

„Denn unser Wissen ist Stückwerk...“

Pfingstkirchenforschung als Erkundungswissenschaft der transnationalen Interaktionsgeschichte der Pfingstbewegung

Moritz Fischer

„Denn unser Wissen ist Stückwerk...“ schreibt Paulus an die Korinther (1Kor 13, 9). Er bezieht sich hier auf bestimmte Gemeindeglieder in Korinth, die für sich beanspruchen, als Gnostiker Zugang zu „der“ Erkenntnis Gottes im umfassenden Sinne zu besitzen. Auch unser – im Falle der Pfingstbewegung als theologisches und historisches „Wissen“ zu bestimmendes Erkennen – bleibt fragmentarisch, kann nur „Stückwerk“ sein. Diese von einer gewissen Bescheidenheit bestimmte Erkenntnis möchte ich aber ins Positive wenden und betone: Jede Erkenntnis setzt sich letztlich aus vielen Facetten zusammen, ohne dass – gerade im Fall der in sich wenig homogenen, sondern sehr pluralen Pfingstbewegung – „Einheitlichkeit“ dogmatisch oder erkenntnistheoretisch festzuschreiben wäre. Das hat nicht nur damit zu tun, dass jede wissenschaftliche „Erkenntnis“ immer relativ bleiben muss, sondern ist m. E. auch dem Gegenstand, um den es uns hier geht, geschuldet: der pfingstlich-charismatischen Bewegung. Die einzelnen empirischen Daten, die sich erheben lassen, lassen sich nur verstehen, sofern wir sie in den größeren Zusammenhang der geschichtlichen Erforschung des Christentums stellen: Das ist nötig, denn das Christentum insgesamt erfährt weltweit seit Jahrzehnten einen kontinuierlichen Zuwachs seiner Mitglieder und eine fortlaufende Ausdehnung seiner Einflussphäre. Für diese Entwicklung ist maßgeblich die internationale pfingstlich-charismatische Bewegung mit ihren vielen „Stücken“, d. h. ekklesialen Segmenten mit verantwortlich. Blickt man auf ihre qualitativen Identitätsmerkmale, fällt die hochgradige Fähigkeit der Pfingstcharismatiker zur Netzwerkbildung auf. Sie verstehen es ferner, effizient mit anderen Kirchen, Gemeinden, christlichen Organisationen und missionarischen Initiativen zu kooperieren. Die meisten Pfingstkirchen sind dabei überregional verflochten und transnational organisiert. Letzteres trifft besonders auf die zu, die sich ihrer eigenen Identität als Einwanderer- oder „Migrationskirche“ verstehen. Ihre internen Diskurse handeln maßgeblich von transnationalen Interaktionen. Zu meinen Erkenntnissen in Sachen „Pfingstkirchenforschung“ kam ich im Zusammenhang einer „Einzelfallstudie“. Dabei erkundete ich solch eine weltweit verflochtene Kirche mit ihren diskursiven Selbstbeschreibungen, zeichnete diese auf und wertete sie aus, um diese Kirche so selbst, wenigstens stückwerkartig, „zu Wort kommen zu lassen“.¹

¹ *Moritz Fischer: Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche Nzambe-Malamu mit ihren transnationalen Verflechtungen, KKR 57, Göttingen 2011.*

1. Pfingstkirchenforschung als Aufgabe

1.1 Womit sich Pfingstkirchenforschung beschäftigt

Es kann in den folgenden Ausführungen nicht um *die* Geschichte der Pfingstkirchenforschung gehen. Vielmehr beschäftigt uns die Frage, *was* bei der Erforschung von Pfingstkirchen im Einzelnen zu bedenken ist. Ich möchte zur Beantwortung von Fragen beitragen wie: Was unterscheidet die Erforschung von Pfingstkirchen von der Untersuchung anderer Kirchen, Konfessionen oder Religionen? Was ist in der Pfingstkirchenforschung vergleichbar mit der Erforschung anderer Konfessionen? Welches historische, welches sozialwissenschaftliche, welches kulturwissenschaftliche Handwerkszeug sollte die Werkstatt der Pfingstkirchenforscher vorhalten? In diesem Zusammenhang wird es sich auf jeden Fall lohnen, die eine oder andere informative Überblicksstudie zu „der Pfingstbewegung“ zur Hand zu nehmen: An Walter J. Hollenwegers „Christlich-charismatisches Christentum“ kommt auch 25 Jahre nach ihrem Erscheinen niemand vorbei, der nach „Herkunft, Situation und Ökumenischen Chancen“ fragt, die die Pfingstbewegung ausmachen. Wer sich profund über die komplexe Geschichte der „Freikirchlichen Pfingstbewegung in Deutschland“ zwischen 1945 und 1985 informieren will, kann das u. a. bei Ludwig David Eisenlöffel tun. Hier fließen auch Erkenntnisse aus monographischen Spezialuntersuchungen ein, die sich einzelnen Kirchen oder dem Vorkommen der Pfingstkirchen in bestimmten außereuropäischen Regionen widmen – neuere Arbeiten gehen etwa über die Pfingstbewegung in Chile (Daniel Frei: „Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen“) oder über die in Äthiopien. Jörg Haustein bemüht sich hier in seiner Dissertation „Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism“ aber nicht nur der *Geschichte* der Pfingstbewegung in Äthiopien. Er zielt nicht zuletzt ab auf eine grundsätzlich brauchbare *Theorie* der Pfingstkirchen-Geschichtsschreibung. Schließlich gilt es auch Studien zu kennen, die sich anderen abgrenzbaren Fragestellungen widmen: Sie gehen etwa dem Verhältnis der „Igreja Universal do Reino de Deus“ in Brasilien zur dortigen „Kirche Lutherischen Bekenntnisses“ (Marceli Fritz-Winkel) oder der Missionstätigkeit von Migrationskirchen in Europa nach (Claudia Währisch-Oblau: „The Missionary Self-Perception of Pentecostal/ Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel“).

Als Pfingstkirchenforscher- und innen können wir aber auch – zusammen mit einer Kulturanthropologin – „auf die Reise gehen“ und die Bedeutung von privaten TV-Sendern in Kinshasa in der Demokratischen Republik Kongo verfolgen. Zur besten Sendezeit spielen da in Soap-Operas Pfingstpastoren mit, treiben böse Geister aus und werden coram publico mit den Konflikten des Alltags der Mittelklasse in einer afrikanischen Megacity konfrontiert (Katrien Pype, *The Making of the Pentecostal Melodrama: Religion, Media and Gender in Kinshasa*). Keinesfalls dürfen wir als an Konfessions-

kunde Interessierte den Forschungsstrang übergehen, der sich genuin theologischen Fragestellungen widmet. Auch hier gilt, dass den Veröffentlichungen der „Insider“, den pfingstlichen Theologen ein gewisser Vorrang zukommt. Ihnen gilt Respekt, sind sie doch in der Regel besser in den internen Fachdiskursen beheimatet und näher am Forschungsgegenstand und dem Material. Bei der Beurteilung ihrer Studien ist aber ein anderer Vorbehalt angebracht: Ihre Sichtweise kann – mehr als es wissenschaftlicher Neutralität zukommt – subjektiv ausfallen. Was der weiße Südafrikaner David J. du Plessis (1905–1987), Pastor der „Apostolic Faith Mission of South Africa“, – in der Ökumenebewegung der Mitte des 20. Jahrhunderts bekannt geworden als „Mr. Pentecost“ – über Themen wie die „Taufe im Heiligen Geist“ schreibt, ist nicht nur ein Selbstzeugnis im ökumenischen Gespräch der 1960er Jahre, sondern eine theologiegeschichtliche Quelle. Deren Titel lautet: „The Spirit Bade Me Go. The Astounding Move of God in the Denominational Churches.“

Damit komme ich zu einer weiteren Sorte von Studien, bei denen sich die eine oder die andere „Seite“, Pfingstler oder Nichtpfingstler, um die Wahrnehmung des anderen und eine dialogische Auseinandersetzung miteinander bemüht. Ich nenne – wieder nur kursorisch – Reinhard Hempelmanns „Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit“ – seit Jahren vergriffen und m. E. dringend einer überarbeiteten Neuauflage harrend. Oder: William W. und Robert P. Menzies, – Vater und Sohn, Theologen der nordamerikanischen „Assemblies of God“, der weltweit größten Pfingstkirche, – suchen einen „theologischen Brückenschlag zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalen“ mit dem Titel: „Pfingsten und die Geistesgaben“. Besonders spannend ist Pfingstkirchenforschung immer dann, wenn sie dazu beitragen kann, alte Klischees gegen den Strich zu bürsten wie: „Pfingstkirchen stehen im Dienst der politisch-hegemonialen Bestrebungen Nordamerikas.“ So gibt es beispielsweise eine breite Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie, etwa bei Juan Sepúlveda oder bei Cheryl Bridges Johns. Pfingstkirchenforscher stoßen immer wieder auch auf Überlappungen zwischen theologischen Traditionen, Kulturen und sozialen Schichten. Darin spiegelt sich die Fluidität der Pfingstbewegung wieder. Diese kommt auch in den Interferenzen zwischen historischen und Pfingstkirchen zum Ausdruck, von denen die „charismatische Bewegung“ zeugt. Peter Zimmerling (2002) beispielsweise untersuchte die ambivalente Theologie und Spiritualität der „charismatische Bewegung“ und arbeitet „Anstöße zum Gespräch“ heraus.

1.2 Pfingstkirchenforschung ist per se Erkundung der *weltweiten* Pfingstbewegung

Damit leite ich über zu einer zweiten Präzision: Pfingstkirchenforschung ist, konfessionskundlich gesehen, immer auch die (ausschnittweise) Erforschung der *weltweiten* Pfingstbewegung und insofern Ökumenewissenschaft. Keine

andere Konfession hat eine so ausgeprägte genuin ökumenische Identität wie die Pfingstler in ihrer Internationalität bzw. Globalität. Bei näherem Hinsehen ist diese „interne Ökumenizität der Pfingstbewegung“, die ich statuiere, ohne den Begriff der „Ökumene“ überstrapazieren zu wollen, aber ebenso wenig homogen, wie das, was wir sonst unter „externer Ökumene“ verstehen. Viele Pfingstkirchen sind permanenten Zerreißproben ausgesetzt, Spaltungen, Neugründungen und Fusionen sind an der Tagesordnung. Das spiegelt sich in der Realität der „Migrationskirchen“ wieder, die sich seit den frühen 1990er Jahren in Europa entwickeln. Zu zwei Dritteln weisen sie eine pfingstcharismatische Identität auf. Der spirituelle Erfahrungsbezug, den viele ihrer Gläubigen hier in Migrationsgemeinden suchen, konkretisiert sich in ihrem Glauben als Pfingstler. Sie bringen den Hunger nach Erfahrungen, der den Glauben für sie plausibel macht, aus ihren traditionellen Herkunftskulturen Asiens, Lateinamerikas und Afrikas und den dortigen Religionen mit. Insofern ist Pfingstkirchenforschung auch den Fragestellungen der Interkulturellen Theologie, sprich den Missionswissenschaften, verpflichtet, wenn es um die Wechselwirkungen zwischen religiösen Traditionen geht. Um dies nur an einem Beispiel konkret zu machen: In der Bedeutung, die weite Teile der Pfingstbewegung Dämonen und Geistern zumessen, spiegeln sich Erfahrungen wieder, die andere Religionen, nicht nur die traditionellen, auf vergleichbarer – oder auf ganz andere Weise deuten.

2. Plädoyer für einen mehrperspektivischen Ansatz zur Erforschung von Pfingstkirchen

2.1 Das Tableau möglicher Fragestellungen

- Historisch ausgerichtete Fragestellungen:
Welche Bedeutung haben Narrative, die über „oral traditions“ Wissen weitergeben? Welche Konflikte gab es während der Kolonialzeit und danach in Zaire mit Missionaren aus dem Westen? Inwieweit wurde Nzambe-Malamu durch den Einsatz von Finanzen, von qualifiziertem Personal, von Material, von Technik und von Logistik fremdbestimmt? Wie begann, wie endete die jeweilige Ära der Protagonisten einer Kirche, wer folgt wem warum nach? Wer sind die anscheinend einflussreichen Akteure, die von außen her wirken? Wie stehen Konkurrenten zueinander, zwischen denen es möglicherweise innerkirchliche Diadochenkämpfe gibt? Welche Bedeutung kommt den unterschiedlichen Gründergestalten von Einzelgemeinden zu, die aus den USA, Afrika und Europa in Beziehung zu Nzambe-Malamu zu stehen scheinen? Welche diachronen sowie synchronen Prozesse lassen sich eruieren?
- Soziologisch und ekklesiologisch ausgerichtete Fragestellungen:
Wie ist eine konkrete, womöglich relativ kleine Kirche in die kirchliche Landschaft der Region, in der sie hauptsächlich beheimatet ist, einzuord-

nen? Wie ist es um die „Leistungsfähigkeit“ der Kirche als „Diasporakirche“ innerhalb einer Region bestellt? Worin besteht ihr Engagement, das sie etwa als „Migrationskirche“ im transkontinentalen Austausch eingeht? Wie unterscheiden sich im Diskurs die Gründungs- bzw. Mutterkirche und etwaige Tochterkirchen voneinander, wie hängen sie organisatorisch, personell und strukturell zusammen? Inwieweit lässt sich der Begriff „ekklesiogenes Netzwerk“ aus Selbstbeschreibungen der Kirche ableiten, um ihre Identität zu skizzieren? Passt die kirchensoziologische Kategorie „religiöse Bewegung“ auf die jeweilige Kirche? Ist die Selbstverbreitung der Kirche eines ihrer Identitätsmerkmale? Wie verhalten sich kirchliche Zentralen zueinander, die etwa aus Kirchenspaltungen herrühren? In welchen Verhältnissen stehen vermeintliche kirchliche Peripherien und das Zentrum (Zentren) zueinander? Wie ist die multikulturelle Ausprägung der Mitglieder einer Gemeinde zu verstehen? Was hat es mit den unterschiedlichen Bezeichnungen, die eine Kirche hat oder ihr gegeben werden, auf sich? Was bedeuten die unterschiedlichen Benennungen der diversen Tochterkirchen? Welche theologiegeschichtlichen Spuren führen zu den Fragen, mit denen sich eine Kirche in ihrer Gründungsphase meist intensiv beschäftigt?

• Systematisch-theologisch ausgerichtete Fragestellungen:

Wie wird die für Pfingstkirchen so typische „Theologie des Heiligen Geistes“ formuliert? Inwieweit können wir aus der Beschäftigung mit Nzambe-Malamu etwas zu einer „interkulturellen, interkonfessionellen und transnationalen Theologie“ lernen? Welcher Zusammenhang besteht bei den Performanzen zu einer „Verkörperung des biblischen Wortes“, der kulturwissenschaftlich als „Embodiment“, theologisch als Inkarnation zu deuten ist?

• Kulturwissenschaftlich ausgerichtete Fragestellungen:

Welche rituellen Dynamiken und kulturellen Techniken / Faktoren führten dazu, dass diese Kirche entstand, wuchs und sich verbreitete? Welche Bedeutung haben Performanzen für die interne Selbstdarstellung einer Kirche sowie die externen Diskurse über sie? Gibt es eine ritualisierte Körpersprache, die in gottesdienstlichen Liturgien, beim Gebet, bei der Praxis von Heilungen und Exorzismen in vielen Pfingstkirchen elementar zu sein scheint? Wie werden Zusammenhänge zwischen Aussagen der Bibel und den Gottesdienstbesuchern bzw. Gemeindegliedern in Predigten und in der liturgischen Praxis hergestellt? Ist das für die Teilnehmenden auch plausibel, was da läuft? Inwieweit rekurriert die rituelle Praxis auf „Plausibilitätsstrukturen indigener (traditionaler) Kulturen“?

• Transdisziplinärer Forschungsansatz, Feldforschung und mediale Quellen:

Diese viererlei Arten von Fragestellungen, die sich recht und schlecht voneinander abgrenzen lassen, sind im Hinblick auf das Material zu verfolgen, das zur Verfügung steht. Dann lassen sich erst die erforderlichen

passenden Forschungsmethoden aus dem wissenschaftlichen Kanon der Forschungsmethodik auswählen. Dies geschieht mit Bezug auf die generelle wissenschaftliche Debatte zu internationalen Pfingstkirchen. Nun folgt die Begründung dafür, warum bestimmte Methoden bevorzugt werden. Ihre Plausibilität erhalten sie durch den Bezug, der zum konkreten Forschungsobjekt besteht. Zwischenergebnisse werden analysiert mit der Frage, was sie zur Fragestellung beitragen. Bestimmte Strukturen, die im Verlauf des Forschungsprozesses zutage treten, sind hinsichtlich ihres Aussagewertes zu prüfen, inwieweit sie Allgemeingültigkeit beanspruchen.

Damit gilt es, das Anfangsstadium, die Entwicklung und das gegenwärtige Wachstum bzw. Schrumpfen einer unabhängigen, zunächst nur auf einem Kontinent, etwa in Afrika heimischen, aber inzwischen weltweit verbreiteten Pfingstkirche zu analysieren. Die Hauptfrage ist, inwieweit sich die Verflechtungen einer Kirche in ihrer prozesshaften Dynamik von ihrer Umgebung so abheben, dass mit Fug und Recht von einer „Kirche“ gesprochen werden kann. Meines Erachtens kann bspw. die von mir erforschte Kirche namens „Nzambe-Malamu“ nur als Teilsegment der Pfingstbewegung, in die es hinein verflochten ist, näher bestimmt werden. Mit dieser Arbeit wird von mir ein qualitativer Forschungsansatz² verfolgt, bei dem ich mich auf verschiedenerlei Arten von Daten stütze. Die von mir sog. religiographische Feldforschung – in Abwandlung der so genannten „ethnographischen“ Methode – ist das methodische Kernstück des Verfahrens der Datenerhebung. Im Sinne einer impliziten, flexiblen und am Feld orientierten Methodentriangulation³ kommen unterschiedliche Erhebungsstrategien zum Einsatz. Es handelt sich neben der Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ um unterschiedliche Formen der Befragung und um die Analyse schriftlicher und filmischer Dokumente, die im Text teils dokumentiert werden. Damit vertrete ich notwendigerweise einen transdisziplinären Forschungsansatz. Dieser impliziert, dass wir einerseits mit einem „Weitwinkelobjektiv“ einen möglichst breiten Blickwinkel suchen, andererseits aber unsere Sicht immer wieder, bestimmte Ausschnitte gezielt wählend, auf die historische Tiefe hin zu fokussieren haben. Das analytische Instrumentarium bzw. die Untersuchungsmethoden, die ich einsetze, sind interdisziplinär: Theologie, Historiographie, Sozialanthropologie, Kulturwissenschaft, Soziologie, Ritualforschung, Migrationsforschung und Geographie seien benannt. Keinesfalls sollten wir hier hinter folgende Erkenntnis zurückfallen: Es gibt keine „reine“ Geschichtsschreibung, die nur den Blick auf „die Vergangenheit“ eröffnet. Angemessener sprechen wir von der historischen Disziplin als einer, die weiß, dass sie immer auch konstruiert und zeigt, dass sie in ihrer Wahr-

² Vgl. Uwe Flick u. a. (Hgg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek 2007.

³ Unter Methodentriangulation versteht man den bewussten Einsatz von unterschiedlichen Erhebungsverfahren im Rahmen eines Forschungsprojekts (im Englischen *mixed methods* genannt).

nehmung der „Vergangenheit“ untrennbar mit der jeweiligen „Gegenwart“ verwoben ist.⁴

Insgesamt bevorzuge ich für die Theologie einen qualitativen Forschungsansatz.⁵ Zu meinem Vorgehen gehören auch Daten, deren Herkunft sehr vielseitig sein kann: Sie entstammen der schriftlichen oder mündlichen Katechese (religiöse Unterweisung), der Erbauungsliteratur, der auf Bibellektüre und informelle oder seelsorgliche Gespräche zurückgehenden Tradierung. Aus den fünfziger Jahren stehen mir auf Tonband aufgezeichnete Predigten, Film- und seit den achtziger Jahren Videoaufnahmen von „Glaubenskonferenzen“ und Gottesdiensten zur Verfügung. Sie sind ein wichtiges Kommunikationsmedium, das immer mehr ersetzt wird durch DVD- oder MP3-Aufnahmen. Schriftliche Zeugnisse (Dokumente wie Selbstzeugnisse von Kirchen, Buchpublikationen und Kleinschriften, das Genre der Traktate und Aufrufe zu Veranstaltungen, Predigten) werden heute durch kirchliche Websites, Internetauftritte von Kirchenvertretern und auf Speichermedien in Wort und Bild festgehaltene Ereignisse und Botschaften zunehmend ergänzt oder ersetzt. Ebenso hilfreich waren für mich weitere elektronische Kommunikationsmedien wie PC (E-Mail), (Mobil-)Telefon, Internetplattformen, TV-Programme und solche Fernsehsender, deren Live-Programm über Internet zugänglich ist. Diese Techniken tragen dazu bei, dass bisher vom klassischen Telefon- oder TV-Übertragungsnetz abgeschlossene Regionen in der südlichen Hemisphäre an ihr nördliches Gegenstück angeschlossen und untereinander vernetzt werden.

Die „dichte Beschreibung“ zählt dabei zu den von mir eingesetzten Forschungsmethoden.⁶ Hier werden „Beobachtung“ und „Analyse“ diskursiv miteinander vermittelt.⁷ Dabei muss man sich vor einer Trivialisierung dieses Forschungsansatzes hüten. „Dichte Beschreibungen“ sind unsere Dekonstruktionen dessen, was die Beteiligten vor Ort konstruieren. Dies geschieht, indem man sich dem konzeptionellen System der Untersuchten („emische Analyse“) anschließt und dieses bis hin zu seinen Grenzen, da, wo es sich definiert, beschreibt. Die Ergebnisse, zu denen ich komme, werden entscheidend durch das „Material“, das einer Forschung zur Verfügung steht, mitbestimmt. In erster Linie sind es die Menschen und ihre Diskurse, durch welche soziale bzw. kirchliche Netzwerke lebendig gehalten werden.⁸ Die zur Verfügung stehenden Quellen sind vielfältig und stets im Zu-

⁴ Vgl. *Harri Englund / James Leach*: *Ethnography and meta-narratives of modernity*, *Current anthropology* 42 (2000), 225–248.

⁵ Vgl. *Martin Baumann*: *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Eine Einführung in die religionswissenschaftliche Feldforschung als Grundlage für das Projekt „Konfession: andere“*, Marburg 1992.

⁶ Zur Erklärung der „Thick Description“ vgl. *Geertz*: *Interpretation of Cultures*, 3–30, vgl. Anm. 7!

⁷ Vgl. *Stephan Wolff / Clifford Geertz*: Art. „Analyse“ und „Beobachtung“ in: *Uwe Flick u.a.* (Hgg.): *Qualitative Forschung*, 84–96.

⁸ Die Namen der Gemeinden / Kirchen, die auch heute noch existieren sowie die Namen von Personen, die als Mitglieder zu diesen Kirchen gehören, wurden in Rück-

sammenhang zu sehen: teilnehmende Beobachtung, problemzentrierte und unstrukturierte Interviews, aufgezeichnet und festgehalten in Protokollen und Tonband- bzw. Filmmitschnitten. Die Suche gilt in erster Linie den Selbstaussagen und -beschreibungen einer Kirche und ihrer Tochterkirchen. Diese finden sich in Kirchenordnungen, in Buchpublikationen, in anderweitigem Schrifttum wie Kirchenblättern, den eigenen Nachrichtendiensten, Filmen, selbst hergestellten Dokumentationen sowie auf den eigenen Websites. Schließlich nenne ich die Forschungs- und Sekundärliteratur zur Pfingstbewegung.

2.2 Historische Netzwerkforschung

Damit möchte ich betonen, dass Pfingstkirchenforschung, theologisch gesehen, keinem konfessionellen Relativismus Vorschub leisten sollte. Andererseits gehört es gerade im Unterschied zur Erforschung manch anderer Kirchen zu den inzwischen anerkannten Voraussetzungen der Pfingstkirchenforschung, dass „Pfingstkirchen“ sich nicht einfach als autonome „Konfession“ von anderen Konfessionen abgrenzen lässt. Es gehört gerade zu ihrer genuinen „Konfession“, dass es keinen eindeutigen Ausgangspunkt gibt und sie sich immer wieder neu positioniert. Zu ihren Eigenschaften gehören, kulturwissenschaftlich betrachtet, ihre Neigung zu Hybridbildungen mit Elementen anderer Konfessionen und Religionen und ihre Fluidität: dazu gehören die Verbreitung, die nicht nur durch Migration erfolgt, sondern transnational Identität mancher ihrer Kirchen. Jörg Hausteин betont: „Pfingstliche Identität wird somit als eine diskursive Positionierung verstanden, deren Inhalte, Praktiken und Grenzen in einem weitverzweigten Netzwerk von Kirchen, theologischen Debatten und wissenschaftlichen Untersuchungen verhandelt werden.“⁹

Meine Perspektive als Forscher fließt immer ein in meine Sicht und bestimmt meine Ergebnisse mit, ist Teil des Ganzen, was kritisch im Bewusstsein bleiben sollte. Was ich beispielsweise als Nichtpfingstler von Pfingstlern weiß, weiß ich, insofern ich mich mit ihnen in diskursiver Interaktion befinde. Spätestens, seit sich die qualitative Methode der „Teilnehmenden Beobachtung“ (van Gennep) etabliert hat, wissen wir dies. „Pfingstkirchen“ werden leicht, von Einzelphänomenen ausgehend, pauschal vereinheitlicht. Sie werden dann entweder einseitig vorverurteilt oder einseitig überschätzt. Zumindest in Deutschland haben sie den Ruch des sektiererischen, was ih-

sprache mit den Betroffenen nur, sofern sie ausdrücklich um Verschlüsselung baten, anonymisiert. Die Verantwortlichen der Kirchen sehen sich mit der Benennung ihrer Identität – nicht anders als international bekannte Personen – als historische Akteure an, die an einem öffentlichen Diskurs, zu welchem auch die vorliegende Studie einen Beitrag geben soll, direkt und selbst beteiligt sein wollen. Das gilt auch für die angegebenen Zeiten und Orte. Der Autor ist jederzeit zu offenem Austausch bereit, nimmt etwaige Rückfragen gerne entgegen und ist zu Korrekturen bereit.

⁹ Jörg Hausteин: Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 21. Jahrhunderts, ASozG 51 (2011), 533–552, hier 540.

re Kirchlichkeit angeht und das Stigma des weltanschaulich und konfessionell Dubiosen, was ihre theologischen Lehren betrifft.

Historisch gesehen, ist die pfingstlich-charismatische Bewegung Teil einer „globalen Interaktionsgeschichte“ (Jörg Osterhammel). Hier rekurriere ich auf eine Aussage des Historikers Osterhammel: „In den letzten 30 Jahren hat die postkoloniale Theoriediskussion einen beachtlichen Beitrag zur globalen Dimension der Geschichte seit dem 19. Jahrhundert geleistet.“ Allerdings haben historische Prozesse schon immer eine globale Dimension: Heute reden wir von „Interaktionsgeschichte“. Mit Osterhammel bestimme ich die Geschichte und Gegenwart der Pfingstbewegung als hineinverflochten in die „Globalgeschichte“ oder, anders ausgedrückt handelt es sich um eine „Interaktionsgeschichte innerhalb weltumspannender Systeme.“¹⁰ Dabei sind zwei zeitliche Ebenen, die miteinander verschränkt sind, die diachrone und die synchrone, zu unterscheiden.

Diachronizität: Ihre Netzwerkstruktur pfingstlich-charismatische Bewegung lässt sich nur nachvollziehen, wenn wir einerseits kirchengeschichtliche (diachrone) Längsschnitte vornehmen – natürlich unter einer bestimmten Fragestellung. Damit verfolgen wir, stets im Zusammenhang mit der „Profangeschichte“, historische Entwicklungen. Wenn ich sage „Entwicklungen“ oder Prozessen, meine ich, dass Artefakte, Dokumente, Mediale Präsenzen, Eigen- und Fremdb Berichte, quantitative wie qualitative Forschungs-Teilergebnisse über Ereignisse und Akteure, also *Diskurse* im Blickpunkt stehen.

Synchronizität: Andererseits fragen wir querschnittartig (synchron) nach den relevanten parallel verlaufenden, zeitgeschichtlich beobachtbaren Zusammenhängen und Wechselwirkungen zwischen den „Ereignissen“ und nach den dabei beteiligten Akteuren. Damit geht die kritische Unterscheidung zwischen den (vermeintlich) maßgeblichen und den (vermeintlich) unmaßgeblichen, eventuell ausgesparten, negierten Akteuren einher. Damit meine ich Akteure, die schlecht in das offizielle, selbst erstellte Bild der eigenen Identität passen mögen: Marginalisierte aufgrund von Geschlecht, Alter, mangelnder (kirchen-)politischer *correctness* oder Menschen anderer Herkunftskultur, es als die derjenigen ist, die den offiziellen Diskurs steuern. Jeder Forscher, jede Forscherin verpflichtet sich zu einer inneren Haltung der Unvoreingenommenheit und sollte diese inoffiziellen Spuren und Versionen von Gesichtskonstruktionen im Blick behalten.

Verknüpfungen im historischen Netzwerk (Netzwerkforschung): Diesen Verflechtungen gehen wir im Blick auf die betreffende Fragestellung nach, die uns beschäftigt. Meine These ist dabei, dass Synchronisierungen im Zusammenhang dieses internen Diskurses, der sich gegenüber einer Außenwelt systemisch abgrenzt, Verknüpfungen erzeugen. Vice versa werden durch Verknüpfungen, die stets in Diskursen erfolgen (Predigten, Meetings, Assemblies, Konferenzen, Missionsveranstaltungen etc.) auf die Vergangenheit re-

¹⁰ Jörg Osterhammel: Weltgeschichte. Ein Propädeutikum, GWU 56 (2005), 452–479, hier 460.

kurriert. Das Netzwerk erhält hier, von der zweidimensionalen synchronen Ebene ausgehend, seine Dreidimensionalität. M.a.W.: Es bringt seine geschichtliche Dimension im Vollzug der betreffenden Diskurse hervor.

Die Synchronisierung geht aber nicht nur mit einer Vergegenwärtigung einher, sondern ebenso mit der Verräumlichung und der Verleiblichung. Dabei werden Vorstellungen, die aus einem kulturellen Gedächtnis oder einem mündlich überlieferten theologischen Traditionsbestand herkommen, imaginiert und „liturgisch“ dargestellt. Als Grundlage dienen häufig mündlich überlieferte Vorstellungen, die sich in Texte, Liturgien und anderen Vorlagen, die Aufführungen zugrunde gelegt werden, niedergeschlagen haben. Kulturwissenschaftlich fragen wir hier etwa nach den erkennbaren *Performanzen*, die die Pfingstbewegung seit ihrem Bestehen bestimmen: wie Lieder und welche Lieder etwa gesungen werden, die Praxis der Glossolie, der Heilung und der Prophetie, alle diese religiösen, kulturwissenschaftlich zu analysierenden Praktiken tragen dazu bei, dass die Pfingstbewegung sich lokal immer wieder selbst als Subjekt „produziert“ (herstellt). Dabei stellen ihre Akteure (und etwa auch teilnehmende Beobachter und Forscher) aber auch immer etwas „dar“. Das, worauf sie zurückgreifen, Traditionen, mündliche Überlieferungen, biblische Texte, theologische Inhalte und mythische Vorstellungen werden dargestellt oder „produziert“.

2.3 Analyse „diskursiver Netzwerke“ durch „teilnehmende Beobachtung“

Bronislaw Malinowski (aus Polen stammender Sozialanthropologe [1884–1942]) wollte den „natives' point of view“, das heißt die Sichtweise erfassen, mit der eine indigene Bevölkerung auf ihre eigene Kultur blickt. Er fragte nach dem „Geist“ einer Kultur, ihren Vorstellungen, ihrem kulturellen Wissen und ihren religiösen Einstellungen. Die Forschung in dieser traditionellen Phase der Ethnologie (1900–1940) fußte auf der Annahme, dass eine *Kultur* mit einem *Ort* gleichzusetzen sei. Man sprach von „Kulturräumen“. Weiterhin nahm man an, dass Menschen „Kulturträger“ sind. Es ist dies ein Konzept, das von Émile Durkheim, Margaret Mead und Ruth Benedict, Vertreterinnen der amerikanischen Kultur- und Persönlichkeitsschule angenommen wurde. In der Folgezeit entbrannte eine methodische Diskussion um den Forschungsansatz in der Ethnologie. Clifford Geertz (1926–2006) verschob mit seinem semiotischen Verständnis von Kultur, der dichten Beschreibung und seiner hermeneutischen Vorgehensweise das Gewicht zugunsten der qualitativen Forschung, zu der die „*teilnehmende Beobachtung*“ gehört. Er sah *Kultur* als ein „Netz von Bedeutungen“ an, das die Akteure weben. Dieses Netz beziehungsweise diesen Text liest der Forscher beziehungsweise die Forscherin über die Schultern ihrer Informanten und legt dadurch Bedeutungsstrukturen offen, die den Akteuren selbst zum Teil verborgen bleiben.

2.4 Analyse der Konstruktion „kollektiver kirchlicher Verflechtungen“

Es ist zu betonen, dass mit dem Material, d. h. den zur Verfügung stehenden Inhalten und Selbstaussagen, mit denen wir es zu tun haben, in der Regel eine Tendenz zum Essentialismus einhergeht. „Selbstaussagen“ tendieren naturgemäß dazu, im Ringen um die vermeintliche „Wahrheit“ auf das „Wesentliche“ zu kommen. Letztlich begegnen wir aber immer den (Selbst-)Konstruktionen von Nzambe-Malamu und den mit ihr verbundenen Organisationen. Wenn unser Bemühen darin besteht, diese zu dekonstruieren, dann nicht im Sinne einer bloßen Demontage. Wissenschaftsgeschichtlich knüpft der Begriff der Dekonstruktion an Martin Heidegger an. Dieser hatte die „Destruktion“ der abendländischen Tradition der Metaphysik thematisiert hinsichtlich einer methodischen Verschränkung von Konstruktion und Destruktion. Bei einer Konstruktion haben wir es mit dem Entwerfen des vorgegebenen Seins auf sein zukünftiges Sein und dessen phänomenologischen Strukturen hin zu tun, bei der Dekonstruktion mit dem kritischen Abbau überkommener Begriffe: „Die Destruktion hat ebenso wenig den negativen Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren Grenzen abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind.“¹¹ Hiermit ist, betont Heidegger, ein „konstruktives“ Moment impliziert. Über Heidegger und über seine Konzeption von „Konstruktion versus Dekonstruktion“ hinaus geht Jaques Derrida. Er prägte den Begriff der „Dekonstruktion“, der für meine Ausführungen tragend ist. Er führt den seit Kant üblichen statischen Begriff der „Kritik“ weiter. Gerade für die Fluidität und die Flexibilität der Pfingstbewegung, die sich in ihrer Bewegung nicht „erfassen“ (sic!) lässt, sondern die es zu *begleiten* und zu *befragen* gilt, scheint er geeignet. „Die Perspektive, aus der heraus er (Derrida, M.F.) denkt, ändert sich ständig. Sie wird mitbestimmt vom Gegenstand, um den es geht. Sie hat sich verändert, wenn die Dekonstruktion dieses Gegenstandes stattgefunden hat. Die Dekonstruktionen gehören mit zu der Bewegung, die sie selbst konstituieren. Es gibt keinen festen Orientierungspunkt außerhalb ihrer. Mit Heidegger und Nietzsche könnte man sagen, dass diese Bewegung im Gebiet des Nihilismus verläuft ... Das Denken befindet sich in einem Zwischenstadium.“ ... „In [Derridas] philosophischem Diskurs finden sich auch affirmative Elemente. Damit ist nicht nur das konstruktive Element in der Bewegung des Destruierens gemeint, welches darin besteht, dass das Zum-Einsturz-Bringen zugleich schon ein Wieder-Aufbauen ist ... Derrida ist in bestimmten Hinsichten auch vorbehaltlos positiv.“¹²

¹¹ Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1993, 22 f.

¹² Heinz Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg 2000, 28 f. und 32.

Derrida weiß zwar, dass jede Deutung auch Verdeckung ist. Was durch eine Interpretation nachdrücklich affirmiert wird, ist selbst ein Vexierbild, oder radikaler, ein Trugbild der Wahrheit. Aber Derrida hält an der Frage nach der Wahrheit fest und desavouiert sie gerade nicht. Wenn er dekonstruiert, dann um dieser Frage willen. So, wie das Denken für ihn in der Kunst oder in der Schrift auf Instanzen trifft, die insofern positiv sind, dass sie etwas „aufdecken“, was sich der Einsicht versperrte, so können diese Erkenntnisse mit ihren „Deutungen“, die sie anbieten, zugleich auch etwas „verdecken“. In den Religionen treffen wir auf Instanzen, die mit denen, die in der Kunst oder Literatur den Ton angeben, zu vergleichen sind: Permanent haben wir es mit der Interpretation von Schriften, von Mythen, von Traditionen, von Riten und Performanzen zu tun. Diese Elemente von Religionen, denen allen wir uns auch bei unserer Untersuchung zu Nzambe-Malamu zuwenden, stehen laut Derrida „im Wahrheitsgeschehen, das der Denkende (Deutende) in seiner Ambivalenz offenlegt“.¹³ Derrida geht es als Interpreten nicht darum, ein Regelwerk auszuarbeiten, das Methoden an die Hand gibt, sondern darum, die Haltung der Dekonstruktion einzunehmen.¹⁴ Er betont: „Was ich Dekonstruktion nenne, kann natürlich Regeln, Verfahren oder Techniken eröffnen, aber im Grunde genommen ist sie keine Methode und auch keine wissenschaftliche Kritik, weil eine Methode eine Technik des Befragens oder der Lektüre ist, die ohne Rücksicht auf die idiomatischen Züge des Gegenstandes in anderen Zusammenhängen wiederholbar sein soll.“ Die Dekonstruktion „befasst sich mit Texten, mit besonderen Situationen ... innerhalb derer sich der Begriff der Methode konstituiert hat“. Sie befragt die Geschichte des Methodenbegriffs und kann „nicht einfach selbst eine Methode darstellen“.¹⁵

Insofern steht auch eine wissenschaftlich-methodische Vorgehensweise, der es um die Ermittlung normativer Vorgaben geht, gewissermaßen in der Kritik und ist zu relativieren: Mit André Droogers meine ich, dass die Frage nach dem Essentiellen genau diese kritische Relativierung erzielt. Die Spannung, in der sich nicht die Forschung zu Nzambe-Malamu hier, sondern jedes, in diesem Sinne durchgeführte Forschungsprojekt befindet, ist ernst zu nehmen. Es geht um eine selbstkritische historische Hermeneutik, die die Methoden ihrer Verstehensprozesse selbst als gegenseitig aufeinander einwirkende und sich konstituierende Faktoren begreift. Derrida möchte ich so verstehen, dass ich ihn „mit Droogers“ interpretiere, wenn uns klar sein sollte, dass wir der Unterscheidung zwischen „Essentialität“ und „Normativität“ zwar nicht entkommen, sie uns aber kritisch zunutze machen sol-

¹³ *Kimmerle*: Jacques Derrida, 33.

¹⁴ Vgl. *Peter Engelmann*: Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie, in: *ders.* (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2004, 5–32, hier 30.

¹⁵ Vgl. *Florian Roetzer* im Gespräch mit *Jacques Derrida*, in: *Falter* (Wiener Stadtzeitung – Beilage) 302 (22a / 1987), 11 f.

len.¹⁶ Das ursprünglich aus der Literaturwissenschaft stammende Konzept der *Intertextualität* ist auf unsere Fragestellung mit hohem Erkenntnisgewinn anwendbar.¹⁷ Der Alttestamentler Stefan Seiler verweist hinsichtlich der Theorie der Intertextualität auf Julia Kristeva (geb. 1941), bulgarische, in Paris lehrende Semiologin und auf ihre Rezeption der Erkenntnisse des russischen Soziologen Michail M. Bachtin.¹⁸ Dieser erkennt, dass Intertextualität stets nach dem dialogischen Prinzip verfährt: Der Textbegriff wird von Kristeva erweitert im Sinne einer allgemeinen Kultursemiotik, sodass letztlich jedes kulturelle System im Sinne eines Textes verstanden wird. Seiler erläutert:

„Die Produktivität liegt beim Text selbst bzw. im intertextuellen Spiel. Dabei versteht sie unter Intertextualität das Phänomen, dass jeder Text als Mosaik von Zitaten aufgebaut ist; er ist ‚Absorption‘ und ‚Transformation‘ eines anderen Textes. Dadurch wird das Bachtinische Konzept der Intersubjektivität durch das der Intertextualität abgelöst. So wird Intertextualität zur allgemeinen und genuinen Eigenschaft von Texten, d. h. Intertextualität als Textualität verstanden. Mit diesem Modell versucht Kristeva den Begriff des autonomen, intentionalen Subjekts zu überwinden. Mit der Individualität der VerfasserInnen verschwindet auch die des Werkes, es wird als Teil eines universalen, kollektiven Textes entgrenzt. Kristeva geht von der Vorstellung eines ‚Universums von Texten‘ aus, die subjektlose Einzeltexte, Teil eines ‚texte générale‘ sind, der letztlich mit Geschichte und Wirklichkeit zusammenfällt.“¹⁹

Mit dieser Betrachtungsweise sind der „texte général“ einer Kirche mit seinen verschiedenen „Subtexten“ zu dekonstruieren mit dem Ziel, um sie nach ihren intertextuellen und transnationalen Verflechtungen zu befragen. Dekonstruktion ist daran interessiert, welche Ausgrenzungs- und Etablierungsmechanismen erkennbar sind. Mit welchen Strategien machen sich die Verantwortungsträger glaubwürdig und welche hierarchischen Strukturen spielen dabei eine Rolle? Welche Rolle spielen antihierarchische subversive Dynamiken? Welchen äußeren Faktoren ist sie hier unterworfen und wie durchlässig ist sie für diese? An welche Bedingungen ist die Herstellung von entsprechenden Sinn- und Geltungsansprüchen gebunden?

3. Anwendung der bisherigen Erkenntnisse in Einzelfallstudien, Beispiel „Nzambe Malamu“ (M. Fischer)

In meiner eigenen Forschung, einer Einzelfallanalyse, komme ich zu übergreifenden Schlussfolgerungen, die auch für künftige Gesamtdarstellungen leitend werden könnten. Es handelt sich hier um die veröffentlichte Unter-

¹⁶ Vgl. Droogers: Essentialist and Normative Approaches, 47 f.

¹⁷ Vgl. Stefan Seiler: Intertextualität, in: Helmut Utzschneider / E. Blum (Hgg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 275–293. Vgl. Julia Kristeva: Die Revolution der poetischen Sprache, Frankfurt/M. 1978 und dies: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Jens Ijzwe (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven 3, Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II, Frankfurt/M. 1972, 345–375.

¹⁸ Michail M. Bachtin: Die Ästhetik des Wortes, Frankfurt/M. 1979.

¹⁹ Seiler: Intertextualität, 276.

suchung der Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ und ihres transnationalen Beziehungsgeflechts.²⁰ Die Geschichte dieser „ursprünglich“ – besser: *auch* – im Kongo beheimateten Kirche ist nach meiner Analyse nur dann verantwortbar darzustellen, wenn die Christentumsgeschichte als integraler Bestandteil einer allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte betrachtet wird. Die Studie selbst bietet nicht bloß in monographischer Gestalt eine detaillierte Beschreibung und Analyse einer international agierenden Pfingstkirche, sondern auch eine Darstellung und kritische Sichtung bedeutsamer Theorie- und Methodologie-Entwürfe. Insbesondere die Verwendbarkeit des Konzepts der „Performativität“ zur Analyse moderner Formen, Gestalten und Ausprägungen globaler Christentumsgeschichte wird am konkreten Falle erprobt – durchaus mit Erfolg. Wie bereits markiert, ist Nzambe-Malamu auch, aber nicht nur eine im Kongo beheimatete Kirche. Ihre historische Entwicklung ist so zu fassen, dass die „besondere“ (afrikanische) Geschichte dieser Kirche der (Kirchen-)Geschichte insgesamt einzuschreiben ist. Die „afrikanische“ Geschichte von Nzambe-Malamu ist nicht eine „andere“, „besondere“ oder gar „gesonderte“ Geschichte, sondern in emphatischem Sinne Teil von Geschichte, die nur inter- und transdisziplinär erfasst werden kann. Die globalhistorische Rekonstruktion von Nzambe-Malamu muss deshalb im Kontext kolonial- und missionsgeschichtlicher Entwicklungen nicht nur innerhalb Afrikas, sondern in der „circum-atlantischen Welt“ zwischen Afrika, Europa und Amerika geschehen. Dies hat weitreichende Auswirkungen bis ins Detail: Die Erstellung der Biographie einzelner Akteure – in diesem Fall beispielsweise die des „modernen Apostels“ der Kirche, Alexandre Aidingi Abala – bedarf nicht nur der Beschreibung der Beziehung dieses Akteurs zu anderen Persönlichkeiten in Kirche und Mission und des Vergleichs mit weiteren ausgewählten afrikanischen Kirchengründern, sondern auch der Rechenschaftslegung über die dabei notwendigen methodologischen und theoretischen Reflexionen (Quellenlage, Probleme der „Oral History“ und Biographieforschung etc.). Was jedoch im Detail gilt, muss umso mehr fürs große Ganze gelten, also auch für umfassendere Fragestellungen afrikanischen Kirchengeschichte.

Michael Bergunder²¹ betont, dass *„Kulturstudien (...) die Rolle kultureller Praktiken in der Konstruktion von Kontexten menschlichen Lebens als Machtmilieus thematisieren.“* Damit ist nicht gemeint, dass diese Konstruktionen als willkürlich oder fiktiv angesehen werden dürfen, wie es einige Theorien des Konstruktivismus nahelegen. *Konstruktionen* seien, bestimmt Bergunder, „real“ oder hätten „reale Effekte“, es handele sich um „historische Produkte“, die nicht „notwendig“, sondern „kontingent“ seien. Es geht nicht um Diskurse um des Diskurses willen. Diskursivität ist, strenggenommen, immer auch *historisch verankert*. Sie materialisiert sich in so-

²⁰ Vgl. Moritz Fischer: Pfingstbewegung.

²¹ Michael Bergunder: Der Cultural Turn und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, EvTh 69 (2009), 245–269.

zialen Milieus, Beziehungen, Netzwerken, Produkten und Wertigkeiten. Allerdings liegt der Schwerpunkt weniger auf einer neomarxistischen historischen Analyse der Verhältnisse zwischen Herrschenden und Beherrschten, als auf einer Erforschung der Diskursivität und Sprachlichkeit historischer Phänomene. Es geht um die zu beobachtende Rolle einer spezifischen Form von religiöser Praxis und wie letztere begründet wird seitens ihrer Akteure. Neu ist bei den Cultural Studies auch, dass im Blick der damit verbundenen Aushandlungsprozesse immer auch Populärkulturen stehen und vermeintliche Hochkulturen „entprivilegiert“ werden. Ergebnisse infolge des „Cultural Turn“ und der „Postcolonial Studies“ sind hier fruchtbar zu machen.

4. Schlussfolgerungen: Pfingstkirchenforschung als Erkundungswissenschaft der transnationalen Interaktionsgeschichte der Pfingstbewegung

4.1 Kritischer, lernbereiter evangelischer Blick auf die transnationale Pfingstbewegung

Mit der thematischen „Frage nach der Bedeutung des heiligen Geistes für die weltweite Pfingstbewegung“ stoßen wir auf einen Seitenzweig evangelischer Glaubens- und Denktradition. Der niederländisch-reformierte Theologe Hendrikus Berkhof legte 1968 eine Bestimmung des „Heiligen Geistes“ vor, die bis heute für die theologische Selbstvergewisserung einer aufgeklärt-ökumenischen Kirche brauchbar ist, gerade auch, was ihr Gespräch mit der weltweiten Pfingstbewegung angeht: „Der Geist ist Person, weil er Gott ist, der als Person handelt. Person ist er in Beziehung zu uns, nicht in Beziehung zu Gott. Denn er ist der persönliche Gott selber in Beziehung zu uns.“²² Die Pfingstbewegung ist da fundamentalistisch, wo es nicht mehr um diese Beziehung geht, sondern wo versucht wird, die grundlegenden Texte der Bibel um jeden Preis zu harmonisieren und sie einer vorgefertigten Ideologie wie dem Prosperity-Gospel oder der Rhema-Lehre unterzuordnen. Die paulinische Relativierung der enthusiastischen Gebetssprache stellt ein anderes theologisch-kritisches Paradigma dar, das wir ernst nehmen. Pfingst-Charismatiker sind damit herausgefordert, eine bestimmte Auslegungspraxis nicht weltanschaulich absolut zu setzen. Hier erkenne ich bestehende Differenzen zwischen Pfingstlern und historischen Kirchen.

Für viele Pfingstler ist aber – entgegen dem Vorurteil mancher Theologen der Mehrheitskirchen – gerade nicht eine apologetische Haltung innerster theologischer Antrieb, sondern Neugierde, aus der heraus sie danach fragen, wie und warum anderskonfessionelle Glaubensrichtungen so und nicht anders reflektieren und handeln. Der Charme der internationalen Pfingstbewegung besteht darin, dass sie unter Bezug auf das Evangelium Traditionen aufnimmt, die in der Volkskirche in Vergessenheit zu gera-

²² Hendrik Berkhof: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1969, 135.

ten drohen. Dazu zähle ich etwa das Gebet um Heilung und einen Begriff von „Geschwisterlichkeit“, den Christen unter sich praktizieren sollen und der idealer Weise jenseits von Vereinnahmung und quer zum Geschlecht, zur Herkunftskultur und zur sozialen Stellung steht. Zudem ist es eines näheren Blickes wert, wie sie die Geistesgaben erkennen und praktizieren. Diese werden in etablierten Kirchen stark vernachlässigt und sind neu zu entdecken – nicht zuletzt mithilfe von Pfingstcharismatikern. Bei der Begegnung mit der Pfingstbewegung darf es die Volkskirche als „Kirche der Freiheit“ mit ihrer sich selbst auferlegten Offenheit nicht versäumen, auch Widerspruch zu üben: gegenüber den Teilen der Pfingstbewegung, in denen religiöse Einflussmöglichkeiten missbraucht werden und Gläubige sowie Konvertiten in Abhängigkeit zu geraten drohen: gegenüber Ideologien und selbsterwählten Heilsbringern. Als Vertreter der Mehrheitskirche haben wir Verantwortung: wir leben von der reformatorischen Tugend, nicht nur Kritik zu üben, sondern auch ernst zu nehmen – und, wenn es sein muss, wohlüberlegt und klar, auch selbst Kritik zu üben. Dies gilt auch gegenüber Pfingstlern. Maßgeblich ist aber, sich dazu auf konkrete, gegenseitige Begegnungen mit ihnen „zwischen Los Angeles und Kiew, Kinshasa und Seoul“ einzulassen.

Dazu müssten wir nicht „in die Ferne schweifen“: Immer mehr Gemeindeglieder dieser Kirchen leben mitten unter uns – „nun nicht mehr als Gäste und Fremdlinge, sondern als Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph 2:19). Sie beten in unserer unmittelbaren Nachbarschaft auch „für uns“, Glieder am Leibe Christi, die in der „Volkskirche“ beheimatet sind. Sie nutzen evangelische Kirchenräume. Bisher gibt es noch viel zu wenig konviviales Miteinander: aufeinander Zugehen, voneinander Lernen und miteinander Gottesdienst feiern. Mein Plädoyer: Öffnen wir unseren Blick für diese Mitchristen und -christinnen aus anderen Kulturen und anderskonfessionellen Kirchen. Sie bereichern unsere Gesellschaft mit ihrer Gegenwart, unsere Kirchen mit ihrem Glauben. Nicht zuletzt ihre Kinder sind in unseren Schulen und im Religionsunterricht mit ihren Fragen eine positive Herausforderung!²³

4.2 „Visionen einer realistischen Ökumene mit den Pfingstkirchen“

So lautet der Untertitel der Publikation von wichtigen Aufsätzen von Reinhard Frieling, die zu seinem 70. Geburtstag veröffentlicht wurden.²⁴ Auch viele der historisch jüngeren Pfingstkirchen und der – zumindest in Europa – noch stärker einflussreichen älteren Kirchen werden die brisante Frage

²³ Moritz Fischer: Spurensuche: Der „Heilige Geist“ in der Pfingstbewegung zwischen Los Angeles und Kiew, Kinshasa und Seoul, in: Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien (Folge 2013), 18–30, hier 30.

²⁴ Reinhard Frieling: Neue Hoffnung für die Ökumene. Die Charta Oecumenica als Impuls für Europa, in: Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? Visionen einer realistischen Ökumene mit den Pfingstkirchen, Bensch 106, Göttingen 2006, 256–280, hier 267 ff.

„Im Glauben eins – in Kirchen getrennt?“, die Frieling mit dem Titel dieses Bandes stellt, mit „Ja!“ beantworten. Der Autor bemängelt im letzten der dort gesammelten Aufsätze, ursprünglich 2004 erschienen, dass die meisten europäischen Christen nicht wirklich ernst machen würden mit den *Selbstverpflichtungen*, auf die man sich in der 2001 verabschiedeten Charta Oecumenica geeinigt hatte. Vor allem die Verpflichtungen Nr. 3 und Nr. 4 haben bis heute Brisanz. Dies gilt meines Erachtens gerade auch hinsichtlich der Frage nach einer Ökumene mit den Pfingstkirchen. Verpflichtung Nr. 3 lautet: „Wir verpflichten uns, Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die *Begegnung* miteinander zu suchen und füreinander da zu sein.“ ... und Verpflichtung Nr. 4: „Wir verpflichten uns, auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens *gemeinsam* zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen.“ Woher käme demzufolge „Neue Hoffnung für die Ökumene in Europa“? Wenn wir die Voraussetzungen, von denen jedes gemeinsame interkonfessionelle Leben auszugehen hat, so ernst nähmen, dass das *gemeinsame* Handeln als *die* „Norm“ anerkannt wird und dass dagegen das jeweilige konfessionelle Eigenleben das ist, das stets begründet und gerechtfertigt werden muss. Verpflichtung Nr. 4 betont, dass stets „die Rechte der [konfessionellen] Minderheiten zu verteidigen“ sind. Die Mehrheitskirchen sollen sich, heißt es, in konfessionellen Diaporagebieten „am Ort zum aktiven Partner und Fürsprecher der orthodoxen, *freikirchlichen*, katholischen oder evangelischen Minderheit machen.“

Mit meinem Beitrag hoffe ich, sie über Theorien und Methoden in der aktuellen Pfingstkirchenforschung informiert zu haben. Sie mögen als konfessionswissenschaftliches Werkzeug dazu verhelfen, (mit Charta Oecumenica Nr.4) „Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen [...] abzubauen“. Dabei dürfen wir uns immer wieder sagen lassen und einander vergewissern: „Denn unser Wissen ist Stückwerk...“ – als Volkskirchen und als Pfingstkirchen mehr voneinander zu „wissen“ wird uns hoffentlich darin vergewissern, dass uns viel mehr verbindet, als uns trennt. Lassen wir uns so, wenigstens „stückwerkartig“ und fragmentarisch, gegenseitig stärken und bereichern. Dazu möge auch dieser „Erkundungsgang“ in die Pfingstkirchenforschung beigetragen haben, auf den ich sie gerne mitgenommen habe.