

Der afrikanische Katholizismus und die Pfingstbewegungen

Ludovic Lado

Infolge der jüngsten Ausbreitung der neu-pfingstlichen (oder charismatischen)¹ Kirchen in Schwarzafrika hat sich die Landschaft des afrikanischen Christentums vollkommen verändert. Angesichts des Erfolgs, den diese neuen Kirchen eigentlich überall in der Dritten Welt bei der Bevölkerung verzeichnen, sagen manche bereits voraus, dass sie die Missionskirchen in demographischer Hinsicht in den Schatten stellen werden.² Die Zeit wird es zeigen. Das Mindeste, was man im Augenblick sagen kann, ist, dass die großen Kirchen – die katholische und die protestantischen – als Anbieter christlicher Botschaften auf dem afrikanischen Kontinent keine Monopolstellung mehr haben, ja mehr noch: Sie scheinen mittlerweile vor der Tatsache zu resignieren, dass ihre Gläubigen zum Teil in Scharen zu diesen neuen Kirchen überlaufen, die ihnen in einem Kontext wachsender Armut zumeist das Paradies auf Erden versprechen. Der eine hofft auf Gesundheit, der andere auf eine Stelle, wieder ein anderer sehnt sich nach einem Partner fürs Leben, braucht ein Visum für Europa usw. Der Wettbewerb um die Gläubigen wird inzwischen mit recht harten Bandagen geführt. Der vorliegende Artikel befasst sich nicht nur mit den verschiedenen Gesichtern der afrikanischen Pfingstbewegung, sondern auch mit einigen Aspekten des schwierigen Miteinanders zwischen einem afrikanischen Katholizismus, der noch nach einer eigenen Identität sucht, und einem furiosen Neu-Pfingstertum, das sich langsam, aber sicher, seinen Weg in das religiöse Herz des postkolonialen Afrika bahnt.

I. Die verschiedenen Gesichter der afrikanischen Pfingstbewegung

Die Pfingstbewegung ist zu Beginn des letzten Jahrhunderts in Nordamerika entstanden und heute ein weltweites Phänomen.³ Jenseits ihrer schwindelerregenden Vielfalt scheint der gemeinsame Nenner darin zu bestehen, dass die Pfingstkirchen und die charismatischen Bewegungen der persönlichen Erfahrung der Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere des „Zungenredens“ und der „Heilung“, einen hohen Stellenwert einräumen. Die weltweite Ausbreitung der Pfingstbewegung hat auf ihre Weise dazu beigetragen, Afrika in das Netzwerk der religiösen Globalisierung zu integrieren, über das Cédric Mayrargue so treffend schreibt:

„Die religiöse Globalisierung muss polyzentrisch gefasst werden. Es gibt kein einzelnes Sendezentrum, sondern eine Vielzahl von Produktions- und Ausstrahlungsorten. Die afrikanische Pfingstbewegung präsentiert sich als nebulöses Gebilde vielfältiger Strukturen von unterschiedlicher Größe (große Gemeinschaften, die es auf Zehntausende von Gläubigen bringen, bestehen neben Mikrostrukturen, die um einen einzigen Seelsorger herum organisiert sind) oder Art (Kirchen, Missionen, konfessionsübergreifende Bewegungen und Evangelisierungsagenturen). Obwohl man noch immer spürt, dass diese religiöse Präsenz auf dem Kontinent in ihren Ursprüngen auf den Einfluss ausländischer Akteure zurückgeht, ist die Pfingstbewegung doch rasch heimisch geworden, und ihre gegenwärtige Ausbreitung wird hauptsächlich von religiösen Unternehmern vor Ort vorangetrieben, die nicht systematisch mit den großen weltweiten Netzwerken zusammenarbeiten.“⁴

Ich unterscheide hier vier Hauptströmungen der afrikanischen Pfingstbewegung: die unabhängigen afrikanischen Kirchen mit pfingstlichen Zügen (die auch spirituelle Kirchen genannt werden), die (abhängigen oder unabhängigen) klassischen Pfingstkirchen, die neu-pfingstlichen Kirchen und die (katholischen oder protestantischen) charismatischen Bewegungen.

Die unabhängigen afrikanischen Kirchen mit pfingstlichen Zügen stellen die älteste Variante auf dem Kontinent dar. Ihre frühesten Niederlassungen finden sich in Südafrika, wo die Missionstätigkeit des amerikanischen Pfingstlers John G. Lake zwischen 1908 und 1912 Kirchen wie die *Apostolic Faith Mission* (für die Weißen) und die *Zion Christian Church* (für die Schwarzen) hervorgebracht hat. Aus diesen missionarischen Wurzeln entstand sodann der südafrikanische Zionismus, der heute eine Mischung aus pfingstlichen Elementen und Bestandteilen afrikanischer Religionen ist. Er ist mittlerweile im südlichen Afrika gut etabliert und hat mehrere Millionen Anhänger, die vor allem den am wenigsten privilegierten Schichten der schwarzen Bevölkerung angehören.⁵ Innerhalb dieser pfingstlichen Kategorie lassen sich einige bekannte unabhängige afrikanische Kirchen unterscheiden wie etwa der kongolesische Kibanguismus (1921), die nigerianische *Aladura Church* (1930), die *Lumpa Church* (1955) von Alice Lenchina in Sambia usw., die alle während der Kolonialzeit entstanden sind. Die prophetischen Gründer dieser Kirchen waren unleugbar charismatische Persönlichkeiten und haben fast ausnahmslos erklärt, sie seien von Gott oder dem Heiligen Geist ergriffen worden, um eine ganz bestimmte Mission zu erfüllen, die meist in einer heilenden Tätigkeit oder in einem Kreuzzug gegen die Hexerei und gewisse traditionelle Praktiken bestand. Viele dieser einheimischen Kirchen mit pfingstlichen Zügen sprechen Träumen (oder Visionen) eine offenbarende Funktion zu, und die bei ihnen übliche prophetische Trance erinnert in gewisser Weise an die rituellen Ausdrucksformen bestimmter örtlicher Besessenheitskulte. Manche davon verwenden bei ihren therapeutischen Verfahren rituelle Gegenstände wie geweihtes Wasser, gesegnetes Öl, Kerzen usw. Diese Mischung ritueller Formen wird von den klassischen Pfingstlern nicht immer gerne gesehen, und sie werfen diesen Kirchen vor, mit „Heidentum“ und Götzendienerei zu liebäugeln.

Zu den *klassischen Pfingstkirchen* gehören zunächst all jene Kirchen, die im Lauf der ersten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts in Nordamerika unter dem Einfluss der Wegbereiter der pfingstlichen Erneuerung (Charles Parham und William J. Seymour)⁶ entstanden sind und in der Folgezeit auf anderen Kontinenten und natürlich auch in Afrika Fuß gefasst haben. Die 1914 in den Vereinigten Staaten gegründeten *Assemblies of God* beispielsweise, heute die größte Pfingstgemeinschaft der Welt, nahmen ihre Missionstätigkeit in Afrika in den 20er Jahren auf und benutzten dabei Stützpunkte in den englischsprachigen Ländern, die später auch zu Drehscheiben für ihre Ausbreitung in den frankophonen Gebieten wurden. Die Spannungen und Unterschiede innerhalb der Pfingstkirchen führen leicht zu Brüchen und zur Gründung neuer Kirchen. Und so zögerten die Afrikaner, nachdem sie in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts bei den amerikanischen und englischen Pfingstlern in die Schule gegangen waren, nicht, ihre eigenen Kirchen ins Leben zu rufen. Der Ghanaer Peter Amin gründete beispielsweise 1939 in seinem Land die *Christ Apostolic Church*. Die größte klassische Pfingstkirche in Ghana ist heute die 1953 von dem schottischen Seelsorger James McKeown gegründete *Church of Pentecost*. Doch sie wird heute ausschließlich von Ghanaern geleitet und streckt nicht nur in anderen afrikanischen Ländern, sondern auch in der afrikanischen Diaspora der westlichen Welt und Asiens ihre Fühler aus. Cédric Mayrargue schreibt über die Ausbreitung der Pfingstbewegung in Westafrika:

„Westafrika ist ein bevorzugtes Verbreitungsgebiet dieser neuen Pfingstbewegungen. Die sprachliche und kulturelle Nähe der Bevölkerung sowie die Bedeutung des Austauschs und der grenzüberschreitenden Handelsnetze haben ihre Ausbreitung über die Grenzen ihrer Herkunftsländer hinaus erleichtert. Diese Kirchen sind bei der Evangelisierung der angrenzenden Länder nach demselben modus operandi vorgegangen wie die missionarischen Bewegungen, indem sie auf regionaler Ebene Netze geknüpft haben. Die Methoden der Ausbreitung haben sich nicht verändert: Von der Mutterkirche aus werden Stützpunkte im Nachbarland eingerichtet; Evangelisierer und Wanderprediger ziehen umher; die Gläubigen aus den anderen Ländern werden am Sitz der Mutterkirche ausgebildet, um dann ihrerseits die Kirche in ihrem eigenen Land ansässig zu machen.“⁷

Die *neu-pfingstlichen Kirchen*, die aus der pfingstlichen Erneuerungsbewegung der 60er und 70er Jahre hervorgegangen sind, haben heute auf dem afrikanischen Kontinent einen gewissen Erfolg zu verzeichnen. Obwohl ihre Lehre im Wesentlichen mit der der klassischen Pfingstbewegung übereinstimmt, heben sie sich durch bestimmte Elemente von dieser ab: die zentrale Rolle der Theologie vom materiellen Wohlstand, die Zurschaustellung des Reichtums der Seelsorger, die Zehntverpflich-

Der Autor

Ludovic Lado SJ ist in Kamerun geboren. 1992 trat er der Gesellschaft Jesu bei und wurde 2002 zum Priester geweiht. Seine Ausbildung führte ihn durch mehrere Länder Afrikas und in die USA. Gegenwärtig studiert er in Oxford und arbeitet an einer Dissertation zur Anthropologie der Kultur und der Religion. Anschrift: *Campion Hall, Oxford, OX1 1QS, Großbritannien.*

tung, der Einsatz der Medien als Mittel der Evangelisierung, die mediale Übervermarktung von Heilungsritualen usw. Es gibt inzwischen auf dem afrikanischen Kontinent einige hundert dieser neu-pfingstlichen Kirchen. Ein typisches Beispiel ist die *Winners Chapel*. 1983 in Lagos gegründet, verfügt sie heute sowohl in Afrika als auch in der westlichen Welt über mehrere Niederlassungen.⁸ Ihre Theologie vom materiellen Wohlstand als Zeichen göttlichen Segens zieht sowohl Unternehmer als auch junge Menschen an, die nach beruflichen Perspektiven suchen. Dieser Theologie zufolge ist das Leben im Überfluss, das aus dem Sieg Jesu über Sünde und Tod entspringt, keine in erster Linie jenseitige, sondern eine diesseitige Angelegenheit; es manifestiert sich in Reichtum, Gesundheit, Ansehen, Wohlstand usw. In diesem Kontext entspricht die Verpflichtung, den Zehnten zu zahlen, der vorherrschenden Logik, wonach ein großzügiges Spendenverhalten gegenüber der Kirche (oder dem Seelsorger) von Gott ebenso großzügig belohnt wird. Also spenden die Reichen großzügig, weil sie hoffen, dass ihre Geschäfte blühen; und die Armen geben dem Seelsorger auch noch das Wenige, was sie haben, weil sie hoffen, dass es ihnen hundertfach vergolten wird. Diese von den Missionskirchen heftig kritisierte religiöse Wohlstandsdeologie hat den Seelsorgern dieser neuen pfingstlichen Strukturen zu schnellem Reichtum verholfen, ohne damit das Problem der Armut Tausender ihrer Mitglieder zu lösen.

Wie sollte man nicht von Betrug sprechen, wenn man sieht, wie „Seelsorger“ von einer schwerwiegenden Wirtschaftskrise und Verarmung profitieren, um sich auf Kosten der Armen zu bereichern? Denn es sind mehrheitlich die von Elend und Krankheit betroffenen und von der Arbeitslosigkeit und der Krise des afrikanischen Staates verunsicherten Afrikaner, die die riesigen Gebetsfelder der neupfingstlichen Kirchen überschwemmen. Sie sehnen sich nicht nur nach Gesundheit und dem täglichen Brot, sondern auch nach ein wenig menschlicher Wärme. Die Gebetstreffen geben ihnen zumindest die Gelegenheit zu singen, zu tanzen, das Wort zu ergreifen, ihren Gefühlen freien Lauf zu lassen usw., kurz: Das Verführerische an dieser Theologie des Erfolgs, die den Armen falsche Hoffnungen macht, besteht darin, dass sie ihre Gläubigen von einer Veränderung träumen lässt, die direkt von Gott kommt. Ein solcher Gebrauch des Christentums in Situationen wirtschaftlicher Bedürftigkeit und Ungleichheit erinnert an die von Karl Marx postulierte funktionalistische Beziehung zwischen Religion und Opium. Man kann es bedauern, dass die Varianten der Pfingstbewegung, die heute auf dem afrikanischen Kontinent vorherrschen, gegenüber den Fragen der sozialen Gerechtigkeit oder des Kampfs für eine Veränderung der „Strukturen der Sünde“, die die Afrikaner zu Boden drücken, weitestgehend unempfindlich sind. Das heißt aber nicht, dass es der Pfingstbewegung weltweit an befreiungskämpferischen Tendenzen fehlen würde. In Lateinamerika beispielsweise sind sie recht stark ausgeprägt; dort finden sich auch Pfingstler unter den Befreiungstheologen. Es wäre wünschenswert, dass die afrikanische Pfingstbewegung dieses Anliegen der Befreiung stärker aufgreift, das meiner Ansicht nach zu größeren Hoffnungen berechtigt als das bourgeoise Pfingstlertum dieser Beutelschneider und Blender, die sich Seelsorger nennen.

Die ökumenischen, katholischen oder protestantischen *charismatischen Bewegungen* bilden die vierte Variante der afrikanischen Pfingstbewegungen. Sie verdanken ihre Existenz zweifellos dem Einfluss, den die jüngste pfingstliche Erneuerungsbewegung auf die Missionskirchen, darunter auch auf die katholische Kirche, ausgeübt hat. Die Art, wie sie in Afrika Fuß gefasst haben, ist nicht überall dieselbe. In einem Land wie Nigeria waren es beispielsweise die Universitäten, die seit den 70er Jahren als Drehscheibe für die Ausbreitung der charismatischen Bewegungen gedient haben.⁹ Wie für die klassische Pfingstbewegung ist auch für die charismatischen Bewegungen die persönliche Erfahrung der Gaben des Heiligen Geistes vermittels der Taufe im Heiligen Geist von zentraler Bedeutung. Allerdings neigen die charismatischen Bewegungen vor allem innerhalb der katholischen Kirche nicht dazu, das „Zungenreden“ als das ausschlaggebende Kriterium für die Taufe im Geist zu betrachten. Damit werden die anderen Gaben des Geistes gleichzeitig aufgewertet.

II. Die katholische charismatische Erneuerung in Afrika

Die Geschichtsbücher verzeichnen, dass die charismatische Erneuerung seit dem Jahr 1966 über einige katholische Dozenten und Studenten an der Universität Duquesne in Pittsburgh im US-Bundesstaat Pennsylvania Eingang in den Katholizismus gefunden hat. Unter der Anleitung einiger Pfingstler machten diese Wegbereiter die erschütternde Erfahrung der Taufe im Heiligen Geist, die zur Gründung von Gebetsgruppen und charismatischen Lebensgemeinschaften führte. Natürlich hat der Katholizismus nur diejenigen Elemente der Pfingstbewegung übernommen, die mit seiner Lehre vereinbar sind, wie beispielsweise die für das christliche Zeugnis so wichtige persönliche Erfahrung der Gaben des Heiligen Geistes. Die Amtskirche hat es nicht versäumt, darauf hinzuweisen, dass die Tendenz einiger Pfingstler, den Charismen der Zungenrede und der Heilung auf Kosten der anderen Gaben des Heiligen Geistes den Vorrang zu geben, leicht auf Abwege führen kann. Die charismatische Erneuerung hat im Schoß der katholischen Kirche einen Domestizierungsprozess durchlaufen, weil die unvermeidliche, aber potenziell dynamisierende Spannung zwischen der Freiheit des Geistes und den Zwängen der Institution erst gelöst werden musste. Und so wurden die Gebetsgruppen und die charismatischen Lebensgemeinschaften im Lauf der Jahre und im Ringen um die katholische Identität der Bewegung immer weniger ökumenisch. Unleugbar ist die charismatische Erneuerung in weniger als vier Jahrzehnten zu einem wichtigen Bestandteil der katholischen Kirche geworden. Obwohl die Bewegung nach wie vor überwiegend aus Laien besteht, teilen mittlerweile eine ganze Anzahl von Priestern und Bischöfen die Spiritualität der charismatischen Erneuerung, und über Priester und Missionare, die sie in den Vereinigten Staaten oder in Europa kennen gelernt hatten, ist die charismatische Erneuerung dann zu Beginn der 70er Jahre auch nach Afrika gelangt.

Das Abenteuer (oder Missgeschick), das Msgr. Emmanuel Milingo, von 1969 bis 1983 Erzbischof von Lusaka, im Universum der charismatischen Erneuerung erlebt hat, ist mittlerweile hinlänglich bekannt. Er war 1973 der erste afrikanische Bischof, der die Elemente der charismatischen Erneuerung offen in seine Seelsorgepraxis integrierte, um mit der Macht des Heiligen Geistes seine Christen von lokalen Formen der Besessenheit zu heilen. Rasch lockte er ganze Scharen von „Heilungsbegierigen“ an und wurde ein berühmter Exorzist. Trotz seiner Popularität musste Rom ihm 1983 sein Amt als Erzbischof entziehen, weil bestimmte Mitglieder seines Klerus sich seinen charismatischen Neuerungen vehement widersetzten. Er wurde nach Rom berufen und setzte seine charismatischen Aktivitäten in Italien mit einem gewissen Erfolg fort; man muss jedoch zugeben, dass er dem Image der katholischen charismatischen Erneuerung in Afrika keinen guten Dienst geleistet hat, als er vor Kurzem mit der Mun-Sekte liebäugelte.

Die charismatischen Gruppen, die heute in vielen afrikanischen Diözesen aktiv sind, sind ausländischen Ursprungs und von afrikanischen Priestern oder Laien gegründet worden. So hat beispielsweise einer der Wegbereiter der Bewegung auf dem afrikanischen Kontinent, der kamerunische Jesuit Meinrad Hebga, die charismatische Erneuerung 1972 in den Vereinigten Staaten kennen gelernt und sie 1976 durch die Gründung der nach wie vor sehr aktiven *Fraternité Ephphata* in den katholischen Kreisen Kameruns eingeführt. Im selben Jahr empfing er die Taufe im Geist aus den Händen der Priester und Laien einer pfingstlichen Kirche in Abidjan (*Assemblée de Dieu*).¹⁰ Die *Fraternité Ephphata* legt ihren Schwerpunkt auf den Lobpreis und den Dienst an den Kranken und misst der spektakulären Manifestation von Geistesgaben geringere Bedeutung bei. Ich selbst habe diese Bewegung, die die Gläubigen nach wie vor scharenweise anzieht und heute auch in anderen afrikanischen Ländern und in Europa vertreten ist, ein Jahr lang beobachtet und während der Zeiten des Gebets oder der Ausgießung des Geistes keinen einzigen Fall einer Glossolie erlebt. Mit dem Dienst an den Kranken wollte Hebga zur Inkulturation der charismatischen Erneuerung in Afrika beitragen, weil ihm wie Msgr. Milingo sowohl das große Bedürfnis nach Heilung als auch die lokalen Formen der Besessenheit durchaus bekannt sind. Trotz der Popularität seines Heilungsdienstes werfen Priester und Bischöfe ihm zuweilen vor, dem Gebrauch der Sakramentalien zuviel Bedeutung beizumessen und damit womöglich eine magische Mentalität unter den Christen zu fördern. Hebga entgegnet:

„Wenn es [das Fürbittgebet] die Handauflegung, Segnung oder den Einsatz von Sakramentalien (Wasser, Salz, Öl) und vor allem den Exorzismus miteinschließt, löst dies allzu oft eine leidenschaftliche Polemik aus. Die Kirchenvertreter, die das unter dem Verweis auf manchmal vorkommende Missbräuche und Verirrungen oder unter dem Vorwand verbieten, dass Hexerei, Magie und Dämonen nicht existieren, ignorieren ungerührt klare Passagen der Schrift oder ihrer eigenen Oberen im Lehramt und halten sich an eine oberflächliche Theologie oder Philosophie. [...] Tatsächlich kommt

es in der Erneuerung und im Befreiungsgebet manchmal zu Missbräuchen und Verirrungen, doch diese sind weder die einzigen noch die schwerwiegendsten. Das Sakrileg der Profanierung der Eucharistie durch kleingläubige Kleriker und Laien und vor allem die Abscheulichkeit schwarzer Messen und des schleichenden Satanismus, der selbst gewisse Mitglieder des Klerus auch hier in Schwarzafrika nicht verschont, müsste sehr viel entschiedener verurteilt werden. Wir sollten den Balken aus unserem eigenen Auge entfernen, ehe wir versuchen, den Splitter aus dem Auge unseres Nächsten zu ziehen!“¹¹

Doch es sind nicht nur Priester, die sich in den Kreisen der katholischen charismatischen Erneuerung in Afrika einen Namen gemacht haben. So ist der Laie Jean Pliya aus Benin für seine Erfahrung in diesem Bereich in Westafrika ebenfalls allgemein bekannt und übt schon seit Jahren das Amt des nationalen Almoseniers der Bewegung aus, das ihm von den Bischöfen anvertraut worden ist.

Die Zukunft der charismatischen Erneuerung auf dem afrikanischen Kontinent wird von der Fähigkeit des afrikanischen Katholizismus abhängen, die richtige Mitte zwischen dem Bedürfnis nach klerikaler Beaufsichtigung und der Ausübung der Charismen des Heiligen Geistes durch die Laien zu finden. Ein entscheidendes Problem, mit dem die charismatische Erneuerung noch immer zu kämpfen hat, besteht darin, dass die Laien für die delikate Aufgabe, die Charismen zu unterscheiden und einzuordnen, nicht ausreichend ausgebildet sind, mit der Folge, dass das Risiko der Verirrungen und vor allem die Versuchung, die Charismen auf Aspekte der Macht zu reduzieren, nach wie vor groß sind. Solange die Laien nicht ausreichend ausgebildet sind, wird eine Kontrolle der Bewegung von Seiten des Klerus unvermeidlich sein - vorausgesetzt, die Bischöfe und Priester nehmen sich in Acht, damit sie nicht dort, wo sie Missbräuche verhindern wollen, in Wirklichkeit das Wirken des Heiligen Geistes ersticken.

III. Pfingstbewegung und afrikanischer Katholizismus: ökumenische Perspektiven

Dadurch, dass sich der Katholizismus der charismatischen Erneuerung geöffnet hat, hat er der Pfingstbewegung trotz aller dogmatischen Unterschiede zwischen diesen beiden christlichen Gruppierungen auf die eine oder andere Weise die Hand entgegengestreckt. Ich denke, das ist eine Errungenschaft und eine Chance zum Dialog, auf der beide Seiten aufbauen können. Seit 1972 hat Rom mit einigen der klassischen Pfingstkirchen einen ökumenischen Dialog aufgenommen. Dieser Dialog hat es früher oder später mit dem konkreten Problem der Unterschiede innerhalb der Pfingstbewegung zu tun: Mit wem soll man reden und in wessen Namen? Trotz dieser Bemühungen um eine Annäherung muss man zugeben, dass auf diesem Gebiet noch nicht von brüderlichen Beziehungen oder einer guten Nachbarschaft zwischen den Katholiken und den Pfingstgläubigen die Rede sein

kann – schon gar nicht in Afrika. Die Pfingstler werfen den Katholiken vor, dass sie die ihrer Ansicht nach grundlegende Erfahrung der Wiedergeburt im Geist vernachlässigen.¹² Und sie behaupten nach alter protestantischer Tradition, dass die katholische Version des Christentums von verdächtigen Frömmigkeitsformen und götzendienerischen Praktiken durchsetzt sei. Zudem widerspricht die katholische Inkulturationstheologie, die die kulturellen und religiösen Werte Afrikas rehabilitieren will, der Kulturpolitik der Pfingstbewegung, die auch weiterhin daran festhält, die afrikanischen Religionen zu verteufeln.¹³ Die katholische Kirche ihrerseits, die den neu-pfingstlichen Proselytismus nicht gerade schätzt, lenkt die Aufmerksamkeit der Gläubigen mittlerweile auf die Grenzen der pfingstlichen Heilslehre und warnt sie vor den Fallen der neu-pfingstlichen materialistischen Erfolgs- und Wohlstandstheologie.

Trotz dieser Meinungsverschiedenheiten müssen der Katholizismus und die Pfingstbewegung auf dem afrikanischen Kontinent den Dialog pflegen, denn viele afrikanische Familien sind de facto ökumenisch. In einer solchen Situation wirken sich die Spannungen zwischen diesen beiden christlichen Gruppen häufig destabilisierend auf die Beziehungen innerhalb dieser Familien aus. Daher liegt es im Interesse Afrikas, dass die Pfingstgläubigen und die Katholiken den Sinn der Einheit im Geist wieder entdecken. Wenn sie vom selben Geist beseelt sind, sollten sie in der Lage sein, sich die Hände zu reichen.

¹ Vgl. Paul Gifford, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, London 2004, 23.

² Walter J. Hollenweger, *Von der Azusa Street zum Toronto-Phänomen. Geschichtliche Wurzeln der Pfingstbewegung*, in: *Concilium* 32 (1996/3), 209–216.

³ Vgl. David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford 2002; Murray W. Dempster u.a. (Hg.), *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*, Oxford 1999.

⁴ Cédric Mayrargue, *Trajectoire et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest*, in: *Critique Internationale* 22 (Januar 2004), 100.

⁵ Eine neomarxistische Deutung dieser Erfolge des Zionismus in den unterprivilegierten Schichten Südafrikas findet sich bei Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, Chicago 1985. Dass die proletarisierten Massen Südafrikas sich die Botschaft der Pfingstbewegung zu eigen machen, ist für den Anthropologen Jean Comaroff eine Form des Widerstands gegen das bürgerliche Christentum der Missionskirchen.

⁶ Die Historiker sind sich bei der Identität des Gründers der Pfingstbewegung nicht immer einig: Für die einen ist es der Weiße Charles Parham (1873–1929), der als erster vorschlug, die Zungenrede als ausschlaggebendes Kriterium der Taufe des Geistes zu betrachten; für andere ist es der Schwarze William J. Seymour (1870–1922), der 1906 in Los Angeles das „Azusa Street Revival“ initiierte. Jedenfalls steht fest, dass Parham Seymour stark beeinflusst hat. Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Walter J. Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and development worldwide*, Peabody (Mass.)/London 1972, 20–23.

⁷ Mayrargue, *Trajectoire et enjeux*, aaO., 98–99.

⁸ Gifford, *Ghana's New Christianity*, aaO., 56.

⁹ Vgl. Matthew A. Ojo, *The Contextual Significance of the Charismatic Movements in Independent Nigeria*, in: *Africa* 58 (1988), 175–192.

¹⁰ Meinrad Hebga, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris 1982, 24.

¹¹ Meinrad Hebga, *Apprends-nous à prier*, Jaunde 2005, 5–6.

¹² Aufgrund des Pluralismus innerhalb der Pfingstbewegung gibt es mehrere pfingstliche Heils- und Sakramententheologien. Auf dem afrikanischen Kontinent werden die Angehörigen der Pfingstbewegung allgemein „born again“ [wiedergeboren] genannt, denn die meisten Pfingstler begreifen ihre Bekehrung (den freien Akt, in dem sie Christus als persönlichen Erlöser akzeptieren) gleichzeitig als Augenblick der Erneuerung (oder Wiedergeburt) und als Grundlage der Heiligung. Danach folgt die Taufe im Geist, für die einige die „Zungenrede“ als ausschlaggebendes Kriterium fordern. Diese Taufe im Geist soll den Bekehrten für die Mission und das Zeugnis stärken.

¹³ Birgit Meyer, „*Make a complete break with the past*“. *Erinnerungen und postkoloniale Modernität im Diskurs ghanaischer Pfingstkirchen*, in: *Historische Anthropologie* 6 (1998), 257–283.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

Die kirchlichen Basisgemeinden in der afrikanischen Theologie

Evangeliumsbruderschaften und politisch-soziale Initiativen

Modeste Malu Nyimi

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden sind zweifellos historische Tatsachen oder Phänomene. Als solche ist ihre Entstehung Teil der Geschichte der Kirche und der Gesellschaft. Dennoch sind die historischen Kausalitäten in diesem Fall nicht nur empirisch-positiv, sondern auch metaphysisch-religiös. Diese Lektion wollen wir uns in Erinnerung rufen und festhalten. „In der traditionellen Dynamik [gibt] es keine Dichotomie zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Im Gegenteil, die Erfahrung des Heiligen wird im profanen Kontext [gelebt]. Diese gesunde Herangehensweise an unsere afrikanische Gesellschaft muss von der Kirche ernsthaft in Betracht gezogen werden.“¹

Die lebendigen kirchlichen Basisgemeinden zu begreifen heißt nicht nur, sie in ihren historischen und kirchlichen Kontext einzuordnen: Es heißt auch, die Religiosität wiederzuentdecken, von der sie beseelt sind und die sie in sich bergen, eine Religiosität, die im kontextuellen Entwurf der afrikanischen Theologie zusammengefasst ist.

Vor dem Hintergrund dieser Thematik haben wir den vorliegenden Beitrag in zwei Teile geteilt. Der erste Teil untersucht den kontextuellen Entwurf der afrikanischen Theologie. Ihre hermeneutische Bestimmung verankert die afrikanische