus den Reihen der orthodoxen Mar Thoma Syrian Christian Church (Antiochien) stammten, dadurch die östliche Pneumatologie mit einbrachten, und somit die gesamte Bewegung tief verwurzelt war in einer einheimischen Erweckung mit Manifestationen des Heiligen Geistes wie in der Apostelgeschichte und der Azusa Street-Erweckung 1906.¹⁸

Das andere Beispiel ist Korea¹⁹, wo anders als in Lateinamerika und Afrika, die Pfingst- und charismatische Bewegung nicht in erster Linie in den Schichten politisch und sozial Benachteiligter entstand, sondern eine bemerkenswerte Beziehung zu denen entwickelte, die nach einer neuen kulturellen und nationalen Identität suchten. Von den vier Phasen der Bewegung zwischen 1903-1910, 1919-1931, 1945-1960 und 1980-1990 soll hier vor allem ihr Beginn innerhalb des protestantischen Methodismus von 1909-1910 genannt werden, der so etwas wie eine nationale Evangelisation, das *Million Movement*, auslöste und zum wichtigen Symbol für nationale Unabhängigkeit wurde. Einmündend in den *Neviusplan*, der 'self-propagation', 'self-government' und 'self-support' empfahl, wurde dieses zum Anstoß für drei weitere Perioden, das mystische Pfingstertum eines Yi-Yong-do mit dualistischem Ansatz von 1930 an; eine Art koreanischer Befreiungstheologie in den Jahren der japanischen Unterdrückung; und dann, ab 1970, angesichts stagnierender Kirchen, sozialer Krise, kulturellen Vakuums und der Suche nach radikal Neuem und Konkretem, die jetzige dynamische Entwicklung – eine Pfingsttheologie, z.B. in den koreanischen Megakirchen, die verwurzelt ist in der

314-327.

¹⁶ Interview der Autorin mit Chris Gnanakan, Leeds, UK, 15.2.2003 zur Mukti-Mission und Pandita Ramabai. Vgl. auch Chris Gnanakan: *Dhinakaran, Charismatic Healing and the Rise of Pastoral Pentecostalism in South India: A Theological Assessment*; Chris Gnanakan: *Review on Thomas C. Fox: Pentecost in Asia: A New Way of Being Church*, Maryknoll/ New York, 2002, in: *Pneuma* Vol. 25/2, Fall 2004, S.314-316 ; Bergunder: *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert*, 1999, S. 11-13.

¹⁷ Gnanakan: *doctoral research proposal on: Dhinakaran, Charismatic Healing and the Rise of Pastoral Pentecostalism in South India – A Theological Assessment*; vgl. Bergunder: *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert*, 1999, S. 163-165.

¹⁸ Interview mit Gnanakan, 15.2.2003; Bergunder: *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert*, 1999, S. 45-46.

¹⁹ Siehe Anm. 14.

Minjung-Tradition, der shamanistischen Volksfrömmigkeit, bestimmten Methoden der Massenevangelisation, biblischer Unterweisung und der Sehnsucht nach Erlösung von *Han*, der Verwundung der koreanischen Seele.

Von daher stellt sich die kritische Frage nach den *historischen Wurzeln* der Pfingstbewegung in zweierlei Richtung: die nach den schwarzen (afrikanischen) und weißen Wurzeln der Pfingstkirchen in Nordamerika; und die nach einer weiter greifenden mehr phänomenologischen Interpretation, d.h. der Entwicklung indigen christlicher Elemente im "Laboratorium" der Zweidrittelwelt: Gegenpol zum westlich-institutionellen Kirchentum und einer vornehmlich rational betriebenen Theologie.²⁰ Beide Deutungen zielen auf die Absage an eine exklusiv eurozentrische Interpretation oder ein einziges historisches Modell der Ausgießung des Heiligen Geistes zugunsten einer Reihe vielfältiger Erweckungen, d.h. der Entdeckung einer "Reihe von Funken" (*series of sparks*) in Los Angeles, Wales, Südafrika, Chile, Brasilien, Armenien, China und anderswo. Bergunder nennt das Pfingstlertum darum ein Konstrukt, das ein "diachrones" mit einem "synchronen Netzwerk globaler Dimensionen" verbindet.²¹

In der Suche nach den Ursprüngen muss deshalb unterschieden werden zwischen parallel verlaufenden Strömen:

- a. der *Selbstinterpretation* der frühen 'klassischen' Pfingstler;
- b. den in Wechselwirkung und Kontinuität unbestreitbaren Zusammenhängen mit *Azusa*, d.h. der Entstehung der frühen Bewegung aus dem Zusammentreffen afrikanischer mit westlich-christlichen Traditionen in Nordamerika (und damit ungleich größeren Möglichkeiten einer schnellen Verbreitung);
- c. einer *providentiellen* Erklärung, die vom Wirken des Geistes weltweit berichtet, also der Expansion auf anderen Kontinenten (seit 1970/80 besonders durch neo-pentekostale Gruppen in Afrika, im pazifisch-asiatischen Raum und einen 'populären Protestantismus' in Lateinamerika);
- d. einem *funktionellen* Verständnis oder dem, was asiatische, afrikanische und indianische Weltbilder hinsichtlich der Geisterwelt (*spirit world*), Ermächtigung, Heilung und eines ganzheitlichen Konzeptes des Kosmos der fortschreitenden Verelendung von Menschen entgegenzusetzen haben;
- e. und schließlich dem, was somit an exegetischer, systematischer und praktischer *Neuinterpretation* von Theologie und Kirche gefordert ist. Dies Phänomen komplexer Entwicklungen speist sich aus vielen Quellen, umfasst inzwischen alle Erdteile, setzt immer neue kontextual verwurzelte Formen aus sich heraus und trägt gleichzeitig als Partner transnationaler Vernetzung zur Schöpfung einer globalen humanen Kultur bei.

III.

²⁰ Vgl. Roswith Gerloff: Africa as the Laboratory of the World: The African Christian Diaspora in Europe as Challenge to Mission and Ecumenical Relations, in: Gerloff (ed.): Mission is Crossing Frontiers, 2003, S. 343-381.

²¹ Michael Bergunder: Constructing Indian Pentecostalism: On Issues of Methodology and Representation, in: Anderson/Tang (eds.): Asian and Pentecostal, 2003, S. 141-144, 453.

Hollenweger analysiert für die frühe klassische Bewegung fünf theologiegeschichtliche Wurzeln, die von Beginn zur Globalisierung beigetragen haben: die *orale Kultur* und Religion der afrikanischen Sklaven in Amerika; *katholische*, *methodistische* und *evangelikale* Propositionen christlichen Glaubens und Lebens; liturgische, sozialpolitische und theologische *Proteste* angesichts erinnerten Leidens; und die *ökumenische interkulturelle* Bewegung des 20. Jahrhunderts.²² Poewe fügt dem eine sechste 'asiatische' Wurzel hinzu, die Rezeption der jesuitischen und pietistischen Mission durch asiatische, vor allem chinesische Christen.²³ In solcher Interpretation sind die schwarzen Elemente der Azusa-Erweckung wesentlich als Präludium und *Gabe Afrikas* an die weißen theologischen Traditionen mit Ziel einer Erneuerung der Weltchristenheit begriffen: Quelle und Initiation, nicht Beigabe oder Verkaufsprodukt. Demgegenüber betonen im Anliegen, Azusa und schwarze Spiritualität zu 'entromantisieren', amerikanische Interpreten das theologiegeschichtliche Erbe besonders in der Heiligungsbewegung (*Holiness movement*) und in Wesleys Lehre der 'christlichen Vollkommenheit'²⁴ – Utopie einer neuen Realität.

Diese Kontroverse stellt uns vor die brisante Frage nach dem Wesen biblischer Theologie und ihrer kontextual-kulturellen Deutung im Sinne der 'Ermächtigung' (*empowerment*) von Menschen an der Basis entgegen einer nur-propositionellen Interpretation im Sinne widerstreitender Lehrformulierungen: erfahrungsorientiertes Theologietreiben gegenüber geschlossenen Systemen, offen für Veränderungen und vom Wesen her ökumenisch. Die AICs können z.B. als die endgültige Form von Kontextualisierung in der Verschmelzung von *primal religion*, biblischer Offenbarung und christlicher Mission²⁵ im Gegenüber zu weißer-westlicher Bevormundung verstanden werden. Doch obwohl die neueren pentekostalen und charismatischen Bewegungen seit 1970²⁶ dahin tendieren, sich abzugrenzen von kultureller Rückwärtsgerichtetheit, westliche, vor allem nordamerikanische Elemente benutzen und sich somit einklinken in ein globales Netzwerk, antworten sie nicht weniger auf die Suche nach eigener Identität und Ermächtigung im postmodernen Wandel der Gesellschaft.

Das Gemeinsame der pentekostalen/charismatischen Erneuerung und ihres Ursprungs liegt jedenfalls nicht so sehr auf der dogmatischen Ebene, sondern in einer erfahr- und praktizierbaren Spiritualität oder im Wirken des Heiligen Geistes in ganz unterschiedlichen kulturellen und sozioökonomischen Kontexten. D.h. die pfingstliche Erweckung 1906 unter den Benachteiligten der USA wiederholte und vervielfachte sich unter den Armen, Frauen und Kindern auf anderen Erdteilen.

²² Walter J. Hollenweger: *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*, Peabody/Mass. 1998, S. 2.

²³ Poewe (ed.): *Charismatic Christianity as a Global Culture*, 1994, S. 7.

²⁴ Grant Wacker/Edith L. Blumhofer, in: *New Dictionary of Pentecostalism and Charismatic Movements*, S. 403.

²⁵ Anderson: *Zion and Pentecost*, 2000, S. 49, 115. Kalu: *Power, Poverty and Prayer*, 2000, S. 110 f., spricht von einem 'kulturhistorischem Modell'.

²⁶ Gifford: *African Christianity*, 1998, S. 78 f., 335-339 (Faith Gospel).

Aufbrüchen z.B. in Indien, Korea und Südafrika schon vor 1906 folgten solche inspiriert von Azusa in Mexiko ab 1906 (z.B. *Assemblies of God, Church of God*), China und Korea ab 1907, Indien ab 1908, Südafrika ab 1908 (*Apostolic Faith Mission*) und 1910 (*Zion Christian Church*), Chile ab 1909 (*Iglesia Metodista Pentecostal*), Brasilien und Argentinien ab 1910, Japan ab 1913, Ghana and Nigeria (*Christ Apostolic Church*) ab 1914, Kongo ab 1921 (*Kimbanguisten*).

IV.

Angesichts der verwirrenden Vielfalt von Denominationen (z.B. trinitarischer und Oneness-Pfingstler), informeller Gruppen, charismatischer Aufbrüche innerhalb und außerhalb der etablierten Kirchen, Heilungsevangelisten, Megakirchen, globalen Netzwerken und ständig neuen Entwicklungen und deren heterogener Glaubenspositionen stellt sich die Frage nach der Definition des Pfingstertums. Generell erkennt man heute *drei Wellen* weltweit: die *klassischen* Pfingstkirchen, die *charismatische Erneuerung* innerhalb der früheren Missionskirchen und die Dritte Welle (*Third Wave*): autochthone Bewegungen oder 'Independents' (*non-white indigenous, post-denominational, neo-charismatics*). Die *World Christian Encyclopedia* (WCE) 2001²⁷ sieht die letzteren, unterschieden von weißen Pfingstkirchen, als "geistgeleitete" unabhängige Gruppen in 26 Variationen "indigener, unabhängiger, apostolischer Kirchen" einschließlich der neuen charismatischen Bewegungen sowie der AICs, Spiritual Baptists (Karibik) oder *Yi chan* und *Miao* (China) – eine neue missionarische Dimension, geboren aus dem Widerstand gegen koloniale Bevormundung, Integration der traditionellen Weltsicht in den christlichen Glauben, Heimholung des Heiligen Geistes in die Gemeinde und Entfaltung eines Instrumentariums, das den Konflikten der Gegenwart machtvoll entgegenwirkt. Solch inklusive Interpretation ist unter westlichen Interpreten wie unter den pentekostal/charismatischen Kirchen selber sehr umstritten, weil sie unter Synkretismusverdacht steht und Ähnlichkeiten postuliert, die dem pfingstlichem Selbstverständnis vom Bruch mit der religiösen, z.B. shamanistischen, Vergangenheit zuwiderläuft.²⁸ Gegenüber der WCE ist anzumerken, dass die systematische Einteilung in drei Wellen der chronologischen Tatsache widerspricht, dass die AICs und vergleichbare Gemeinden in anderen Erdteilen viel früher datieren als die Neo-Pentekostalen seit 1970; und dass in Lateinamerika die charismatische Erneuerung im

²⁷ World Christian Encyclopedia, New York, 2001, Vol. 2, S. 19; vgl. Patrick Johnstone and Jason Mandryk (eds.): *Operation World: 21st Century*, Carlyle, 2001.

²⁸ Zur Shamanismus-Debatte siehe Walter J. Hollenweger: *The Contribution of Asian Pentecostalism to Ecumenical Christianity* in: Anderson/Tang (eds.): *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, 2003, S. 11-19; Jeong Chong Hee: *The Korean Charismatic Movement as Indigenous Pentecostalism*, ebenda, S. 431 f.; Lee Young-Hoon: *The Korean Holy Spirit Movement in Relation to Pentecostalism*, ebenda, S. 396 f.; Harvey Cox: *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London 1996, S. 218 f., 224-228.

Katholizismus früher liegt und akzentuierter ist als anderswo. Campos unterscheidet deswegen zwischen *Pentecostality* als dem Wesen der Bewegung und *Pentecostalism* als den immer neu zu gewinnenden Ausdrucksweisen und Glaubenskonzepten in einer Vielfalt verzweigter Kirchen.²⁹

Statistiken³⁰ zu Beginn dieses Jahrtausends bestätigen das überwiegend afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Gesicht der Bewegung, d.h. 28 Prozent der Christenheit in den drei großen Typen, die fast das gesamte Spektrum (95 Prozent) der Erdbevölkerung in 9.000 ethnolinguistischen Kulturen, 8.000 Sprachen und mehr als 80 Prozent aller Metropolen umfassen. Im Jahr 2001 waren 71 Prozent der pentekostalen und charismatischen Christen 'nicht-weiß', arm (87 Prozent), familien- und gemeinschaftsorientiert und lebten in urbanen Großräumen. Dabei spielen die rasante Entwicklung von Megastädten außerhalb der nördlich-westlichen Hemisphäre und auch charismatische Vernetzungen, z.B. zwischen Nigeria, Südkorea, Indien, Brasilien und Amerika, eine entscheidende Rolle. Nach der *WCE* gehörten 2002, mit Überlappungen und steigender Tendenz, eine Viertelmilliarde (543 Millionen) Menschen zu den *Spirit-type churches*, die Majorität in Lateinamerika (141 Millionen), gefolgt von Asien (135 Millionen) und Afrika (126 Millionen), d.h. drei Viertel aller Pfingstler und mehrheitlich *Third Wavers*. Nach Brasilien haben China, Indien und Südafrika die größten Zuwachsraten. In Süd- und Zentralamerika zeigt sich der stärkste Einfluss in Brasilien, Chile, Guatemala und Nicaragua, gefolgt von den Andenstaaten, Mexiko, Argentinien, Uruguay, El Salvador, Panama, Honduras, Nicaragua und Puerto Rico. In Asien führen Südkorea, Indien und China, gefolgt von Indonesien, Malaysia, Singapur, Philippinen, Myanmar, Sri Lanka, Nepal und Japan. In der Karibik liegen Jamaika, Haiti, St. Vincent und St. Kitts/Nevis vorn, gefolgt von Trinidad, Guyana, Virgin Islands und Kuba. In Afrika führen Zimbabwe, Südafrika, Swasiland, Botswana, Kongo-Zaire, Nigeria, Kenia und Ghana, gefolgt von Malawi, Sambia, Tansania, Ruanda, Uganda, Kamerun und Liberia. Die neue Dimension der christlichen Mission spiegelt sich dabei in einer 'internen Ökumenizität', d.h. in Rückwendung nicht nur auf die frühe Kirche und die Reformation, sondern auch auf Elemente orthodoxer Pneumatologie wie in Indien sowie in den Auswirkungen beschleunigter interkontinentaler Migration aus Asien und Afrika nach Europa.

Neben der intendierten Expansion religiöser Bewegungen durch Mission ist Migration der wichtigste Faktor religiöser Verbreitung.³¹ Das wird deutlich am wachsenden Zustrom außereuropäischer Einwanderer in die Kernländer westlichen Christentums. Mit teilweise traumatischen Erfahrungen, einer tiefen

²⁹ Bernardo L. Campos: In the Power of the Spirit: Pentecostalism, Theology, and Social Ethics, in: Benjamin F. Gutiérrez and Dennis A. Smith: AIPRAL, Mexico, 1996, S. 49; vgl. De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia: Debate sobre el Pentecostalismo en América Latina, Ediciones CLAI, 1997.

³⁰ Art. Megastädte, in: World Christian Encyclopedia, 1. Bd., S. 537, 543 f.; 2. Bd., S. 19-21; Tabellen aller Länder.

³¹ Gerloff: Africa as the Laboratory of the World, 2003, S. 343.

Verwurzelung in der je eigenen (nicht nur christlichen) Glaubenstradition und dem Willen zu ganzheitlichem Überleben in Ortswechsel und Selbstfindung bilden solche Diasporagemeinden eine Antithese zur westlichen Rationalität und menschlichen und gesellschaftlichen Fragmentierung. In unserem Zusammenhang heißt das, nicht in erster Linie weiße Pfingstler, sondern koreanische, ghanaische, nigerianische, kongolesische oder karibische Christen und Christinnen werden zu Repräsentanten der Bewegung gegenüber dem europäischen institutionellen Kirchentum. Somit sind die verfassten Kirchen nun auf eigenem Boden durch eine *reverse mission* herausgefordert, die lediglich die 'Spitze eines Eisbergs' oder die Schwingungen aus anderen Kontinenten darstellen.³² In Deutschland haben erst in letzter Zeit einige Landeskirchen begonnen, die Präsenz afrikanischer oder asiatischer Pfingstgemeinden überhaupt wahrzunehmen, als benutzten nicht viele von ihnen längst kirchliche Räume für ihre Veranstaltungen und Gottesdienste. Oft beschränken sich solche Kontakte aber nur auf technische Vereinbarungen, diakonische Aufgaben, Rechtsberatung für Minderheiten und unvermeidbare Konflikte.³³ Das Potential eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs wird übersehen und so wesentliche theologische Fragen wie die nach dem Verständnis von Gemeinde, Mission, Gottesdienst, Heilung, Ethik oder Heiligem Geist nicht eingeleitet, ganz abgesehen vom Mangel an menschlichen Kontakten auf partnerschaftlicher Basis.³⁴ Allerdings werden auch die deutschen und europäischen Kirchen von der globalen Entwicklung nicht unberührt bleiben aufgrund der Nord-Süd-Spannung, zunehmend internationaler Kooperation der klassischen schwarzen Pfingstkirchen mit neueren Bewegungen und der Verbindung zwischen unabhängigen charismatischen Aufbrüchen und solchen innerhalb der früheren Missionskirchen.³⁵ Dazu kommen Netzwerke wie die der brasilianischen UCKG oder westafrikanischer Kirchen. Ein Beginn in Europa stellt das wachsende Selbstbewusstsein afrikanischer und koreanischer Christen und Christinnen in ihrer Zusammenarbeit mit einerseits ökumenischen Organisationen und andererseits mit der Forschung an theologischen Fakultäten in England, Deutschland, Niederlande, Belgien und Frankreich dar.³⁶ Der

³² Ebenda.

³³ Vera Mielke: Einleitung, in: Christoph Dahling-Sander/Kai M. Funkschmidt/Vera Mielke (Hg.): Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung, Frankfurt a. M. 2001, S. 11; vgl. Roswith Gerloff: Afrikanische Gemeinden als Herausforderung an die Volkskirche, in: Weg und Gestalt: Ökumenische Existenz in Berlin-Brandenburg. Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Ökumenischen Rats der Kirchen, Berlin 1998, S. 199-223.

³⁴ Roswith Gerloff/Martin Simmonds: Learning in Partnership, London 1980. Die Arbeit des Centre for Black and White Christian Partnership, Birmingham, UK, von 1978-85 ist in Inhalt, Praxis und Methodologie ausführlich beschrieben in Gerloff (ed.): Mission is Crossing Frontiers, 2003, mit Beiträgen von Patrick Kalilombe, Jerisdan Jehu-Appiah, John Adegoke, Bongani A. Mazibuko, Martin Conway u.a.

³⁵ Die Autorin weilte im April 2001 in Ghana und konnte während der Besuche u.a. bei der Presbyterian Church of Ghana beobachten, wie stark die früheren Missionskirchen durch die charismatische Erneuerung belebt werden, die andernfalls ihre Mitglieder verlieren.

³⁶ Vgl. The Berlin-Congo Conference 1884, The Partition of Africa, and Implications for Christian Mission Today. Third International Conference of the African Christian Diaspora in Europe, 11.-15.9.2003 Hirschluch near Berlin, unter der Schirmherrschaft des Council of

Ökumenische Rat der Kirchen fördert seit Canberra 1991, anknüpfend an nationale Kirchenräte und eigens herbeigeführte Konsultationen, den ökumenischen Dialog.³⁷

V.

Anthropologische und soziologische Interpretationen der Pfingstbewegung betrachten die Entwicklung seit 1980 als eine *transnationale* Bewegung der Postmoderne, die durch die paradoxe Kombination von Vormodernem und Modernem tragfähige Alternativen zur abendländischen Logik, politischer und staatskirchlicher Machtentfaltung und den vielfältigen Entfremdungsprozessen wie Urbanisierung, Industrialisierung, Migration, Armut oder HIV/Aids anbietet und so ein *walk-out* vom Status quo politischer Korruption und Ohnmacht zugunsten einer Sphäre der Freiheit, Neuorientierung, Partizipation und Hoffnung auf das Gottesreich darstellt.³⁸ Für Lateinamerika erkennt Martin³⁹ darin das Wesen des Säkularismus, weil es den Prozess sozialer Differenzierung einleitet, Monopole zerbricht und zu einem Pluralismus führt, der das religiöse Feld durch Wettbewerb belebt, gleichzeitig aber Räume der Verbindlichkeit und Gemeinschaft schafft. Pfingstliche Frömmigkeit weiß demnach, dass "der Jesus der Evangelien und der Ausgießung des Geistes kein Abstraktum ist" und so eine globale Theologie im je eigenen Umfeld entfalten kann. Spannung entsteht, wo einerseits die Pfingstkirchen die unteren Schichten in Lateinamerika oder die Stimmlosen in Afrika und Asien bekehren, andererseits sich durch bessere Bildungschancen, Arbeitsethik und *Prosperity religion* reiche charismatische Eliten entwickeln, z.B. in Guatemala, die den Dialog mit den Massen verlieren.⁴⁰

In Afrika haben nach Kalu⁴¹ weder die früheren Missionskirchen noch die traditionelle afrikanische Religion je allein die Kraft, grassierender Armut und brutaler Gewalt entgegenzutreten. Er interpretiert daher die pentekostale/

African Christian Communities of an African Approach in Europe (CCCAAE), veranstaltet von der Humboldt Universität zu Berlin und der Universität Rostock.

³⁷ World Council of Churches, Consultation with Pentecostal Churches, Lima, Peru, 14.-19. November 1994; Consultation with African Instituted Churches, Ogere, Nigeria, 9.-14. January 1996; Consultation between the World Council of Churches and African and African-Caribbean Church Leaders in Britain, Leeds, 30.11.-2.12.95 (Huibert Van Beek and Roswith Gerloff eds, Geneva: WCC, 1996); International Consultation on: Faith, Health, Healing and Mission, Achimota, Ghana, 4.-8. 12.02.

³⁸ Siehe Anm. 5, 7 und 8; vgl. Peggy Levitt: Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion, unpublished paper presented at Workshop on Transnational Migration: Comparative Perspectives, Princeton University, 1.7.2001.

³⁹ David Martin, *Tongues of Fire*, Oxford, 1993, S. 27; Martin, *Pentecostalism*, 2002, 'Latin America: a template', S. 71-82.

⁴⁰ Manuel J. Gaxiola: *The Pentecostal Ministry*, in: *International Review of Mission* 66, 1977, S. 60-63; Walter J. Hollenweger: *The Pentecostal Elites and the Pentecostal Poor: A Missed Dialogue* in: Poewe (ed.): *Charismatic Christianity as a Global Culture*, 1994, S. 200-214; Freston: *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, 2001, S. 310.

⁴¹ Kalu: *Power, Poverty and Prayer*, 2000, S. 103-110.

charismatische Bewegung ab 1970 in ihrer numerischen Stärke nicht nur als eine geistliche Erneuerung, sondern als das mögliche Instrument einer neuen politischen Praxis und Theorie. Ähnliches postuliert Freston mit Bezugnahme auf die an Stärke gewinnende evangelikale Bewegung.⁴² Anderson und Tang⁴³ sehen für Korea in der Mobilisierung der Entrechteten in den Megastädten und ihrer Befreiung von den Geistern des *Han*, der tiefen Verwundung durch den japanischen Imperialismus, nicht nur eine neue christliche, sondern nationale und kulturelle Identität. Von daher sollten amerikanische Einflüsse, selektiert und modifiziert in jeweiligen Kontexten, nicht überbewertet werden, so stark sie sich oft auch an nordamerikanischen Evangelisten zu orientieren scheinen.⁴⁴ Die so postulierte politische Rolle einer Demokratisierung der Zivilgesellschaft durch das Pfingstlertum wird allerdings kontrovers beurteilt, nicht nur wegen des weitgehenden Fehlens einer Theologie der sozialen Verantwortung, sondern auch durch die durchaus ambivalente Beteiligung am politischen Prozess, z.B. in Chile, Guatemala und Brasilien ab 1950.⁴⁵ Jedoch erkennen viele im wachsenden Engagement in sozialen Aktionen aus der Perspektive der Opfer ein neues Bewusstsein. Wiederum mit Campos liegt die verwandelnde Kraft der Bewegung nicht in der Kohärenz seiner Lehre(n), sondern in ihrer Flexibilität und Fähigkeit zu einer neuen sozialen Praxis im Wandel der Gesellschaft. Eine Bewegung, die gewaltlos ist, ethnische, nationale und konfessionelle Grenzen überschreitet und die Transzendenz in der Immanenz erfährt, birgt ein ungemeines Potential zur Veränderung des Einzelnen und seiner Umwelt.

VI.

Von daher kurz einige Vergleiche: Ein erheblicher Unterschied besteht zwischen weißen und schwarzen Pfingstlern, nicht nur wegen ihrer bestürzenden Apartheidgeschichte in den USA, sondern auch wegen der tiefgreifenden kulturellen und kontextualen Unterschiede beider Komponenten.⁴⁶ Das wurde schon in Azusa Street deutlich, als sich weiße Anhänger bald von ihren schwarzen Brüdern und Schwestern distanzierten und William S. Seymour, den geistlichen Vater der Bewegung, isolierten. Westlich-europäische Pfingstkirchen und in ihrem Gefolge die charismatische Erneuerung innerhalb der verfassten Kirchen werden sich noch lange mit diesem rassistischen Erbe herumschlagen. Erst wenn es ihnen – historisch und theologisch – gelingt, die Verflochtenheit ihres Ursprungs mit den Armen, Schwarzen und Entrechteten zu begreifen und darin

⁴² Freston: *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, 2001, S. 315-319.

⁴³ Anderson/Tang (eds.): *Asian and Pentecostal*, 2003, S. 396, 411, 430-435.

⁴⁴ Vgl. Gifford: *African Christianity*, 1998, S. 78.

⁴⁵ Freston: *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, 2001, S. 1-2, 212-226 (Chile), 263-280 (Guatemala).

⁴⁶ Vgl. Gerloff: *Africa as the Laboratory of the World*, 2003, S. 358-360 (for early Pentecostalism).

das Wirken des Heiligen Geistes zu erkennen, werden auch sie zu einer evangeliumsgemäßen Erneuerung beitragen. Ansätze dazu sind vorhanden.

Lateinamerika unterscheidet sich von anderen durch eine Art von *Hybridität* zwischen Volksreligion und westlich-katholisch beeinflusstem Christentum, wobei die Pfingstkirchen zum Instrument der Mobilisation der Armen⁴⁷ geworden sind. Zweidrittel aller Protestanten des Kontinents bekennen sich inzwischen zu diesem Aufbruch. Andererseits sind asiatische und afrikanische Pfingstler natürliche Partner,⁴⁸ weil sie mit ähnlichen Fragen konfrontiert sind, nicht zuletzt mit der einseitigen nordamerikanisch-europäischen Interpretation der Bewegung. Sie sprechen deshalb von einer *shared vision* und der Herausforderung, jenseits westlichen Kategorien nach dem aktuellen Glauben und Leben von Christen und Christinnen in ihrem je eigenen Kontext zu fragen. Sie vergleichen die Dynamik ihrer Bewegung mit der unbestreitbaren Stagnation der früheren Missionskirchen wie auch eines westlichen Pfingstlertums, das oft den Geist der Bibel mit bestimmten Evangelisationsmethoden verwechselt. Sie bestehen auf dem ganzheitlichen Zugang zur Realität, dem Ernstnehmen ihrer je eigenen kulturellen und kommunalen Traditionen einschließlich der Verbindung zu den Ahnen, und praktizieren gleichzeitig eine Synthese zwischen kultureller Verflechtung und fortschreitender Globalisierung. Vom Evangelium her werden Gemeinschaft (*koinonia*) statt reiner Individualisierung, das Wohl des Ganzen statt nur persönlicher Befriedigung und Spiritualität statt abstrakter Glaubenssätze im Umfeld politischer Konflikte und eines religiösen Pluralismus als Durchbruch zum *Leben* begriffen.

Andererseits gibt es enorme Unterschiede zwischen den Kontexten der Kontinente und ihrer postkolonialen Geschichte. Einer Entwicklung in Asien, das nach Abwehr des japanischen Imperialismus und mit unerschöpflichen Ressourcen einen Prozess rapider Modernisierung, Industrialisierung und 'Aufklärung' durchlaufen hat, steht die in Afrika gegenüber mit seiner Armut, Fragmentierung, politischen Konflikten, Ausblutung durch Epidemien und Emigration und Instabilität der Regierungen. Die pfingstliche Bewegung in beiden Kontinenten ist demgegenüber, gerade in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen, als ein *Powerhouse* zu interpretieren: Im Gegensatz zur nördlichen Hemisphäre ist die Bekehrung zum Christentum nicht die zu seiner pfingstlichen Ausprägung, sondern zum (nicht-denominationellen) christlichen Glauben als solchem: von einer kontrastierender Gedankenwelt zu einer kulturell und religiös neuen Ordnung.⁴⁹ Das stellt uns vor die Frage nach der Definition von *Synkretismus* und Kontextualität. Wie immer man diese beantwortet, im Sinne der Abgrenzung oder eines positiv zu bewertenden Synkretismus, besonders mit Blick auf shamanistische Elemente in der Volksreligion dreier Kontinente, so beinhaltet sie doch eine vom westlichen Pfingstlertum abweichende Diskussion.

⁴⁷ Vgl. Karl W. Westmeier: Protestant Pentecostalism in Latin America, London 1999, S. 119-124.

⁴⁸ Mathew Clark: Asian Pentecostal Theology: A Perspective from Africa in: Asian Journal of Pentecostal Studies 4/2, 2001, S. 181-199.

⁴⁹ Ebenda, S. 189.

Für die zukünftige Entwicklung werden von daher nicht das klassische Pfingstertum, sondern in seinem Gefolge die charismatische Mobilisierung der Massen in der Zweidrittelwelt die treibende Kraft sein – mit allen Vorteilen und Risiken. Die religiöse Erneuerung (siehe auch die Entwicklung in der Musik) erlaubt Menschen im postmodernen sozialen Gefüge der Gegenwart, ihre je eigenen kulturellen Ausdrucksformen zu bewahren und sie gleichzeitig als Friedenswerben in die weite Menschheitsfamilie einzubringen. Wir mögen dies aufgrund von Abirrungen kurzschlüssig als religiöses Unternehmertum mit allen Risiken der Ausbeutung abtun oder – besser – den Wandel in der Religion einschließlich des christlichen Glaubens als notwendig begreifen, weg von geschlossenen oder aufgedrungenen Systemen hin zu Flexibilität, Proliferation und persönlicher Entscheidung.

VII.

Die pentekostale/charismatische Bewegung kann darum nicht nur aus sozialpolitischen und ökonomischen Faktoren, sondern muss aus einer zutiefst religiösen Weltsicht und dem Sehnen von Menschen nach Sinngebung und Würde erklärt werden. Der Kubaner Gustavo González⁵⁰ spricht für Lateinamerika von der längst überfälligen Identitätsfindung oder *una nueva cultura*; Harvey Cox⁵¹ für Nordamerika von der *primären Spiritualität* jenseits von Dogmen und Ritualen, d.h. der globalen Unterströmung emotionaler und ekstatischer Urtraditionen, die uns teilhaben lassen am Energiestrom des Lebens; Amos Yong⁵² von der *pneumatological imagination*, dem Heiligen Geist als dem Symbol göttlicher Präsenz *par excellence* – der Vision einer erneuerten Erde. Es geht um die Wiederfindung von Religion und Evangelium für die kulturelle Umorientierung im elementaren Zusammenbruch überkommener Paradigmen europäischer Theologie und des Versagens sozialer Mechanismen. Dies stellt eine nicht zu unterschätzende Herausforderung an die westliche akademische Theologie dar, die sich mit Ausnahmen bisher nur mit der christlichen Befreiungstheologie und dem Islam beschäftigt hat. Bei solcher theologischen Deutung geht es sowohl um traditionelle Themenkreise als auch um eine radikale Neuorientierung, Perspektiven, die den überfälligen Dialog zwischen den *Kirchen des Buches* und den *Kirchen des Geistes*⁵³ einleiten könnten:

1. Eine *Theologie der Geisterfahrung und Neuwerdung der Gesellschaft*: In der pfingstlichen Pneumatologie, die bisher wenig schriftlichen Niederschlag

⁵⁰ "Una nueva cultura is trying to break free." Gustavo L. González: *Today's Mission in the Land of Manāna* in: *Encounter* 29, 1972, S. 278 f.

⁵¹ Cox: *Fire from Heaven*, 1996, S. 81 f., 101.

⁵² Amos Yong: *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Sheffield 2000, S. 29-31: "While Jesus Christ is a historical symbol of God's reality in the world, the Holy Spirit is *par excellence* the symbol of divine presence and activity in the cosmic realm."

⁵³ Oosthuizen: *Relevance of the African Indigenous Churches*, 2003, S. 317.

gefunden hat,⁵⁴ wird der Heilige Geist als beides, personale und kosmische, Kraft erfahren, die Leben und Erde erfüllt, durchdringt, dirigiert und Menschen in die göttliche Machtsphäre stellt. Demnach war Gottes Geist präsent vor der Ankunft weißer Missionare, auf den Sklavenschiffen und in der Zwangsverschleppung, und ist heute präsent in Entfremdung, Entrechtung, Armut oder freiwilliger Migration. Er ist, wie in der orthodoxen Theologie, gegenwärtig in der Welt und nicht nur in der Kirche (siehe die Debatte um das *Filioque*). Solches korrespondiert mit der Theologie der frühchristlichen Väter in ihrem Gebet um die Erneuerung des Gesichts der Erde⁵⁵ sowie dem Verständnis von *ruach* als lebensspendender und lebenserhaltender Kraft in der hebräischen Bibel und der Ausgießung des Heiligen Geistes auf *alles Fleisch*, Söhne und Töchter, Junge und Alte, Sklaven und Sklavinnen in Joel und der Apostelgeschichte (Joel 2, 28-32; Acta 2,17-18). Es umfasst die ganze Schöpfung, Leben in Fülle, Fruchtbarkeit, Wohlergehen, Heilung, Frieden, Sicherheit, Sieg über das Böse, Aussöhnung mit Verwandten und Nachbarn und Erlösung von den Verletzungen der Vergangenheit. Es überwindet in seiner Diesseitigkeit die klassische Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, Materiellem und Geistlichem, Heiligem und Profanen. Daneel⁵⁶ macht darauf aufmerksam, dass so der Heilige Geist auch als *healer of the land*, Heilsbringer für die Umwelt, im Sinne der Interdependenz alles Lebendigen begriffen werden kann.

2. Dieses Ernstnehmen der *Machtfrage* – oder afrikanisch das Umgehen mit *vital force* – ist nah an den Vorstellungen im Neuen Testament. Im Streit mit den Geistern und Kräften des Bösen wird der Geist Christi als die stärkste Macht gegenüber zerstörerischen Kräften wie Lüge, Elend, Unterdrückung, Abhängigkeit, Rassismus, Seuche, Zauberei oder Mord begriffen. So gewinnt das Konzept vom geistlichem Kampf (*spiritual warfare*) mit den 'Gewalten und Mächten' nach Paulus (Eph. 6, 12) einen hohen Stellenwert, vor allem in Westafrika, wobei (im Gegensatz zu seinem Gebrauch z.B. in der deutschen Charismatischen Erneuerung) der Nachdruck *nicht* nur auf der individuellen, sondern auch auf der sozialen und politischen Ebene liegt, also dem Zugewinn von Hoffnung auf Veränderung in aussichtslosen Situationen.⁵⁷ Fraglich wird es, wenn dies das einzige Erklärungsmuster für den Zusammenbruch überkommener Ordnungen bleibt und eine illusionäre Erwartung auf Wunder fördert im Verzicht auf sozialpolitische Analysen und Aktionen.⁵⁸

⁵⁴ Ausnahmen sind Juan Sepúlveda/Amos Yong/Manuel J. Gaxiola: Latin American Pentecostalism: A Mosaic within a Mosaic, in: *Pneuma* 13/2, 1991, S. 107-130; vgl. Dempster: *The Globalization of Pentecostalism*, 1999, S. 132.

⁵⁵ Das Grosse Dankgebet in: *A Worship Book*, Risk 11/2-3, 1975, S. 73-77.

⁵⁶ Marthinus L. Daneel: *African Earthkeepers: Wholistic Interfaith Mission*, Orbis 2001, S. 164-165, 231- 231-236.

⁵⁷ Kalu: *Power, Poverty and Prayer*, 2000, S. 103-110, 193.

⁵⁸ Siehe die Theologie Mensah Otabil, Pastor der International Central Gospel Church (versus die Theologie von Nicholas Duncan Williams, Pastor der: Christian Action Faith Ministries, Accra; vgl. Gifford: *African Christianity*, 1998, S. 78-88). Die Autorin besuchte beide Kirchen und war beeindruckt von Otabil's Betonung der Entwicklung menschlichen individuellen und gemeinschaftlichen Potentials.

3. Als Direktive und Korrektiv dient die *Bibel* als das wesentliche Fundament des pfingstlichen Glaubens: ein narratives theologisches Model jenseits der sakralen Sphäre, eingebettet in die Volksfrömmigkeit und – so wie Kunst und Poesie – symbolträchtig zur Erhellung des täglichen Lebens. Zu oft abstrahiert in der westlichen Hermeneutik, wird hier das biblische Wort durchlässig, passt sich der Sprache der Menschen an, bietet (anders als politischer Jargon) Erklärungsmuster, verströmt Energie und manifestiert sich in verbalen und nicht-verbalen Äußerungen. Verbale Ausdrucksformen finden sich in der (oft dramatisierten) Predigt, den Zeugnissen der Gläubigen, den immer neu entstehenden Kompositionen von Liedern und Chorusen, dem persönlichen Gebet wie dem *congregational prayer* und der Glossolie, wobei letztere die Begrenzung der rationalen Sprache überwindet. Wichtig sind diese nicht-verbalen Schwingungen, weil sie, wie in der Azusa Street-Erweckung, die Kommunikation zwischen Menschen ganz verschiedener kultureller, sozialer und sprachlicher Herkunft und Ausdrucksfähigkeit ermöglichen. Historisch betrachtet ist in dieser Entwicklung der wichtigste Faktor die Übersetzung der Bibel in die Muttersprachen vom 19. Jahrhundert an, was die biblischen Schriften in die Hände des Volkes legte und so zu ihrer kontextualen Aneignung führte. Gegenwärtig kommen dazu die technologischen Übertragungsmöglichkeiten mit neuen Ausdrucksformen, Lebensstilen und interkontinentaler Kommunikation.

Gegenüber einem unkritischen Fundamentalismus ist zu betonen, dass dieser zunächst dem nicht reflektierten Zugang zur Bibel als Quelle des neuen Glaubens entsprang, aber als rationales Erbe wesentlich dem Import westlicher Missionare zugeordnet werden muss, d.h. keine Erfindung pentekostaler/charismatischer Frömmigkeit darstellt.⁵⁹ Fast alle mir bekannten Kirchen und Pastoren sind auf der überaus aktiven Suche nach biblischer Schulung und einer tieferen kritischen Reflektion des Zusammenhangs zwischen Heiliger Schrift, Gemeindeleben und heutigen Glaubensaussagen.⁶⁰ Viele beginnen, der heiligen Schrift den aktuellen Kontext und die Situation, in der Verkündigung geschieht, zur Seite zu stellen.⁶¹

4. Von daher sind *Gottesdienst, Gebet, Musik, Rhythmen und ekstatische Erfahrungen* keine Beigaben zu Glauben und Gemeinde, sondern bilden das Zentrum der Bewegung: Instrumente und Gefäße unmittelbarer Gotteserfahrung

⁵⁹ Walter J. Hollenweger: *The Significance of the New Churches for the Future of Mission, Theology, Ecumenism and the Renewal of Christianity* in: Gerloff (ed.): *Mission is Crossing Frontiers*, 2003, S. 332.

⁶⁰ Siehe das Centre for Black and White Christian Partnership, Birmingham (Anm. 34); die Kurse des African Theological Training in Germany an der Missionsakademie Hamburg; das Ausbildungsprogramm der Vereinten Evangelischen Mission in Wuppertal; das Umlazi Project on Non-formal Theological Education des Centre for Constructive Theology, University of Durban-Westville, Südafrika; das letztere ausführlich beschrieben in: Gerloff (ed.): *Mission is Crossing Frontiers*, 2003, S.113-116 (Thulani Ndlazi), S. 248-279 (Bongani A. Mazibuko/Jack Johnson-Hill), S. 382-413 (Lydia Johnson).

⁶¹ Nico Botha: *Metaphors and Portrayals of Jesus in the New South Africa and their Implications for the Creation of Missiological Knowledge*, in: Gerloff (ed.) *Mission is Crossing Frontiers*, 2003, S. 81; Bongani A. Mazibuko: *Mission in Context*, in: Gerloff (ed.): *Mission is Crossing Frontiers*, 2003, S. 208-210.

und personaler Ermächtigung. Ohne ein Lied, sagt James Cone für afroamerikanische Gemeinden, kann der Heilige Geist nicht herabsteigen.⁶² Das Gebet stellt – ohne Vermittlung – die direkte dynamische Beziehung zu Gott her. Der Gottesdienst ist nach Martin Simmonds, karibischer Bischof in England, "der Prozess, durch den die Betenden aus sich heraustreten, auf eine andere Ebene der Existenz gestellt werden und so der herabsteigenden göttlichen Gnade begegnen"⁶³. Genau wie an Pfingsten enthebt Gottes immer neuer Segen die gottesdienstliche Gemeinde ihrer alltäglichen Nöte, befreit sie zum ungehinderten Lobpreis über Gottes große Taten und damit zur Feier des Lebens mitten in Elend oder Ausweglosigkeit.

Die Zungenrede – als Lebensrealität – wird zur befreienden Erfahrung, die vorher scheue oder blockierte Leute zu mutigen Verkündern des Evangeliums und Vorstreitern für Gerechtigkeit und Frieden machen kann.⁶⁴ Insofern nimmt sie in der pfingstlichen Glaubenswelt eine Vorrangstellung ein, wird aber in den Gemeinden der Zweidrittelwelt nach Paulus als *eine* der Charismen und nicht, wie im amerikanischen klassischen Pfingstlertum, als die *initial evidence* (grundlegender Beweis) der Geisttaufe verstanden. Mit William J. Seymour in *Apostolic Faith*:

"Tongues are one of the signs that go with a baptised person, but it is not the real evidence of the baptism in everyday life. If you get angry, or speak evil, or back-bite, I care not how many tongues you may have, [...] you have lost your salvation. The secret is: one accord, one place, one heart, one soul, one mind, one prayer."⁶⁵

Oder Monroe Saunders, afroamerikanischer Bischof der *Bethel United Church*:

"Die Kirche sollte natürlich eine gottesdienstliche und heilende Gemeinschaft sein, ein Zentrum der Zurüstung und eine Agentur der Mobilmachung. Es gibt da eine Grenze, an der jeder von uns lebt. Diese Grenze ist der Ort, wo die Nöte sind. Und das genau ist der Ort, an dem Gott mit uns zu wirken beginnt, so dass wir ihm dienen können mit neuer Sensibilität, neuer Offenheit, neuer Gnade und neuer Kraft. So allein werden wir das Evangelium *sein*, das wir gerufen sind zu verkündigen. Wo der Geist Gottes in voller Macht durch unseren

⁶² James H. Cone: Sanctification and Liberation in the Black Religious Tradition with special reference to Black Worship, unpublished paper presented to the 6th Oxford Institute of Methodist Theological Studies, 1977.

⁶³ Martin H. Simmonds: Is Worship Cultural?, in: Christian Action Journal, autumn 1982, S. 28.

⁶⁴ Ein frühes Forschungsergebnis der Autorin war das Interview in Oxford 17.7.74 mit dem verstorbenen David Douglas in Birmingham, dem späteren Erzbischof des International Ministerial Council of Great Britain, London, über die Zungenrede. Obwohl er nach seinem Bericht nur einmal in seinem Leben in Zungen sprach, verwandelte ihn diese Jugenderfahrung in Jamaika aus einem scheuen jungen Menschen in einen Prediger des Evangeliums und Vorstreiter für soziale Gerechtigkeit. Nach der Ermordung Martin Luther Kings 1968 gründete er die Watford Race Representative Organisation, die sich allen ethnischen und religiösen Minderheiten zuwandte.

⁶⁵ William J. Seymour, zitiert in: Douglas J. Nelson: For Such a Time as This: The Story of Bishop W. J. Seymour and the Azusa Street Revival, PhD thesis, University of Birmingham, 1981, S. 205.

menschlichen Geist wirken darf, durch wiederhergestellte Gefäße, die nicht leer sondern voll seines Geistes sind, da wird die Kirche in jeder Generation wachsen und fähig sein, der Einsamkeit einer gespaltenen Welt zu begegnen und sie zu heilen."⁶⁶

5. *Deliverance* als Befreiung von der Unterwerfung unter böse Mächte, schon angelegt in den Spirituals und in Azusa im Sehnen nach Erlösung, wird in Lehre und Praxis der charismatischen Kirchen seit 1970 zum zentralen Anliegen, z.B. in Westafrika, und zwar nicht nur in den selbständigen Gemeinden, sondern auch innerhalb der früheren Missionskirchen wie Prebyterianern, Methodisten und Katholiken.⁶⁷ In theologischer Reflektion und ritueller Praxis bildet es ein Kernstück der Heilungstheologie,⁶⁸ bieten *Interdenominational Teams* Befreiungsgottesdienste an und rufen Jung und Alt zum Altar, um sie von bösen Erinnerungen, Alpträumen, Gelüsten, Familienstreit, Unfruchtbarkeit, Krankheiten, Umweltkonflikten, Depressionen oder Lähmungserscheinungen loszusprechen. Eine ähnliche Funktion haben die großen *Healing camps*.⁶⁹

6. Damit ist im weitesten Sinne *Heilung* Sinn und Ziel der pfingstlich/charismatischen Glaubenswelt. Schon in Azusa Street waren die beiden wichtigsten Erfahrungen göttliche Heilung durch Gebet (*divine healing through prayer*), im individuellen sowie gemeinschaftlichen Sinn, und 'Zungen' (*tongues*) zur Überwindung von Sprachlosigkeit und Segregation. Der pentekostale Heilungsdienst (*healing ministry*) basiert somit auf dem grundsätzlichen Verständnis einer Ganzheit des Lebens und darum eines Leib-Seele-Geist-Zusammenhangs, der durch den Heiligen Geist Einheit schafft und körperliche Heilung, Freiheit von quälenden Erinnerungen und Versöhnung verletzter Gemeinschaft ermöglicht. Freude am Leben, Lieder und Rhythmen, Träume und Visionen und personale Intuition sind begleitende Manifestationen. In dieser Hilfe bei der Lösung von Lebensproblemen liegt die weitgehende Attraktion und therapeutische Funktion der Gemeinde. Allerdings sind auch hier sowohl die biblische Reflektion als auch der Dialog mit der Medizin nötig, um nicht einem unkritischen Wunderglauben zu verfallen.

7. Ähnlich verhält es sich mit der *Prosperity Religion*, einer ebenfalls erst in den letzten Jahrzehnten ausformulierten Lehre, die beeinflusst durch amerikanische Evangelisten⁷⁰, den Benachteiligten der Erde gnädige Erhaltung und Erfolg verspricht. Ihren Ursprung hat sie im biblischen Glauben an die

⁶⁶ Monroe R. Saunders, übersetzt und zitiert in: Roswith Gerloff: Die Erfahrung schwarzer Christen – eine befreiende Kraft für weiße Christen, in: Gestärkt durch den gemeinsamen Glauben, 169. Jahresfest der Basler Mission 1984, Basel, 1984, S. 10 -11.

⁶⁷ Vgl. Anm. 35.

⁶⁸ Siehe die bevorstehende Publikation des Materials der vom Oekumenischen Rat der Kirchen veranstalteten Internationalen Konsultation: Faith, Health, Healing and Mission, Achimota, Ghana, 4.-8.12.2002. Die theologische Fakultät der University of Ghana, Legon, bietet Vorlesungen über Heilung, Deliverance und Prosperity in den biblischen und systematischen Fächern an.

⁶⁹ Besuche in den Healing Camps während der Konsultation waren bewegende Erfahrungen im Sinne der Ermutigung und Heilung von Frauen, Kindern, Kranken und Ausgegrenzten.

⁷⁰ Gifford: African Christianity, 1998, S. 78 f., 335-339.

Segnungen Gottes im hier und jetzt, unerlässlich fürs Überleben und die Entwicklung menschlichen Potentials. Fast überall entstanden zu Beginn pfingstliche Gruppen unter den Entrechteten und Armen der Erde. Doch wurden im Gefolge viele durch gegenseitige Hilfestellung, Disziplin, bessere und aktiv geförderte Bildung, Selbstbestimmung und Liebe zum Leben zu einem *social upward movement*. Die verbesserte gesellschaftliche Stellung wurde in einigen Fällen zum elitären Dilemma und führte zur Entfremdung von den Massen. Darüber hinaus fördert sie unkritischen Glauben an 'Zeichen und Wunder', nach dem Glaube automatisch Wohlstand, Erfolg, Gesundheit und Reichtum bringt. Nach dem sogenannten *Faith Gospel*⁷¹ hat Christus alle Sünde, Elend, Krankheit und Armut überwunden, so dass die Gläubigen ein *Recht* auf Leben in Fülle durch das Gebet besitzen. Paul Gifford zitiert einen ghanaischen charismatischen Führer:

"The traditional and orthodox churches we grew up in held many views which were diametrically opposed to God's word [...] They preach a doctrine which says in essence – poverty promotes humility [...] The missionaries erred tragically by not teaching the Africans God's Word and laws regarding sowing and reaping."⁷²

Ein solches Diktum ist verständlich. Es grenzt sich von der jenseitigen Interpretation des Evangeliums durch westliche Missionare ab und folgt der afrikanischen Weltansicht, die materielle Realitäten ernstnimmt. Während die AICs vor allem Gesundheit und Heilung betonten, sucht die junge Generation nach Lösungen in einer instabilen Gesellschaft, Arbeitslosigkeit, Ausgrenzung, Geldmangel, mangelnder Unterkunft, Aids, Gewalt und Kriegen.⁷³ Auch haben meine Recherchen in Ghana, Südafrika und Argentinien ergeben, dass trotz illusionärer Erwartungen, genährt durch evangelistische Massenveranstaltungen, keine wirkliche Gefahr des 'Reichwerdens' besteht: Afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Pfingstler verstehen *Heil* als ganzheitlich, adressieren den *ganzen* Menschen in der Gemeinschaft und empfangen göttliche Segnungen als Mittel zum schieren Überleben. Ogbu Kalu in *Power, Poverty and Prayer* besteht darauf, dass das charismatische Konzept von *prosperity* (Wohlstand), recht verstanden, zur *Ethik der Macht* gehört.⁷⁴ In der Ausbeutung der Machtlosen durch die Mächtigen ist Armut in der gegenwärtigen ökonomischen Ordnung systemimmanent. *Prosperity religion*, schreibt er, ist deshalb eine theologische Herausforderung an den Westen, weil das traditionelle Christentum keine Lösungen für die Misere und den Machtmissbrauch anbieten kann. Das rapide Anwachsen der neo-charismatischen Bewegung in Afrika nach 1970 mag letztlich zu einer politischen Theologie und Praxis führen, in denen Glauben sich mit sozialer Analyse und Aktion verbündet und Armut und Machtmissbrauch an der

⁷¹ Ebenda.

⁷² Duncan Williams: Christian Action Faith Ministries, in Gifford: African Christianity, 1998, S. 79.

⁷³ Ebenda, S. 336.

⁷⁴ Kalu: Power, Poverty and Prayer, 2000, S. 103.

Wurzel angeht.⁷⁵ Anzeichen dafür sind bei der *UCKG* in Brasilien⁷⁶ und in der Theologie eines Mensah Otabil, Leiter der *International Central Gospel Church* in Ghana⁷⁷, zu finden. Letzterer vertritt ein aktives Verständnis von Heil und Wohlstand, der im Teilen der Ressourcen zur Entwicklung von Mensch und Gesellschaft beiträgt.

8. Einer kritischen Diskussion, und zwar von beiden Seiten, muss auch die charismatische *Dämonologie*⁷⁸ mit ihren durchaus dualistischen Gefahren unterzogen werden. Sie sieht das Wesen menschlichen Elends nicht im rationalen Versagen, sondern in der ungebrochenen Gewalt böser Geister, die wie im Neuen Testament benannt und in der Vollmacht Christi ausgetrieben werden können. Bezugspunkt ist dabei Jesu intensive Beziehung zu den Dämonen, die anders als in der westlichen Exegese nicht entmythologisiert, sondern in ihrer die menschliche Existenz bedrohenden Macht realisiert werden. Obwohl der Glaube an böse Geister in traditionellen Religionen variiert, ist er immer präsent, sei es in Asien, Afrika oder Lateinamerika. In ihm vollzieht sich der entscheidende Kampf zwischen Gut und Böse und damit die radikale Transformation des Kosmos. Religiöse Vorstellungen, sei es im Hinduismus, im afrikanischen und karibischen Geisterglauben oder in der indianischen Volksfrömmigkeit, korrespondieren mit denen der Bibel, nur hat sich das Bezugssystem radikal verändert und wird dem Sieg Christ über die 'Mächte und Gewalten' das letzte Wort zugesprochen (1. Kor. 15, 26-28).

9. So stellt sich die Frage nach einem theologisch verantwortbaren *Synkretismus*, der Ähnlichkeiten zwischen chinesischer, indischer, koreanischer, indianischer oder afrikanischer Weltansicht bejaht, aber unterscheidet zwischen dem Bezugssystem und seiner radikalen Transformation durch das Evangelium. Kingsley Larbi⁷⁹ betont für das Pfingstertum in Ghana, dass einerseits die Suche nach erfülltem Leben eine Kontinuität mit der religiösen Sensibilität in der *Akan*-Religion darstellt, in der die Suche nach Heil, Vitalität und Equilibrium innerhalb des Kosmos dominiert; dass andererseits eine radikale Diskontinuität besteht in der Abwehr aller Formen übernatürlichen Beistandes. Die pfingstliche Hoffnung wurzelt im Glauben, dass es der *Gott allen Heils* ist, der menschliche

⁷⁵ Ebenda, S. 110-111, 116: "Prosperity and Deliverance are signs of the presence of the Holy Spirit in one's life as well as equipping for service."

⁷⁶ Siehe Anm. 5.

⁷⁷ Interview mit Dr. M. Otabil in Dansoman, Accra, 25.4.2001; vgl. Gifford: *African Christianity*, 1998, S. 79-84.

⁷⁸ Amos Yong: *The Demonic in Pentecostal/Charismatic Christianity and in the Religious Consciousness of Asia*, in: Anderson/Tang (eds.): *Asian and Pentecostal*, S. 68-95, wo er eintritt für einen "exegetical and ethical approach to a cross-cultural and interreligious theology of the demonic" (S. 90). Vgl. Jean Jacques Suurmond: *Word and Spirit at Play: Towards a Charismatic Theology* (John Bowden reprint) Grand Rapids 1994, S. 201: "The outpouring of the Spirit is precisely what enabled humans to encounter and engage others, including religious others, in deep and authentic ways."

⁷⁹ Larbi: *Pentecostalism*, 2001, S. 438; vgl. auch Larbi: *African Pentecostalism in the Context of Global Pentecostal Ecumenical Fraternity*, paper presented to the 31st Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies, Lakeland, Florida, 16.3.2002.

Unternehmungen und kosmische Ereignisse leitet und darum die einzige Hilfe im Chaos von Gesellschaft und Umwelt darstellt: "They have thus appropriated the biblical message of salvation to suit their contemporary socio-economic and religious experience."

Hilfreich erscheint mir hier die Unterscheidung von Kultur und Religion. Pentekostale/charismatische Christen und Christinnen übernehmen das kulturelle Weltbild, aber nicht dessen religiöse Implikationen und Rituale, was Jerisdan Jehu-Appiah für westafrikanische Theologien nachgewiesen hat.⁸⁰ Die Fusion zwischen christlichen und traditionellen Elementen z.B. im karibischen *Revivalism*⁸¹, indischem Heilungsglauben⁸², shamanistischer Formen koreanischer pfingstlicher Frömmigkeit⁸³ basieren auf jener *Ganzheitserfahrung* von Leben und Natur, von der wir sprachen. Sie wird zum wirksamen Instrument für die Inanspruchnahme einer lebenserhaltenden Macht gegenüber den Kräften der Zerstörung. Evangelikale Pfingstler verneinen zwar in Abgrenzung von der religiösen Vergangenheit solche traditionellen Elemente, aber auch sie setzen den Geistern, ohne sie zu verneinen, die Kraft des Heiligen Geistes entgegen. Sie vollziehen also eher eine Adaption als den von früheren westlichen Missionen geforderten völligen Bruch mit dem 'Heidentum'. Das Zentrum christlicher Spiritualität bleibt in den so unterschiedlichen religiösen, kulturellen und sozioökonomischen Kontexten erhalten. Doch unverzichtbar wird die Gabe der *Unterscheidung der Geister*, die Abirrungen demaskiert.

10. Amos Yong⁸⁴ entwickelt von daher eine *Theologie der Religionen*, die auf der geistlichen Einbildungskraft oder *pneumatological imagination* beruht, der Geisterfahrung in Christus, die den Zugang zu anderen Religionen ermöglicht. Hollenweger⁸⁵ macht darauf aufmerksam, dass speziell asiatische Pfingstler ganz spezifische Kenntnis nicht-christlicher Religionen besitzen und unsere Lehrmeister werden können. Asiatische Pfingstler⁸⁶ sind dabei, eine asiatische pentekostale Theologie zu entwickeln, die evangelisch ist und gleichzeitig anwendbar auf nicht-westliche Kontexte, christozentrisch ohne Vernachlässigung des Geistes, dem Evangelium verpflichtet und trotzdem in der Lage, sich mit der *spirit world* auseinander zu setzen. Ähnliche Entwicklungen gibt es unter jungen Forschern in Afrika, Lateinamerika, Europa und bei den *Afro-Pentecostals*

⁸⁰ Jerisdan Jehu-Appiah: *The African Indigenous Churches: An Investigation into their Theology (Ghana and Britain)*, PhD thesis, University of Birmingham, 2001.

⁸¹ George Eaton Simpson: *Black Religions in the New World*, New York 1978, S. 111-??.

⁸² Interview mit Chris Gnanakan, 15.2.03.

⁸³ Siehe Anm. 28. Cox geht so weit, von einer Situation zu sprechen, in der schamanistische Elemente, christlicher Glaube und Unternehmergeist in urbanen Regionen zusammentreffen: Harvey Cox: *Pentecostalism and Global Market Culture: A Response to Issues Facing Pentecostalism in a Postmodern World* in: Dempster: *The Globalization of Pentecostalism*, 1999, S. 386-395.

⁸⁴ Yong: *Discerning the Spirit(s)*, 2000.

⁸⁵ Hollenweger: *The Contribution of Asian Pentecostalism*, in: Anderson/Tang (eds.): *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, 2003, S. 13 f.

⁸⁶ Anderson: *Epilogue*, in: Anderson/Tang (eds.): *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, 2003, S. 453-456.

Nordamerikas. Allerdings grenzen sich die meisten pentekostalen/charismatischen Basisgemeinden scharf von anderen Religionsgemeinschaften ab, vor allem dem Islam, oder bleiben bestenfalls unberührt von deren Präsenz, ohne bisher ihr geistgeleitetes Potential zum interreligiösen Dialog in einer polarisierten Menschheitsfamilie zu erkennen und nutzbar zu machen.

11. Tragfähige Basis für all das ist eine andere, aber überaus biblische, Interpretation *eschatologischen Heils* als die der enggeführten Deutung durch manche europäische protestantische und katholische Theologien – das radikale und kritische Umdenken nicht aus der Perspektive des Katheders oder Schreibtischs, sondern der Perspektive der Ärmsten der Armen in ihrem Kampf ums Überleben! Solches konfrontiert uns mit einer wichtigen Zäsur in der menschlichen Erfahrung der Postmoderne, einer Art von geistlichem und sozialen Aufstand der Zweidrittelwelt gegenüber überkommenen individualistischen und rationalen Denkformen. Mit Ogbu Kalu:

"Es ist der Anspruch pfingstlichen Glaubens und die Vollmacht pfingstlicher Verkündigung, darauf zu bestehen, dass die Bibel uns mit den Materialien versieht, mit denen eine alternativ konstruierte Welt schöpferisch erdacht werden kann [...] Indem sie eine soziale Ordnung schaffen, in der Menschen ein heilsames Leben mit geregelter diszipliniertem Verhalten führen, mobilisieren sie eine Vielfalt von Identitäten. Indem sie eine transnationale Identität erfinden und neu definieren, bringen sie die große Welt ins Dorf. Verwurzelt in der primären Weltsicht 'verdörflichen' sie den urbanen Kontext [...] (Denn) Wissen besteht nicht in entschiedenen Sicherheiten sondern in der aktuellen Arbeit der Imagination."⁸⁷

Roswith Gerloff, Aufsatz in *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen*, Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hg.), *Missionsgeschichtliches Archiv Band 10* (Franz Steiner Verlag 2005), S. 525-545

⁸⁷ Kalu: *Power, Poverty and Prayer*, 2000, S. 108, 132, übersetzt von R. Gerloff.