

Globale Christentümer

Theologische und
religionswissenschaftliche Perspektiven

Bernhard Grümme
Claudia Jahnel | Martin Radermacher
Claudia Rammelt | Jens Schlamelcher (Hg.)



BRILL | SCHÖNINGH

Globale Christentümer

Global Religion

—

Religion global

Herausgegeben von

Patrick Becker (Erfurt)
Claudia Jahnelt (Bochum)

Wissenschaftlicher Beirat

Afe Adogame (Princeton)
Sharon A. Bong (Kuala Lumpur)
Tomáš Halík (Prague)
Carlos Mendoza-Álvarez (Mexico City/Boston)
Markus Mühling (Wuppertal)
Myriam Renaud (Chicago)

Bernhard Grümme, Claudia Jahnel, Martin Radermacher,
Claudia Rammelt, Jens Schlamelcher (Hg.)

Globale Christentümer

*Theologische und religionswissenschaftliche
Perspektiven*



BRILL
SCHÖNINGH

Die Veröffentlichung und Drucklegung der Beiträge dieses Bandes verdankt sich der Unterstützung durch die Evangelische Kirche von Westfalen, durch die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, durch die Evangelische und die Katholische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum sowie durch das Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES).



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC-BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657708390>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2022 bei den Herausgeber:innen und Autor:innen. Verlegt durch Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich) Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.schoeningh.de

Der Verlag Brill Schöningh behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen.

Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an den Verlag Brill Schöningh zu richten.

Umschlagabbildung: "White and Pink Concrete Building on Green Grass Field Under White Sky", 2019.

© Jeffrey Czum / Pexels.

Covergestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2747-8629

ISBN 978-3-506-70839-7 (hardback)

ISBN 978-3-657-70839-0 (e-book)

Inhalt

	Einleitung	VII
	<i>Bernhard Grümme, Claudia Jahnel, Martin Radermacher, Claudia Rammelt, Jens Schlamelcher</i>	
1	Lady Di – die Jungfrau von Copacabana – Pachamama. Interkulturell-theologische Perspektiven auf globale Christentümer	1
	<i>Claudia Jahnel</i>	
2	Polyzentrismus. Ein altes Konzept, theologisch neu gelesen	23
	<i>Bernhard Grümme</i>	
3	„Globale Christentümer“. Zur Einheit einer Differenz	47
	<i>Jens Schlamelcher</i>	
4	The Diversity of Contemporary Christianity in the United States. An Overview from a Sociology of Religion Perspective	71
	<i>Maren Freudenberg</i>	
5	African Christian Churches in Flanders, Belgium. People, Practices and Problems	89
	<i>Joseph Bosco Bangura</i>	
6	Megachurches in den USA und Singapur in transkultureller Perspektive. Ein kritischer Blick auf das Export-Narrativ <i>From the West to the Rest</i>	107
	<i>Katja Rakow</i>	
7	‘Global’ Orthodox Christianity. Interplay between Preservation, Affirmation, Prospection. Dynamics of/in Theology, Tradition, and Lived Practice	129
	<i>Vasile-Octavian Mihoc</i>	
8	Ecclesiological Dynamics between Identity and Unity in Orthodoxy. Primacy, Synodality, Authority	151
	<i>Mihail Comănoiu</i>	

9	„The Protestant presence [...] completes the Christian picture [...].“ Protestantische Mission und protestantisches Leben als Diversifizierung des nahöstlichen Christentums	171
	<i>Claudia Rammelt</i>	
10	Die vielen Gesichter des/im Pentekostalismus in Lateinamerika. Zwischen Glaube, Befreiung und politischem Machtanspruch ..	195
	<i>Ulrike Sallandt</i>	
11	Christen, Spiritisten, Santería. Religion im Kontext Kubas	219
	<i>Roland Spliesgart</i>	
12	Kirche und Theologie in Brasilien und Lateinamerika	249
	<i>Erico Hammes</i>	
13	Die „Bibel“ des japanischen Untergrundchristentums. Die Transformation biblischer Erzählungen im Spannungsverhältnis von Buddhismus, Shinto, Christenverfolgung und dem Erbe der jesuitischen Mission in 天地始之事 (Der Anfang von Himmel und Erde)	271
	<i>Jan Levin Propach</i>	
14	Global Christianity in the Context of Africa. Historical Point of View and Challenges	289
	<i>Jean-Paul Niyigena</i>	
15	Historische Transkulturalität. Nutzen einer religionswissenschaftlichen Perspektive in der Betrachtung historischer Verhältnisse. Schlaglichter auf mittelalterliche Lebensverhältnisse	307
	<i>Kristina Göthling-Zimpel</i>	
	Beiträger*innenverzeichnis	325

Einleitung

*Bernhard Grümme, Claudia Jahnel, Martin Radermacher,
Claudia Rammelt, Jens Schlamelcher*

Obwohl das Christentum seit den ersten Jahrhunderten mindestens vom Anspruch her und später dann auch *de facto*, wenn auch in unterschiedlicher Dichte, global präsent ist, sind Schlagworte wie „Weltchristentum“, „Global Christianity“ oder „Polyzentrik des Christentums“ erst seit wenigen Jahrzehnten auf der Agenda der entsprechenden wissenschaftlichen Disziplinen. Ausgelöst wurde dies unter anderem durch den so genannten „shift of gravity“ – die deutliche Verlagerung des Christentums in den globalen Süden – sowie durch den global bemerkbaren Zuwachs charismatisch-pfingstlicher Gruppierungen. Aber auch andere Varianten und Hybridformen des Christentums spielen – entgegen der Annahme zunehmender Säkularisierung vieler Soziolog*innen und auch Theolog*innen des 20. Jahrhunderts – immer noch oder erneut eine zentrale Rolle in weltweiten Transformationsprozessen. Diese globalen Dynamiken christlicher Traditionen haben ihrerseits Rückwirkungen auf lokale Prozesse – Zusammenhänge, die unter dem Stichwort „Glokalität“ diskutiert werden. Neben den theologischen Disziplinen, die seit jeher ein genuines Interesse an der Beschreibung und Analyse christlicher globaler Dynamiken haben, nehmen auch Fächer wie die Ethnologie, Anthropologie und vergleichende Religionswissenschaft das Christentum in seiner globalen und lokalen Vielfalt vermehrt in den Blick.

Dieser Band versammelt die Beiträge zu einer Ringvorlesung, die im Sommersemester 2021 an der Ruhr-Universität Bochum gemeinsam von den Fächern Religionswissenschaft, Katholische Theologie und Evangelische Theologie sowie dem Institut für Diaspora- und Genozidforschung (IDG) organisiert wurde. Darüber hinaus wurden weitere Autor*innen gebeten, Kapitel zu diesem Band beizutragen. Die Vorlesungsreihe wurde im Rahmen des Programms interLecture vom Rektorat der RUB gefördert. Ziel dieses Programms ist die Förderung der interdisziplinären Zusammenarbeit in der Lehre – ein Vorhaben, das sich für unser Thema als sehr fruchtbar erwiesen hat und letztlich auch die Vorbereitung dieses Bandes beflügelt hat.

Das Ziel der Vorlesungsreihe und des damit verbundenen Studienmoduls ist es, die Dynamiken globaler Christentümer in ihren Verflechtungen mit politischen und wirtschaftlichen Bereichen sowie globaler Migration oder Nachhaltigkeitsdiskursen überblicksartig zu vermitteln und vertiefende Einblicke in ausgewählte Regionen, thematische Schwerpunkte und christliche

Strömungen zu ermöglichen: So werden pfingstliche Strömungen häufig als Paradebeispiel eines globalisierten Christentums angeführt. Als Faktoren ihres globalen Erfolgs werden unter anderem diskursive Offenheit und Adaptionenfähigkeit genannt: Nicht-christliche Traditionen werden, beispielsweise in vielen Regionen Asiens, als Ressourcen behandelt, die in der christlichen Perspektive eine neue Deutung erfahren. In anderen Fällen wird die globale Ausbreitung evangelikaler Gruppierungen als Nebeneffekt einer ‚Amerikanisierung‘ der Welt interpretiert. Solche Erklärungsmuster sind aber allzu eindimensional und missachten die Austauschprozesse zwischen Herkunfts- und Ankunftsregionen christlicher Strömungen. Nicht zu vergessen ist auch, dass neben den viel diskutierten pfingstlichen und charismatischen Strömungen aus dem ‚globalen Süden‘ auch die katholische Tradition in all ihren Varianten in vielen Regionen der Welt nach wie vor eine zentrale Rolle spielt. Durch Migration und Flucht verändert sich – etwa durch den Wegzug altorientalischer Christ*innen – auch die religiöse Landschaft im Nahen Osten ebenso wie – etwa durch den Zuzug altorientalischer Christ*innen – die in Europa, Australien oder Nordamerika.

1. Was sind „Globale Christentümer“? Fachliche Blickwinkel

1.1 *Katholische Theologie*

Wahrscheinlich gibt es neben dem Dialog der Religionen derzeit aus der Sicht des Katholizismus kaum eine brisantere Frage als die nach der katholischen Perspektive auf Globale Christentümer. Denn diese ist nicht nur eine empirische Frage, sondern auch eine normative Frage nach Selbstorientierung und Selbstverortung.

Empirisch wird man nach allen gängigen religions- und kirchensoziologischen Analysen festhalten können, dass spätestens mit den verwickelten wie komplexen Prozessen der Globalisierung die Katholische Kirche hermeneutisch, operativ wie selbstreflexiv Weltkirche geworden ist. Im strikten Unterschied zum I. Vatikanischen Konzil (1869–1870) ist insbesondere das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) jenes Ereignis, an dem die Kirche erstmals bewusst als Weltkirche versammelt war. Erstmals sind Bischöfe und Kardinäle aus aller Welt im Konzil gegenwärtig. Entscheidend ist dabei, dass diese Weltkirche nicht einfach von Rom her definiert und dominiert wird, sondern sich tatsächlich als „weltweite, multikulturell verwurzelte Organisation mit globaler Infrastruktur“ und in diesem Sinne als Global Player zu verstehen lernt.¹

1 Wilhelm Guggenberger, *Universale Kirche und Neue Weltordnung: Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung*; in: *ZThK* 120 (1998) 420–423, hier:

Darin aber wird bereits eine bestimmte Normativität im Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit, Universalität und Partikularität, Zentrum und Peripherie deutlich. Stets ging es der Katholischen Kirche darum, die hier sich performativ manifestierende *catholica* in Einklang zu bringen mit jenen positiv konnotierten Differenzen, die durch die wohl wirkmächtigste Grundfigur des II. Vatikanischen Konzils als Grundbegriff katholischen Christseins artikuliert wurde: dem Priestertum aller Gläubigen. Darin wird die prekäre, bis zum Zerreißen gespannte Verhältnisbestimmung zwischen universaler Weltkirche und partikularen Ortskirchen manifest. Wie kann das Axiom katholisch-ekklesiologischer Selbstdefinition (*notae eccelsiae*) als der *einen, heiligen, apostolischen und katholischen* Kirche in Übereinstimmung gebracht werden mit den kontextuell durchaus unterschiedlich gelebten Christentümern weltweit?

Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden: Wie in der päpstlichen Erklärung *Dominus Jesus* (2000) von Papst Benedikt XVI. erkennbar wird, ist offensichtlich die Beziehung zwischen der Katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften hoch problematisch. Deren römische Bezeichnung als *kirchliche Gemeinschaften* konstruiert hier in der verweigerten Anerkennung als Kirchen eigenen Rechts eine hegemoniale Asymmetrie zu Lasten der Anderen, die bis heute die Ökumene massiv belastet.

Doch nicht nur nach außen, auch nach innen zeigt sich die hegemoniale Strukturierung des Verhältnisses von Universalität und Partikularität im Zusammenhang von Globalisierung und Inkulturation. Einerseits steht dort der Anspruch auf eine Universalität von Wahrheit als Freiheit und Gerechtigkeit, die sich selbst Johann Baptist Metz als kritischer Politischer Theologe nicht ausreden lassen wollte, insofern er ekklesiologisch eine Kirche kontrafaktisch als Institution gesellschaftskritischer Freiheit gegen ein postmodernes Denken „in verkleinerten Maßstäben“ ins Feld führt.² Diese steht in Spannung zu jener Polyzentrik der katholischen Kirche, der der Weg aus der Peripherie heraus gerade im Sinne einer Theologie des Volkes Gottes grundlegend aufgegeben ist. Diese Spannung, verschärft durch das historische Bewusstsein massiver katholischer Mitverantwortung für den kolonialen Imperialismus, ist es, aus der heraus die Katholische Kirche „bis heute um eine angemessene

422; vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Globalisierung und Christentum; in: Peter Hünemann (Hg.), Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998, 15–30.

2 Johann Baptist Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997, 130.

Verhältnisbestimmung der einen Kirche Jesu Christi und ihrer vielfältigen realgeschichtlichen Existenz“ ringt.³

1.2 *Evangelische Theologie*

Ein Nachdenken über globale Christentümer aus theologisch-interkultureller sowie kirchen- und christentumsgeschichtlicher Perspektive ist mit dessen grundlegendem Charakter verbunden: Die an Jesus Christus Glaubenden und die davon ausgehende Glaubensgemeinschaft ist durch das biblische Zeugnis aufgefordert, diesen Glauben an den verschiedenen Orten der Welt zu bezeugen und zu leben. Spätestens seit Pfingsten ist das Christentum interkulturell und polyzentrisch angelegt. Das Moment der Bewegung ist damit unweigerlich mit dem Christentum verbunden. Bereits in der Antike bewegte sich der christliche Glaube über das Imperium Romanum hinaus in andere kulturelle Räume. Ohne räumliche Mobilität wäre die Ausbreitung des Christentums nicht zu denken. Sie geschieht nicht in erster Linie in den gradlinigen Bahnen, die der Apostel Paulus erzählt, sondern oftmals spontan, pragmatisch und komplex, etwa durch Händler, Kaufleute und Reisende entlang der großen Handelsrouten. Nicht selten ereignete sich die Bewegung nicht freiwillig, sondern aufgrund äußerer Zwänge und Notwendigkeiten. In diesen Prozessen der Bewegung verschränkten sich Kontexte und Ideen, neue Denkmuster bildeten sich aus. Fragen von Hegemonie und Epistemologien stellen sich ganz konkret.

Christentumsgeschichte ist nicht allein eine eurozentrische Institutionengeschichte eines territorialen Christentums mit einer Vorgeschichte im „Orient“. Die Entstehung neuer Zentren und neuer Peripherien, neuer kontextueller Varianten christlichen Glaubens und die damit in Verbindung stehenden Dynamiken und Prozesse der Vernetzung sind vielschichtig und wirken verändernd auch nach Europa. Christlicher Glaube als globaler und lokaler Glaube eröffnet eine lange entdeckungsreiche Spurensuche voller Überraschungen gerade auch in der Auseinandersetzung mit einer eigenen christlichen Perspektive. Das ist wahrzunehmen und bedarf der Reflexion, will christentumsgeschichtliche Auseinandersetzung und theologisches Denken nicht eine provinzielle Denkdisziplin unter Negierung seiner kulturellen Vieltätigkeit sein.

Die Vielfalt und Besonderheit der einzelnen hybriden Christentümer stellt theologisch vor besondere Herausforderungen: Worin besteht die Einheit

3 Johanna Rahner, In die Peripherie! Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Kirche; in: Michael Seewald (Hg.), Ortskirche. Bausteine zu einer künftigen Ekklesiologie, Mainz 2018, 128–146, hier: 129.

des Christentums? Das ist die zentrale ökumenische Frage, die die weltweite ökumenische Bewegung seit Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder beschäftigt. „Ut unum sint“ – „sie mögen eins sein“ – so lautet die Bitte Jesu im Johannesevangelium (Kap. 17,11). Auf sie beziehen sich ökumenische Einheitsbemühungen immer wieder zurück. Auf dem Spiel steht die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses, wenn die verschiedenen Kirchen und Gruppen miteinander zerstritten sind oder jede die Gestalt der eigenen Kirche für die einzig wahre und richtige hält. Besteht Einheitlichkeit v. a. im solidarischen Handeln mit und für? Oder gibt es auch eine theologische Einheit? In Zeiten, in denen das Ausmaß der destruktiven Bemühungen (spät-)kolonialen Denkens um Vereinheitlichung, Nivellierung „anderer“ Denkformen und Weltwahrnehmungen deutlich ans Licht treten und eine globale Kultur des freien Marktes und des ungehinderten Warenhandels nicht nur Unterschiede nivelliert, sondern auch Ungerechtigkeiten verschärft, stellt sich aber auch die Frage, ob Einheit überhaupt ein begehrenswertes Ziel ist. Ist es nicht viel wichtiger und theologisch „richtiger“, dass diejenigen zu Wort kommen, deren Stimmen und Theologien bislang kaum gehört wurden und werden, diejenigen, die unsichtbar gemacht wurden und werden? Postkoloniale Theologien arbeiten daran, jene Theologien, die im so genannten „Zentrum“ Europas marginalisiert wurden, hörbarer zu machen und Theologien wie auch globale Christentümer im so genannten „Westen“ zu de-zentrieren.

Für die ökumenische Bewegung sind die Polyzentrik und die Vielfalt des Christlichen – bei aller notwendiger Partikularität – keine nur zu beschreibende, gar exotisierend zu beklatschende Tatsache. Das Ringen um die Einheit ist eine zentrale theologische Herausforderung. Allerdings haben sich in der Frage der Deutungsmacht, wer über die Einheit befindet, in den letzten Jahrzehnten die Gewichte entscheidend verlagert. Alternative Einheitsvorstellungen loten – wie alternative Vorstellung einer kosmopolitischen Weltgesellschaft – neue Wege aus. Ein zentrales Anliegen ist es dabei, die Vielfalt der Epistemologien – der verschiedenen Wissenssysteme – zu ihrem Recht kommen zu lassen. Denn eben diese Vielfalt der Wissenssysteme ist auch ursächlich für Spannungen und Konflikte zwischen verschiedenen Christentumsformen. Blickt man auf Beispiele, die in der vorliegenden Veröffentlichung präsentiert werden, dann wird deutlich, welches Zerreißpotential die unterschiedlichen Weltwahrnehmungen, Denkformen und dann eben auch Glaubensvorstellungen und theologischen Setzungen haben. Diese „epistemische Dissonanz“ bietet aber auch das Potential, in immer wieder neuen Aushandlungsprozessen und durch die verschiedenen Perspektiven auf und Zugänge zum christlichen Glauben, Neues zu entdecken in der unendlichen Vielfalt der Gestaltung des christlichen Glaubens.

Der systematische Theologe Michael Welker spricht im Blick auf das Wirken des Heiligen Geistes von einer Polyphonie und von den vielfältigen, modalen Formen dieses Wirkens.⁴ Die theologische Herausforderung besteht darin, auch und gerade in dieser Unabgeschlossenheit des Wissens, in seiner Fraktalität, gemeinsam die Einheit zu suchen und zu leben.

1.3 *Religionswissenschaft*

Die Religionswissenschaft beansprucht für sich eine sogenannte Außenperspektive auf den Gegenstand Religion. Sie nutzt sozialwissenschaftliche, historische und philologische Theorien und Methoden, um Religion als eine soziale Tatsache zu untersuchen, die sich in gesellschaftlichen Kontexten entwickelt und auf diese zurückwirkt. Dabei verfolgt die Religionswissenschaft selbst keine eigene religiöse Agenda. Sowohl aus dem Ringen um religiöse Wahrheitsansprüche als auch aus der allgemeinen Religionskritik hält das Fach sich heraus.

In der Religionswissenschaft hat es sich seit einigen Jahren durchgesetzt, die großen Traditionsgeflechte der Religionsgeschichte nicht mehr im Singular zu beschreiben und damit eine mehr oder weniger homogene, monolithische Tradition zu suggerieren, sondern bewusst im Plural, zum Beispiel als „Hindu-Traditionen“ oder „Hinduismen“ (anstelle von „der Hinduismus“), „jüdische Traditionen“ (anstelle von „das Judentum“) und „christliche Traditionen“ oder „Christentümer“ (anstelle von „das Christentum“). Auch wenn es in allen religiösen Traditionen schon immer Vielfalt und Divergenzen gab und gibt und dies auch religionsgeschichtlich untersucht wurde („Sekten“, „Abspaltungen“, „Schulbildungen“ etc.), hat die Religionswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts häufig noch unter der Annahme gearbeitet, es gebe einen gemeinsamen Kernbestand an Glaubensinhalten und -praktiken, der die Verwendung eines generischen Singulars erlaubt.

Inzwischen sind viele Religionswissenschaftler*innen hingegen zu der Einsicht gelangt – und es ist mehr oder weniger *common sense* nicht nur in der Religionswissenschaft –, dass diese vermeintliche Einheit das Produkt von inner-religiösen Diskursen ist. Sie wird umstritten, erkämpft und angefochten, wenn verschiedene Akteur*innen für sich das Recht in Anspruch nehmen, eine „Einheit des Glaubens“ oder „Einheit der Tradition“ zu formulieren und Abweichungen gegebenenfalls auch sanktionieren zu können.

Das Attribut „global“ unterstreicht im Hinblick auf die christlichen Traditionen, dass es nahezu überall auf der Welt christliche Varianten gibt, die

4 Michael Welker, *Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes*, Leipzig 2021.

sich im wechselseitigen Bezug entwickeln und positionieren. Dieser Umstand ist freilich auch kirchengeschichtlich und in den Theologien gut erforscht, kann aber darüber hinaus Ausgangspunkt einer Theorie über die Emergenz und Konstitution von Religionen sein. Dies geschieht zum Beispiel in der im Käte Hamburger Kolleg „Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa“ am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum entwickelten Theorie von Religions- und Kulturkontakten.

Dieser Ansatz basiert auf der Annahme, dass religiöse Traditionen nur im Bezug aufeinander entstehen und sich entwickeln können, wenn und weil sie sich mit anderen religiösen Traditionen vergleichen. Sie tun dies sowohl im Hinblick auf andere Religionen (*inter-religiöser* Kontakt) als auch im Hinblick auf Gruppierungen innerhalb der eigenen Tradition (*intra-religiöser* Kontakt). Die Untersuchung von religiösen Kontaktsituationen – d. h. hinsichtlich globaler Christentümer: *intra-religiösen*, christlichen Kontaktsituationen – ist damit ein methodologischer und theoretischer Imperativ der Religionswissenschaft. Ausgangspunkt sind dann nicht mehr die vermeintlichen monolithischen Traditionen, die nebeneinanderstehen, sondern die vielfältigen Beziehungssysteme *zwischen* den und *innerhalb* der Traditionen. In anderen Worten: Die Spezifika des ‚Eigenen‘ werden erst relevant und Thema der Diskussion, wenn sie im Kontakt mit den ‚Anderen‘ sichtbar werden. „Kontakt“ meint dabei nicht nur das tatsächlich lokale Aufeinandertreffen von Personen oder Gruppen, sondern auch die entsprechenden Diskurse und Traktate, in denen das Vergleichen zwischen religiösen Gruppen eine Rolle spielt. „Kontakt“ umfasst darüber hinaus das ganze Spektrum von gewalttätigen Auseinandersetzungen und gegenseitiger Zerstörung bis hin zu freundschaftlichen Begegnungen und produktiven Verschmelzungen von Traditionen.

1.4 *Diaspora- und Genozidforschung*

Die Frage nach der Beziehung zwischen Christentum und Globalität scheint einerseits in den Kern christlicher Orientierungen hineinzuführen: Die Leitideen, religiösen Themen und Praktiken des Christentums haben spätestens mit dem 2. Jahrhundert n. d. Z. auch eine territorial globale Orientierung, die neben den Globalanspruch der Praktiken und Episteme tritt. Doch betrifft die Herausforderung, die sich heute stellt, nicht die Bestimmung von Orten, obwohl zweifellos der Ort des europäischen Christentums im globalen Christentum neu ausgemacht werden muss. Eigentlich bestehen die wichtigsten Herausforderungen auch gerade nicht in der „Globalität“, sondern in der Notwendigkeit ihrer Verneinung. Denn während einerseits mit der Erfindung des Konzepts

des „globalen Christentums“⁵ das Interesse an einer lebendigen extrinsischen Religiosität (insbesondere dem Pentekostalismus) sichtbar wird und mit dieser die Frage nach den generellen Elementen eines lebendigen Christentums, verweist andererseits die Frage nach der „Globalität“ auf die jahrhundertlange versäumte Akzeptanz gegenüber den orientalischen christlichen Kirchen und indigenen Kirchen.⁶ Insbesondere ist das westliche Narrativ der Globalität zu prüfen. Das Angebot der generalisierten Umarmung, einem generalisierten Reden über die christliche Gemeinschaft kann heute nicht formuliert werden ohne eine kritische Revision westlicher Wissenskonzepte. Zu den notwendigen Revisionen gehört eine kritische Dekonstruktion der Ordnungsvorstellungen von Gemeinschaft, Erinnerung und auch Geschichte.⁷ Weder die christliche Gemeinschaft noch die christliche Erinnerung noch die Kirchengeschichte hat sich seit ihrem Auszug aus Kleinasien als integrativ oder tolerant erwiesen in Bezug auf die Temporalität, die Erzählungen und die religiösen Praktiken der „anderen“ Kirchen. Eine globale Neugier auf diese Andersheit wird nur eine schwache Antwort sein auf die Forderung nach Anerkennung der Kohärenz der nicht-westlichen Kirchen in ihren jahrhundertalten eigenen Ordnungen, Praktiken, Erfahrungen und Lehren. Welche Konzepte können mit dem Leitkonzept der „Globalität“ entwickelt werden, die solche nicht zuletzt postkolonialen Dekonstruktionen zulassen?

Aus der Perspektive der sozial- und geschichtswissenschaftlichen Diasporaforschung lässt sich daher nach den Orten religiösen Lebens in der Zerstreuung fragen, wobei die Begriffe des Globalen und der Zerstreuung von ihren Bestimmungen in westlichen Diskursen gelöst und als Bedingung historischer und religiöser Erfahrung benannt werden müssen. Die Verbindung sozial- und kulturtheoretischer Ansätze mit theologischen Forschungen ermöglicht einen Blick auf die Wechselwirkungen zwischen Erfahrungen, Erzählungen und religiöser Praktik, dies nicht in ihrer „Hybridität“, sondern unter Betonung der Kontinuität der Bewahrung von Religionszugehörigkeit und soziale Identifizierungen. Im vorliegenden Band wird dazu neben der Frage nach Liturgien als Erinnerungsorte eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Temporalitäten westlicher und östlicher christlicher Kirchen unternommen.

5 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York u. a. 2007.

6 Dies schließt auch die Pluralisierung der Perspektiven ein, die im vorliegenden Band mit dem Begriff der „globalen Christentümer“ unterstrichen wird.

7 Siehe dazu zum Beispiel: Darcie Fontaine, *Decolonizing Christianity. Religion and the End of Empire in France and Algeria*, New York 2016.

2. Die Beiträge

Es liegt auf der Hand, dass die Beschäftigung mit diversen Formen von Christentümern eine besondere Sensibilität für interkulturelle Fragen verlangt. **Claudia Jahnel** freilich spitzt dies in ihrem Artikel „Lady Di – die Jungfrau von Copacabana – Pachamama. Interkulturell-theologische Perspektiven auf globale Christentümer“ zu. Sie entwickelt eine Interkulturelle Theologie im Lichte postkolonialer, poststrukturalistischer und diskursanalytischer Hermeneutiken. Vor diesem Hintergrund erarbeitet sie in der Auseinandersetzung mit Marienkulten der Jungfrau von Copacabana und der Verehrung von Lady Di eine machtsensible wie praxeologische Reformulierung mario-logischer Überlegungen im Kontext einer Option für die Armen. Darin artikuliert sich eine in ästhetischen wie körperlichen Praktiken grundierte Kontextuelle Theologie.

Bernhard Grümme geht in seinem Beitrag „Polyzentrismus. Ein altes Konzept, theologisch neu gelesen“ von der Wahrnehmung aus, dass die verschiedenen (Deutungsmacht-)Ansprüche, das Christentum authentisch zu repräsentieren und zu leben, zu anhaltenden Konflikten führen und tiefgreifende Säkularisierungs- und Individualisierungsprozesse als zentrale boundary marker diese „clashes“ vertiefen. Diese Entwicklungen stellen die Religionspädagogik, die Grümme vertritt, vor die Frage, wie diese kontextuellen Unterschiede, die längst nicht mehr in geographisch unterschiedlichen Regionen verortet sind, sondern in interkulturellen Ballungsgebieten wie etwa dem Ruhrgebiet, im Unterricht so vermittelt werden können, dass einerseits partikulare Besonderheiten wertgeschätzt und unterstützt werden, andererseits die transkulturellen Verbindungen als Horizonterweiterungen in den Blick kommen. Vor diesem Hintergrund lotet der Beitrag das Potential des „alten“ Konzepts des Polyzentrismus aus, das von Klaus Koschorke und Johann Baptist Metz als Modell der Verhältnisbestimmung der Christentümer in die Diskussion gebracht wurde, und das ein ambivalentes, aber eben darin bleibend provozierendes Potential enthält.

In seinem Beitrag „Globale Christentümer – zur Einheit einer Differenz“ bietet **Jens Schlamelcher** eine Reflektion über den zentralen Gegenstand dieses Buches, „das Christentum“. Er fragt, pointiert gesagt, danach, wo trotz aller Vielfalt und aller Unterschiede die ‚Einheit‘ der christlichen Traditionen liegt, und schlägt vor, diese nicht in einem gemeinsamen ‚wahren Kern‘ zu suchen, sondern einerseits in den Bezugsgrößen „Gott“, „Jesus“ und „Bibel“ (in jeweils sehr unterschiedlichen Deutungen) und andererseits, und das wichtiger, in zentralen Spannungsfeldern, die er in den Dimensionen „Kognition“, „Praxis“, „Erfahrung“ und „Sozialform“ sortiert. Zur ersten Dimension gehören

beispielsweise die Spannungsfelder „Verzauberung vs. Entzauberung“ und „Konservatismus vs. Liberalismus“, zur zweiten Dimension Spannungsfelder wie „Askese vs. Mystik“ oder „magisch-rituelle vs. ethisierte Lebensführung“. Zur Dimension der Erfahrung thematisiert der Autor u. a. die Spannungsfelder „Ikonoklasmus vs. Idolatrie“ und „populärkulturelle Öffnung vs. populärkulturelle Schließung“ und zur Dimension der Sozialformen schließlich neben anderen die Spannungsfelder „Kirche vs. Sekte“ und „Gemeinschaft vs. Organisation“. Der Autor erhebt damit keinen Anspruch auf Vollständigkeit, bietet aber einen Ansatz an, der einen neuen Blick auf die Einheit in allen Unterschieden christlicher Traditionen ermöglicht.

In ihrem Beitrag „The Diversity of Contemporary Christianity in the United States: An Overview from a Sociology of Religion Perspective“ geht **Maren Freudenberg** auf die christliche Landschaft in den USA ein. Die USA sind seit jeher ein in religiöser Hinsicht vielfältiges Land und dies spiegelt sich auch in den zahlreichen, häufig überlappenden und historisch miteinander verwobenen christlichen Gruppierungen wider. Die Autorin präsentiert somit auch keine harte Kategorisierung, sondern liefert einen typologischen Überblick aus religionssoziologischer Sicht, der das ganze Spektrum christlicher Traditionen in den USA umfasst und einordnet.

Der Beitrag von **Joseph Bosco Bangura** „African Christian Churches in Flanders, Belgium – People, Practices and Problems“ beschreibt die besonderen Herausforderungen, vor denen aus afrikanischen Kontexten eingewanderte christliche Gemeinschaften in Flandern (Belgien) stehen. Neu angekommene afrikanische Christ*innen haben entweder unabhängige Migrationskirchen gegründet oder sich bestehenden einheimischen flämischen Kirchen angeschlossen und diese wiederbelebt. Der durch diese kirchliche Entwicklung geschaffene Kontext verändert langsam die religiösen Räume, die bislang von der evangelischen Minderheit in Belgien belegt werden. Der Dienst an der afrikanischen Diaspora bildet den primären Schwerpunkt des missionarischen Engagements dieser Gemeinden im säkularen Westen. Bestimmte Faktoren stellen sich jedoch als Hindernisse dar. Der Artikel erörtert zunächst die Migrationsbewegungen, die afrikanische Einwanderer nach Flandern brachten und zur Gründung afrikanischer christlicher Kirchen in Belgien führten. In einem zweiten Schritt werden einzelne Herausforderungen – die ekklesiologische Integration, die pastorale Verwaltung, der generationenübergreifende Dienst und die missionstheologische Relevanz – untersucht, deren Klärung entscheidend dafür ist, dass sich afrikanische christliche Kirchen in Zukunft als wichtiger Teil des evangelischen Christentums in Flandern positionieren. Zum Schluss fordert Bangura, dass der Dienst afrikanischer christlicher Kirchen sowohl das einheimische als auch das Pilgerprinzip in ihrer pastoralen Praxis

berücksichtigen muss. Auf diese Weise tragen afrikanisch-christliche Kirchen zur afrikanischen Integration in allen Bereichen im flämischen Belgien bei.

Katja Rakow geht in ihrem Beitrag mit dem Titel „Megachurches in den USA und Singapur in transkultureller Perspektive. Ein kritischer Blick auf das Export-Narrativ *From the West to the Rest*“ auf transkulturelle Verflechtungen ein, die sie am Beispiel einer Megachurch in Singapur sowie allgemein süd-ostasiatischer Selbstverständnisse christlicher Akteure erläutert. Dabei verdeutlicht sie, dass das vorherrschende Muster der (religions-)soziologischen Beschreibung und Analyse – nämlich die Annahme einer von den USA ausgehenden Evangelikalisierung und Pentekostalisierung anderer Teile der Welt – kritisch hinterfragt werden muss. Damit öffnet ihr Kapitel den Blick für alternative religions- und christentumsgeschichtliche Weltkarten, in denen das häufig angenommene Verhältnis von Peripherie und Zentrum sich verschiebt.

Vasile-Octavian Mihocs Artikel „Global' Orthodox Christianity: Interplay Between Preservation, Affirmation, Prospection. Dynamics of/in Theology, Tradition, and Lived Practice“ fächert die Sphären auf, die derzeit in der Orthodoxie am meisten diskutiert werden. Zunächst werden die Grundlinien der Orthodoxie aus der Innenperspektive nachgezeichnet, um von dort die zeitgenössischen Herausforderungen zu skizzieren. Folgend werden die Herausforderungen der orthodoxen Kirche in Migrationszusammenhängen von theologischer wie auch praktisch-ritueller Seite beleuchtet. In einem dritten Schritt werden gegenwärtige Trends/Diskursfelder benannt, darunter Liturgie, Eschatologie und Ökotheologie. Schließlich werden die erarbeiteten Felder zusammengeführt in der Frage nach der öffentlichen Sphäre, in der sich die Orthodoxie bewegt. Mihoc kommt zu dem Schluss, dass einerseits in der Gebundenheit an Traditionen und lokale und ethnische Prägungen und andererseits in der Aktualisierung eben jener Traditionen der Kern der Orthodoxie liegt.

Der Beitrag von **Mihail Comănoiu** „Ecclesiological Dynamics between Identity and Unity in Orthodoxy: Primacy, Synodality, Authority“ befasst sich mit den gegenwärtigen ekklesiologischen Dynamiken und Spannungen der Orthodoxie. Der Aufsatz blickt auf Fragen der Identität, Autorität und Einheit der Orthodoxie und skizziert unter anderem anhand der Themen Migration und Diaspora gegenwärtige Herausforderungen für die Verständigung orthodoxer Kirchen über die aufgeworfenen Fragen. Dabei unterstreicht er, dass die maßgeblichen Spannungen in der Beziehung orthodoxer Kirchen derzeit vor allem in der Verhandlung und Relationierung von lokaler Kirche und universaler Kirche sowie deren jeweiligen Problemstellungen und Ansprüchen sichtbar werden.

Der Artikel „The Protestant presence [...] completes the Christian picture [...]‘. Protestantische Mission und protestantisches Leben als Diversifizierung des nahöstlichen Christentums“ von **Claudia Rammelt** setzt sich mit dem protestantischen Leben nicht als Beispiel einer sich ausweitenden Christentumsgeschichte auseinander, sondern als Geschichte der Diversifizierung innerhalb der christlichen Ökumene. Als „westliches Gewächs“ haben die protestantischen Gemeinden einen Platz in den nahöstlichen Gesellschaften gefunden und einen eigenen Charakter ausgeprägt. Ein erster Schritt zeichnet knapp den Weg des Protestantismus in den Nahen Osten exemplarisch nach. In einem zweiten Schritt wird der Blick vor allem auf die Eigenart der nahöstlichen protestantischen Gemeinschaft im Nahen Osten geworfen. Die Herausforderungen und Chancen für die Ökumene bedenkt ein dritter Abschnitt.

Ulrike Sallandt beleuchtet in ihrem Beitrag „Die vielen Gesichter des/ im Pentekostalismus in Lateinamerika: zwischen Glaube, Befreiung und politischem Machtanspruch“ den Pentekostalismus in Lateinamerika aus einer theologischen und religionswissenschaftlichen Perspektive. Mit Nachdruck verweist sie darauf, dass sich dieses Phänomen nicht allein durch die kognitive Dimension der Religion, also durch Glaubensdifferenzen zu anderen Konfessionen erschließen lasse. Mit religionsästhetischen Ansätzen lenkt Sallandt den Blick auf Körperwissen und die unmittelbare und demokratische Erfahrung des Heiligen, die den Pentekostalismus so attraktiv mache, gerade auch gegenüber dem an Dominanz einbüßenden Katholizismus in dieser Region, der noch immer ein starres Hierarchiegefüge aufweise. Eines ihrer zentralen Argumente lautet entsprechend, dass der Erfolg des Pentekostalismus in einem Zusammenhang mit der katholischen Befreiungstheologie verstanden werden müsse. Während diese auf die Befreiung von kolonialer Bevormundung im politischen und ökonomischen Bereich abziele, würde der Pentekostalismus diese Befreiung um den Bereich von Theologie und Religion erweitern.

Mit dem Blick auf Kuba legt **Roland Spliesgart** in seinem Beitrag „Christen, Spiritisten, Santería. Religion im Kontext Kubas“ den Fokus auf ein besonderes Phänomen globalisierter Christentümer. Obwohl das Christentum mit der spanischen Kolonisierung nach Kuba gekommen ist, gelang es diesem weniger als anderswo, sich durchzusetzen. Während die katholische Kirche nur bedingt in der europäischen Oberschicht Fuß fassen konnte und protestantische Kirchen auch aufgrund staatlicher Repressionen nach der sozialistischen Revolution 1959 einen schweren Stand hatten, waren es gerade die afroamerikanischen Kulte um die Santería, die sich vermehrt seit den 1990er Jahren eines großen Revivals erfreuen und mittlerweile auch eine

staatlich-nationale Anerkennung erhalten haben. Spliesgart und den von ihm zitierten Autor*innen scheint es sich dabei geradezu umgekehrt zu verhalten wie anderswo: Während Transkulturation in der Regel bedeutet, dass lokale religiöse Elemente in ein kolonial-hegemoniales Christentum synkretisieren, handelt es sich bei der Santería eher um ein Phänomen, in der christliche Elemente in ein betont nicht-christliches System adaptiert werden. Spliesgart gelingt in seinem Aufsatz eine bemerkenswerte religionswissenschaftliche, aber auch theologische Würdigung.

Wie komplex das Verhältnis zwischen Ortskirchen und Rom in der Katholischen Kirche ist, wie sehr dies durch historische, politische, theologische und ökonomische Aspekte dynamisiert und auch durch kulturelle Codierungen beeinflusst wird, zeigt **Erico Hammes** in seinem Beitrag über „Kirche und Theologie in Brasilien und Lateinamerika“ auf. Dabei wird vor allem deutlich, wie insbesondere die Befreiungstheologie einerseits in heftige Auseinandersetzungen verwickelt wurde, sich aber andererseits mit ihrer immer schärferen theologischen Positionierung doch zugleich zu kritischen Fortschreibungen hinsichtlich kultureller Formatierungen veranlasst sah. Insofern legt Hammes eine Fallstudie zur Kontextualität katholischer Theologie vor.

Der Beitrag von **Jan Levin Propach** „Die ‚Bibel‘ des japanischen Untergrundchristentums. Die Transformation biblischer Erzählungen im Spannungsverhältnis von Buddhismus, Shinto, Christenverfolgung und dem Erbe der jesuitischen Mission in 天地始之事 (Der Anfang von Himmel und Erde)“ beschäftigt sich mit dem japanischen Untergrundchristentum „Verborgene Christen“ und deren biblischen Schriften. Im Mittelpunkt steht die einzigartige die Sammlung „Der Anfang von Himmel und Erde“, die in den 1930er Jahren entdeckt werden konnte. Der Autor arbeitet Transformationsprozesse heraus, die zeigen, wie die „Verborgenen Christen“ biblische Traditionen vor allem dann veränderten, wenn sie keine Entsprechung in der eigenen Kultur fanden.

In seinem Text „Global Christianity in the Context of Africa. Historical Point of View and Challenges“ entwickelt der ruandische und an den Universitäten in Butare (Ruanda) und Louvain la neuve lehrende katholische Theologe **Jean-Paul Niyigena** aus der Rekonstruktion eines hochkomplexen historischen Prozesses der Genese afrikanischer Christentümer gegenwärtige Herausforderungen in Gesellschaft, Staat und Kirchen. Er zeigt auf, dass bereits die These einer Existenz eines Christentums in Afrika vor Ankunft der europäischen Missionare und Kolonisatoren ein missions- und kirchenpolitisch hoch umstrittenes Narrativ war, aus dem heraus sich eine dynamische, wechselseitige wie konfliktreiche Spannung verschiedener Christentümer protestantischer, katholischer, pentekostaler und evangelikaler Provenienz ergibt, die jeweils auf ihre Weise mit der Herausforderung eines

gelebten und reflektierten afrikanischen Christentums konfrontiert werden. Aus der in der Forschung vertretenen Alternative eines „unafrikanischen“ Christentums einerseits und seiner undialektischen „Afrikanisierung“ andererseits entwickelt Niyigena schließlich Perspektiven für ein prophetisches wie befreiendes Christentum in Afrika.

Der Beitrag von **Kristina Göthling-Zimpel** „Historische Transkulturalität – Nutzen einer religionswissenschaftlichen Perspektive in der Betrachtung historischer Verhältnisse. Schlaglichter auf mittelalterliche Lebensverhältnisse“ hinterfragt kritisch, worin der Nutzen und die Grenzen intersektionaler, religionshistorischer Transkulturalitätsforschung liegen. Dabei stellt der Aufsatz die These auf, dass sich der moderne Ansatz der Transkulturalität ideal mit der Perspektive der Religionsgeschichte wie auch einem gendersensiblen Ansatz verbinden lässt. Eine historische Transkulturalitätsforschung bedingt eine Blickwinkelverschiebung, die Mobilität, Vielfalt – kurzum gelebten Pluralismus – sichtbar macht. Exemplarisch wird der Effekt dieser Perspektive anhand von Schlaglichtern aus der mittelalterlichen Epoche aufgezeigt, wobei ein Ausblick in die Frühe Neuzeit ergänzende Erkenntnisse liefert. Das aus den Gender Studies stammende Konzept der Intersektionalität wird darüber hinaus auf der Akteur*innenebene aktiv mit eingebunden und ergänzt dabei den gewählten Ansatz.

Die Herausgeber*innen möchten allen Beitragenden ihren herzlichen Dank aussprechen, dass sie sich auf dieses interdisziplinäre Publikationsvorhaben eingelassen haben und in vielen Fällen auch bereits Teil der Ringvorlesung im Sommersemester 2021 waren. Die Vorträge, Diskussionen und Beiträge bereichern die Diskussion über globale Christentümer in vielerlei Hinsicht. Ein besonderer Dank gilt Bianca Reinholz für die sehr engagierte und sorgfältige Redaktion der Beiträge, für das Lektorat und ein wachsames Auge auf die Zeitplanung. Ein herzlicher Dank geht auch an die Evangelische Kirche von Westfalen und an die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft für den großzügigen Druckkostenzuschuss. Nicht zuletzt sei dem Verlag Brill | Schöningh gedankt, insbesondere Martina Kayser, für die Betreuung und Aufnahme in das Verlagsprogramm.

Lady Di – die Jungfrau von Copacabana – Pachamama

Interkulturell-theologische Perspektiven auf globale Christentümer

Claudia Jahnle

1. Zwischen Religionsästhetik und *body politics*: theoretische Vorüberlegungen

Religiöse Praktiken sind sichtbare,¹ hörbare, riechbare – kurz: durch sämtliche Sinnesorgane erfahrbare – materielle Praktiken. Sie kommunizieren Bedeutung und sprechen dabei nicht nur die Ebene der Kognition an, sondern vor allem auch die der Emotionen und Affekte. In einer hochgradig global-mediatisierten, technisierten und ästhetisierten Welt erhält diese Seite von Religion besonderes Gewicht. Denn Religionen bieten wirksame Strategien der Affektregulierung, der Vermittlung von Werten und – indem geteilte Werte durch geteilte Ästhetiken vertieft werden² – der Vergemeinschaftung. Gleichzeitig entziehen sich religiöse Praktiken oftmals der Vereindeutigung und Kontrolle und changieren zwischen Anpassung an sozial regulierende Affektregime und Widerstand gegen hegemoniale Vereinnahmung.

Der vorliegende Beitrag beleuchtet diesen Zusammenhang an zwei Phänomenen: an der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana, die in enger Beziehung zur Verehrung der andinen Pachamama steht, und an dem Mythos Diana, also an der Erhebung der einstigen britischen Prinzessin Diana Frances Mountbatten-Windsor, geborene Spencer, zu einer mitunter kultisch verehrten Identifikationsfigur. Beide Phänomene sind trotz ihrer Unterschiede hinsichtlich der historischen Genese, Form und kontextuellen Verortung Beispiele dafür, wie über geteilte Ästhetiken und Affekte sozio-politische Normen etabliert oder auch hinterfragt werden. In beiden Phänomenen zeigt sich ferner ein Wissen über die Vielfalt der symbolischen Bedeutung der Mutter Gottes. Dieses Wissen ist tief im kulturellen Gedächtnis gespeichert und wird körper-politisch und inzwischen auch öko-politisch in Anspruch genommen.³

1 Vgl. Natalie Fritz et al. (Hg.), *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2018.

2 Vgl. Anne Koch, Introduction: Revisiting Civil Religion from an Aesthetic Point of View, in: *Journal of Religion in Europe* 10 (2017), 1–15.

3 Zur Entstehungsgeschichte des Begriffs *body politics* und den verschiedenen Facetten seiner Verwendung siehe *Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte* 7/11 (2019).

Schließlich zeigen beide Phänomene – so behaupte ich in Ausweitung einer Feststellung von Christina von Braun – eine „seltsame Vermischung von Vor-Schriftlichkeit – Nicht-Rationalität – und rationaler Moderne [die] der Grund dafür gewesen sein [mag], dass Princess Diana [wie auch die Jungfrau von Copacabana] zu [...] Knotenpunkt[en] einer neuen Form von Gemeinschaftsbildung wurde[n].“⁴

Da mit dem vorliegenden Beitrag im Rahmen dieser interdisziplinären Veröffentlichung die Erwartung verknüpft ist, eine spezifisch interkulturell-theologische Sicht auf globale Christentümer zu skizzieren, möchte ich einleitend die Besonderheiten des hier gewählten Zugangs erläutern. Interkulturelle Theologie ist schon von ihrer Wissenschaftsgeschichte her eine Multi-Disziplin und weist eine große Bandbreite von Zugängen zum Feld der globalen Christentümer auf. In dieser Vielfalt zeichnen sich aber gemeinsame forschungsleitende Perspektiven ab, in denen sich die wissenschaftstheoretischen *turns* der letzten Jahrzehnte widerspiegeln.⁵ Für den vorliegenden Beitrag sind folgende Perspektiven besonders relevant: die stärkere Berücksichtigung der Materialität und Körperlichkeit religiöser Praktiken; die von post- und dekolonialer Theorie angeregte Kritik am „Epistemizid“ nicht-westlicher Denkformen;⁶ und schließlich die Konzentration auf transkulturelle Verflechtungen, die der Einsicht entspricht, dass Kultur „im Grunde immer das Ergebnis eines Abgrenzungs- und damit Konstruktionsprozesses“ ist.⁷

Der Fokus der interkulturell-theologischen Forschung liegt auf globalisierten Christentümern und ihren kulturellen, interreligiösen und politischen Austauschprozessen. Werden dabei, wie im vorliegenden Beitrag, insbesondere materielle und affektive Praktiken in den Blick genommen, zielt das nicht auf eine neo-phänomenologische⁸ Zurschaustellung „anderer“ bzw. veränderter Kulte, Rituale, Gegenstände, Denkformen und Wissenssysteme oder auf die Exotisierung „anderer“ Christentümer. Im Zentrum stehen vielmehr

4 Christina von Braun, Die zwei Körper der Königin: Diana – *Queen of the Media*, in: Regina Schulte (Hg.), Der Körper der Königin. Geschlecht und Herrschaft in der höfischen Welt seit 1500, Frankfurt a. M. 2002, 337–347, hier: 339.

5 Siehe dazu Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg 2006.

6 Boaventura de Sousa Santos, Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens, Münster 2018, 141.

7 Anke Graness, Inter: Wo ist das „Zwischen“ anzusiedeln? In: Polylog 41 (2019), 7–15, hier: 8.

8 Vgl. Anne Kochs Ausführungen zur Intention der neueren Religionsästhetik: Anne Koch, The Governance of Aesthetic Subjects through Body Knowledge and Affect Economies. A Cognitive-Aesthetic Approach, in: Alexandra Grieser/Jay Johnston (Hg.), Aesthetics of Religion. A connective Concept, New York/Berlin 2017, 389–412.

epistemologische Fragen: *Welches* und *wessen* Wissen wird in interkulturell und interreligiös verflochtenen religiösen Praktiken generiert? Wie wird Deutungsmacht ausgehandelt? Welche ästhetischen Regime steuern die Wahrnehmung: das Denken, Wissen, Fühlen und Handeln? Der Poststrukturalismus, die „Krise der Repräsentation“ in der Ethnologie und postkoloniale Theorien haben deutlich gemacht, dass Wissen konstruiert und eine Form der Machtausübung und Herrschaftssicherung ist. Seither ist die Thematisierung epistemologischer Vielfalt und die Analyse epistemischer Dissonanzen zwischen den verschiedenen partikularen und hybriden Erscheinungsformen des Christentums fester Bestandteil der Interkulturellen Theologie.

Das Wissen, um das es dabei geht, ist, wie schon angemerkt, nicht ausschließlich und oft nicht einmal in erster Linie kognitiv konstituiert. In den Blick kommt im Zuge der Konzentration auf die sichtbare, materielle Religion insbesondere der Körper als Ort der Wissensgenerierung und als Wissensspeicher. Je nach wissenschaftstheoretischem Hintergrund ist dabei von „embodied cognition“, „Körperwissen“, „tacit knowledge“, „sensorial knowledge“, „sedimentiertem Wissen“ u. a. die Rede. Diesen verschiedenen Begriffen ist gemeinsam, dass sie den Dualismus von Körper und Geist, Natur und Kultur, sinnlicher und vernünftiger Erkenntnis, prärationalem Körperwissen und propositionalem Vernunftwissen hinterfragen. Der Körper ist ein schwer einzukreisendes, komplexes Phänomen: Er ist Projektionsfläche und Objekt von Wissens- und Machttechniken hegemonialer Diskurse und Körperpolitiken, die sich in ihn einschreiben und sein Handeln wie sein Erleben regulieren. Zugleich ist er mehr als „nur“ Text: In seiner leib-körper-internen Komplexität ist er „eigensinnig“ und bleibt „unverfügbar“, selbst dort, wo er körperpolitisch in Gebrauch genommen wird.⁹ Schließlich kann der Körper auch als „eine Bibliothek“ betrachtet werden:¹⁰ In ihm sind in Ausdruck, Bewegung, Gesten, Fühlen oder Resonanz zur Umwelt historisches Wissen, Weltwahrnehmung, Bedeutungen und Verhaltensformen „gelernt“, sedimentiert und abrufbar.

Das gegenwärtige Interesse an Fragen des Körperwissens, der Affekte und der Körperpolitiken hängen mit Entwicklungen der Spätmoderne zusammen. Der Soziologe Andreas Reckwitz hat diese als „Prozesse einer gesellschaftlichen Ästhetisierung“ bezeichnet.¹¹ Dass Ästhetisierungsprozesse auch und

9 Thomas Alkemeyer, Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körper, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 44 (2019), 289–312.

10 Johannes Odenthal, Der Körper ist eine Bibliothek. Gespräch mit Koffi Kôkô, in: Haus der Kulturen der Welt (Hg.), The Third Body. Das Haus der Kulturen der Welt und die Performing Arts, Berlin 2004, 45–52.

11 Andreas Reckwitz, Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung, Frankfurt a. M. 2019.

gerade für religiöse Praktiken bedeutsam sind,¹² kann kaum verwundern, denn hier sind materiell-körperliche Erfahrungen und Ausdrucksweisen schon immer an der Konstruktion und am Erleben von Sinn beteiligt. Ästhetisierungsprozesse sind, das werden auch die im Folgenden skizzierten Beispiele zeigen, sowohl auf individueller wie auf kollektiver Ebene relevant: Auf individueller Ebene befördern sie Dynamiken der Selbstbestimmung, der Selbstreferentialität, der subjektiven sinnlichen Erfahrung, des Erlebens „wahrer authentischer Gefühle“¹³ und einer Weltwahrnehmung, in der das eigene Affiziertwerden – das Berührtwerden – zentral ist. Kollektiv entstehen neue Formen der Vergemeinschaftung, überregionale und globale Netzwerke, für die geteilte Ästhetiken konstitutiv sind.

2. Die Verehrung der Jungfrau von Copacabana und der Pachamama

2.1 *Doppelter Segen hält besser*

Wer den 2. Februar, also den Tag von Mariä Lichtmess, in Copacabana am Titicacasee in Bolivien verbringt, wird Augenzeuge sehr besonderer Segenshandlungen: In der Kirche des kleinen Städtchens steht seit dem 16. Jahrhundert eine Statue der Jungfrau Maria von Copacabana, die jährlich von zahlreichen Pilger*innen verehrt wird. Am 2. Februar reisen Menschen aus Peru und Bolivien, aber auch aus Argentinien und Brasilien an, um ihre Autos segnen zu lassen. Gleich danach findet eine zweite Segnung statt, durch Pachamama. Manuel Moser hat die Zeremonie detailliert festgehalten:

Vor der Segnung wird das eigene Auto geputzt und mit Blumensträußen, Girlanden, Gestecken, einem Hut und einer Moosgummi-Krawatte geschmückt. Weiterhin werden zwei Bänder, eines davon golden bestickt mit der Aufschrift ‚*Bendecido en Copacabana (Gesegnet in Copacabana)*‘, ein Rosenkranz und eine in Plastik eingefasste Marienfigur mit einer ‚*Oración del chofer [Gebet des Fahrers]*‘ erworben, welche dazu gedacht sind, nach der Segnung als Glücksbringer an der Windschutzscheibe des Fahrzeuges angebracht zu werden. Zu Beginn der Segnung bekreuzigt sich ein katholischer Mönch (zusammen mit den Autobesitzer*innen) vor der offenen Motorhaube und spricht ein kurzes Gebet. Danach segnet er den Motor sowie darauf gelegte und vor das Fahrzeug gestellte Marienstatuen, Anhänger, Stoffbänder, Kreuze, nachgebildete US-Dollarnoten und *Alasitas* (Miniaturen, welche in Erwartung eines baldigen Erwerbs des jeweiligen Objektes gekauft und gesegnet werden) mit Weihwasser und geht im Gegenwärtigersinn segnend um das Fahrzeug herum. Weiter bespritzt er auch das Fahrzeuginnere mit Weihwasser, segnet die Pilgerfamilien und posiert für

12 Vgl. Isabella Schwaderer/Katharina Waldner (Hg.), *Annäherungen an das Unausprechliche. Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken*, Bielefeld 2020.

13 Eva Illouz, *Wahre Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Frankfurt a. M. 2018.

ein Foto. Zum Abschluss erhält er einen Zettel mit einem persönlichen Wunsch und einem Geldschein.

Nach dieser Segnung (genannt *Bendición*) nehmen die Pilger*innen eine zweite Segnung vor, die *Ch'alla* genannt wird. Es wird Wert darauf gelegt, dass die *Ch'alla* außerhalb der Sichtweite des segnenden Klerus stattfindet. Es werden Feuerwerkskörper gezündet, Wein und Singang (hochprozentiger Alkohol) auf die Räder verteilt und das ganze Fahrzeug rundum mit Champagner und Bier besprüht, während gleichzeitig verschiedene Blütenblätter, Reis, Konfetti, Zimt und Zucker, goldene und silberne Steinchen darüber geworfen werden. Danach wird weiter Bier und Champagner getrunken, wobei ein Schluck jedes Bechers vor dem Trinken über der Stoßstange oder den Rädern des Fahrzeugs entleert wird.¹⁴

Materieller als die hier beschriebene Segnung von Autos können religiöse Praktiken kaum sein. Vom Segen wird eine physisch erfahrbare Wirkung erwartet, wie die Bemerkung eines von Moser interviewten Automechanikers zeigt: „Wenn man ein Auto kauft, kauft man auch eine Versicherung, siehst du? Man lässt es segnen, also funktioniert das Auto gut. Das ist die Versicherung.“¹⁵ Dass Segenshandlungen auch vor Fahrzeugen nicht Halt machen, ist nicht neu: Feuerwehrautos, Schiffe, ja sogar Flugzeuge werden weltweit gesegnet. Das Besondere der Segnungen in Copacabana ist der doppelte Segen – durch den christlichen Geistlichen der *Basílica de la Virgen de la Candelaria de Copacabana* einerseits und durch einen beauftragten „Heiler“, einen *Yatiri*, andererseits, der die andine Gottheit der Erde, die *Pachamama*, ehrt. Während für die erste Segenshandlung Elemente verwendet werden, die zu den im globalen Christentum weltweit wiedererkennbaren Insignien katholischer (Schutz-)Rituale gehören – Weihrauch, Marienstatuen, Bilder bzw. Fotos der zu Schützenden, Geldscheine als „Opfer“, also als Gegengabe –, kommen im zweiten Segen neben dem Rauchopfer und den Feuerwerkskörpern v. a. Naturalien des täglichen Lebens zum Einsatz: Reis, Bier, Zucker, Süßigkeiten, Gewürze, Champagner, Tierfett und auch hier Geldnoten. Die Begründung dafür lautet: „Wir geben der *Pachamama*, der Mutter der Erde, zu essen, denn wie wir muss auch sie essen. Dann beschenkt sie unser Haus mit Liebe und Wohlstand.“¹⁶

14 Manuel Moser, Der andino-katholische Synkretismus im urbanen Bolivien am Beispiel der Motorfahrzeugsegnungen. Die Rituale der *Bendición* und der *Ch'alla* im Verständnis von bolivianischen Fahrzeugführern, in: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 15 (2020), 7, <https://doi.org/10.4000/zjr.1408>.

15 Moser, Synkretismus, 2.

16 Zusammenfassung der Interviews aus dem Nachrichtenbeitrag „La ceremonia de la ‚ch'alla‘ en Bolivia le agradece a la Madre Tierra y pide prosperidad“, 14.2.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=XrXpwaH0PDY> (1.12.2021).

2.2 *Synkretismus oder Interkulturalität, emische und etische Perspektiven*

Beide Segensrituale stehen in einem Zusammenhang und verfolgen dasselbe Ziel – den Schutz vor Unfällen und die Förderung eines guten Lebens. Aus *emischer* Sicht repräsentieren sie, wie Moser aus zahlreichen Interviews schlussfolgert, ein einziges Religionssystem.¹⁷ Aus Perspektive der Kirche wird die Ch'alla vermutlich oftmals entweder als vor-christliches oder gar „heidnisches“ Brauchtum bewertet. Aus *etisch*-forschender Sicht schließlich sind die Inbeziehungsetzungen von Pachamama und Maria *das* Paradebeispiel für den „andinen Synkretismus“.¹⁸

Neben den Gemeinsamkeiten und Überblendungen der Verehrung der Jungfrau und der Pachamama zeigen die Segensrituale in Copacabana aber auch Unterschiede: Die Praktiken, Deutungen und Erwartungen bleiben voneinander unabhängig und verschieden, sie verschmelzen nicht zu einem Ritus, sondern verraten unterschiedliche Traditionen, wenngleich sich diese gegenseitig transkulturell beeinflusst und verändert haben. Erika Aldunate Loza, die die „Geschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana“¹⁹ erforscht hat, kommt daher zu dem Schluss, dass der „angemessene Begriff für dieses Phänomen [...] nicht ‚Synkretismus‘, aber auch nicht ‚Inkulturation‘“ ist. Passender sei es, von „Interkulturalität“ zu sprechen, weil dieser Begriff „die Fähigkeit der Welt der Aymaras ausdrückt, dass sie den christlichen Glauben integriert haben, ohne ihre alte Religion zu verlieren [und] ohne dass man sich ausschließende Widersprüche feststellt.“²⁰

Wesentlich ist für Aldunate Loza also die Handlungsmacht der Aymara, ihre *agency* und Selbstbestimmung in der ästhetischen und performativen Aneignung der Marienverehrung. Unabhängig von allen theologischen Inkulturations- und Integrationsbemühungen hat die lokale Bevölkerung demnach eine eigene Praxis der Integration der verschiedenen Glaubens- und

17 Moser, Synkretismus, 10.

18 Ina Rösing, Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion, Heidelberg 2001. Synkretismus wird hier wie im wissenschaftlichen Kontext grundsätzlich kaum mehr abwertend verstanden, sondern als Begriff, der verschiedene Formen religiös-kultureller Verflechtungen anzeigt.

19 Erika Aldunate Loza, Geschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana – auf der Grundlage neuer Quellen. Darstellung aus interkultureller Sicht (Intercambio-Schriftenreihe Bd. 5), Berlin 2017.

20 Erika Aldunate Loza, Pachamama und Maria. Marienverehrung und Volksreligiosität in den indigenen Kulturen Boliviens (Vortrag), in: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.), Eroberung durch Schwert und Kreuz, Tagungszentrum Hohenheim, 15./16.2.2014, 14: <http://downloads.akademie-rs.de/religion-oeffentlichkeit/20140215Loza.pdf> (15.11.2021).

Weltdeutungssysteme und ihrer Epistemologien entwickelt. Dabei werden die „epistemischen Dissonanzen“²¹ zwischen Pachamama und Maria offensichtlich nicht aufgehoben. Sie werden aber auch nicht als, wie Aldunate Loza formuliert, „sich ausschließende Widersprüche“ (s. o.) aufgefasst. Die verschiedenen kognitiven wie auch im ästhetischen Vollzug ge-„kannten“, also im Körperwissen gespeicherten, „Wissensvorräte“ werden also in Beziehung zueinander gestellt und „produktiv ausgeschöpft“.²²

Auch der Theologe Dieter Grotehusmann hält die *emische* Perspektive und mit ihr die Handlungs- und Deutungsmacht der Aymarà für zentral, wenn es darum geht, die Beziehung zwischen Pachamama und Maria in Beziehung zu verstehen. *Etische* religionswissenschaftliche und ethnologische Studien kämen zu widersprüchlichen Befunden. So betrachteten etwa einige Forscher*innen Pachamama als Fruchtbarkeitsgöttin, deren Attribute im Lauf der letzten Jahrhunderte auf Maria übertragen worden seien. Andere urteilten in entgegengesetzter Richtung: Die Fruchtbarkeitsattribute seien von Maria auf Pachamama übertragen worden, wobei natürlich schon Maria diese Symbolik von antiken Fruchtbarkeitsgöttinnen geerbt hat. Angesichts dieser spekulativ erscheinenden Außenperspektive sei es umso wichtiger, so Grotehusmann, den „subjektiven Aspekt ernst zu nehmen; dementsprechend gelten keine doktrinären oder ideologischen Schematismen. Wichtig sind die Erlebnisse und Wahrnehmungen der andinen Bevölkerung.“²³

2.3 *Body politics zwischen subjektiver Aneignung und Widerstand*

Grotehusmanns Gegenüberstellung von „subjektivem Aspekt“ und „doktrinären oder ideologischen Schematismen“ reizt zu einem Kommentar. Denn diese Kontrastierung legt nahe, zu meinen, die „subjektive“ Seite sei frei von Beeinflussung durch diskursive Praktiken und ideologische Regime. Dem ist – entsprechend den einleitend skizzierten körpertheoretischen und ästhetischen Einsichten – aber gerade nicht so, im Gegenteil: Auch subjektive Aneignungs- und Aushandlungsprozesse werden von normativen ästhetischen Regimen und „ideologischen Schematismen“ beeinflusst. Besonders wirksam geschieht dies dort, wo Deutungen nicht ausschließlich über rationale Begründungsmuster transportiert werden, sondern über Verkörperungen und Affekte – wie es etwa im religiösen Ritual der Fall ist. Auch die beiden Figuren – Pachamama

21 Ich übernehme den Begriff von Klaus Hock, *L'art pour l'art? Interkulturelle Theologie als Praxistheorie epistemischer Dissonanzen*, in: *Zeitschrift für Interkulturelle Theologie/ ZMiss* 2 (2021), 88–111.

22 Hock, *L'art pour l'art?*, 99.

23 Dieter Grotehusmann, *Religion und Riten der Aymarà. Feldforschungen in der Region um den Titicacasee in Bolivien und Peru*, Berlin 2020, 270.

und Maria – sind affektiv aufgeladene Identifikationsangebote. Sie können individuelle und kollektive Wahrnehmungen und Praktiken aber nur deshalb leiten, weil ihnen bestimmte Attribute zugeschrieben werden, die wiederum im kulturellen kognitiven wie im symbolisch-affektiven Gedächtnis gespeichert und dort abrufbar sind. Die Deutung von Maria und Pachamama ist somit keine Sache des individuellen „subjektiven“ Geschmacks. Maria und Pachamama sind vielmehr Schauplatz einflussreicher affektregulierender *body politics*.

Grotehusmann gibt selbst wichtige Hinweise darauf, welche sozio-politischen Normierungen mit Maria und Pachamama verbunden werden, welches Wissen also ästhetisch-affektiv aktiviert wird. Er beobachtet:

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Gesamtumstände dieser Funktionalität richten, ist Pachamama eine Gottheit von unterdrückten indigenen Bevölkerungsteilen und sie ist wie eine Kraft zum sozial-kulturellen Überleben. Maria ihrerseits wird gewöhnlich als Katalysator der nationalen Kultur dargestellt, in Wirklichkeit ist sie das ‚Mütterchen‘, die von denjenigen erfüllt wird, die mehr leiden und bei ihr Zuflucht suchen. Daher hat die Bedeutung dieser Gottheiten, wie man heute sagt, eine unbestreitbare ‚Option für die Armen‘. Dieses erscheint mir sehr viel wichtiger als die Diskussion darüber, ob das Volk der Anden Pachamama mit Maria verwechselt.²⁴

Um diese Bedeutungszuweisungen und die affektive und symbolische Aufladung, die sich mit Maria und Pachamama verbinden, zu verstehen, ist es notwendig, die Vorgeschichte näher zu betrachten. Das kann hier nicht in umfassender Weise geleistet werden. Schon die Vorgeschichte Marias und ihrer „Körperlichkeit“ reicht bis in den Artemis- und Dianakult zurück und verbindet Maria mit Zuschreibungen der Jungfrau wie auch der Mutter und damit der Fruchtbarkeit.²⁵ Für die Anfänge des Christentums und des Marienkults in Copacabana ist außerdem die Tatsache bedeutsam, dass der Marienkult im Europa des 16. Jahrhunderts – in Reaktion auf die Reformation – eine Aufwertung erlebte. Auch die katholischen Missionare, die nach Copacabana kamen, waren wohl geprägt von einer intensiven Marienfrömmigkeit.²⁶

Im Blick auf die vorkoloniale Geschichte Pachamamas sind Legenden oder archäologische Funde wertvoll. Sie legen u. a. nahe, dass sich an der Stelle, an der heute die Basilika von Copacabana steht, zuvor ein Sonnentempel und unweit ein Mondtempel befanden. Die Region war also schon vorkolonial als

²⁴ Grotehusmann, Religion, 271.

²⁵ Siehe Christina von Braun, Zwei Körper.

²⁶ Aldunate Loza, Pachamama, 1.

Wallfahrtsort markiert,²⁷ sodass davon auszugehen ist, dass die in der Region im 16. Jahrhundert eingeführte Marienverehrung hieran sowohl anknüpfen konnte als auch auf Widerstand traf, zumal sie alles andere als herrschaftsfrei war.

Erhellend sind auch die zum Teil als offizielle Chroniken verfassten Berichte katholischer Missionare, die Aldunate Loza untersucht hat und die eine Form von „doing history“ darstellen: Geprägt von unterschiedlichen Marienfrömmigkeiten, aber auch von verschiedenen Einstellungen gegenüber „indigenen Kulturen“ und „indigener Bevölkerung“, entwickelten diese Chronisten des 16. und frühen 17. Jahrhunderts verschiedene und sich zum Teil widersprechende Narrative darüber, wie sich der Katholizismus und die Marienfrömmigkeit in der Region etabliert haben. Die Berichte ringen mit der Spannung von Kontinuität und Diskontinuität zwischen lokaler Religion und Marienverehrung und damit mit der inkulturationsstrategischen Frage: Wie viel Kontinuität zwischen traditionellen Riten und Zuschreibungen musste gewagt werden, damit sich das Christentum inkulturieren konnte, ohne die Höherwertigkeit des Katholizismus wie der spanischen Kolonialmacht zu gefährden? Zwei Schlüsselszenen sollen dies verdeutlichen.

2.3.1 Franzisco Tito Yupanqui und die Statue der „Virgen de Copacabana“

Die erste handelt von dem Künstler, der im 16. Jahrhundert die noch heute in der Basilika stehende Statue der „Virgen de Copacabana“ anfertigte: der „indigene“ Bildhauer Franzisco Tito Yupanqui. Es ist bereits bezeichnend, dass ausgerechnet ein Diözesanpriester, Antonio Montoro, Yupanqui den Auftrag gab. Montoro war nur für eine kurze Interimszeit mit der Betreuung der Basilika und der Gemeinde in Copacabana betraut – nachdem den dominikanischen Ordensmissionaren aufgrund von Anwendung von Gewalt in ihren Methoden das Missionsmandat entzogen worden war. Montoros Entscheidung für einen regionalen Künstler lässt auf eine Wertschätzung von Yupanquis Kunstfertigkeit schließen, vielleicht aber sogar darauf, dass der Diözesanpriester die regionale Bevölkerung grundsätzlich als gleichwertig erachtete. Gerade hierüber wie auch über die „indigene katholische Rechtgläubigkeit“ äußern manche Chronisten jedoch Zweifel. Sie waren besorgt darüber, ob das Kunstbild wirklich Maria darstelle oder nicht vielleicht doch eine einheimische Göttin, die dann unter dem Mantel der Marienverehrung weiter angebetet werde. Andere Berichte konstruieren die Geschichte der Entstehung der Marienstatue hingegen als Inkulturationsgeschichte und integrieren Aspekte

²⁷ Aldunate Loza, Geschichte, 19.

der regionalen Kultur. Zu ihnen zählt der kreolische Chronist Ramos Gavilán. Er portraitiert den Schnitzer Yupanqui sowohl als „direkten Nachkommen der Inkas“ als auch als „zum Christentum bekehrten Indigenen“ und damit als „symbolische kollektive Persönlichkeit“,²⁸ also als eine Persönlichkeit, die Elemente der verschiedenen aufeinandertreffenden Kulturen in Verbindung bringt. Damit korrespondiert Gaviláns Schilderung der Entstehung der Marienfigur: In einem Gemeinschaftsakt zusammen mit zwei Verwandten sei eine erste Statue aus Lehm geformt worden. Sowohl die Darstellung des Entstehungsprozesses als gemeinschaftliches Geschehen, das der andinen Kultur der Relationalität entspreche, als auch die Wahl des Materials Lehm zeigten, so urteilt Aldunate Loza, dass es schon sehr früh eine kultprägende Verbindung zwischen Maria und der Mutter Erde, der Pachamama, gegeben habe.

2.3.2 Die Jungfrau wirft Erde

Auch in der zweiten Schlüsselszene spielt Erde eine besondere Rolle. Die Chronik Felipe Guamán Poma de Ayala, eines Peruaners aus dem andinen Gebiet um Cuzco, zeigt ein Bild Marias, gekrönt und auf Wolken stehend, die erschreckt wirkenden Menschen Sand in die Augen wirft. Das Bild bildet einen Ausschnitt aus der kolonialen Eroberung Perus. Poma de Ayala hat zu dem Bild folgende Beschreibung notiert:

Das Wunder Unserer Lieben Frau von Peña de Francia. Beim Aufbruch in die Schlacht werden die Soldaten der Inkas durch die wunderbare Erscheinung in Erstaunen versetzt und fliehen.²⁹

An anderer Stelle schreibt Poma de Ayala:

Die heilige Maria von Peña de Francia, eine wunderschöne Frau [...] Vor ihr erschrecken die Indios und sagen, dass sie Erde in die Augen der ungläubigen Indios wirft. Wie Gott und seine heilige Mutter aus Güte für die christlichen Spanier Wunder vollbrachten, ist auch zu sagen, dass die Muttergottes noch mehr Gnade den Indios spenden wollte, weil sie Christen wurden und sie die Gemüter der Indios bewegte, Mut zu fassen [...].³⁰

Auch wenn es sich hier nicht um die Jungfrau von Copacabana handelt, sondern um die Liebe Frau von Peña de Francia und damit um einen in

28 Aldunate Loza, *Geschichte*, 181.

29 Felipe Guamán Poma de Ayala, *El Primer Nueva Crónica y buen gobierno* (1615). Edición Crítica, hg. von John V. Murra/Rolena Adorno, Mexiko-Stadt 1980, 404, zitiert nach Aldunate Loza, *Geschichte*, 125.

30 Poma de Ayala, *Nueva Crónica*, 404, zitiert nach Aldunate Loza, *Geschichte*, 115.

Nuancen unterschiedlichen Bezugshorizont, zeigen sich hier doch Parallelen in der Verbindung von Maria und Erde, die offensichtlich Schutz und Schrecken zugleich bewirkt. Für Aldunate Loza ist dies ein weiterer Hinweis auf eine Verehrungsweise Marias, „welche die Indigenen als eigen akzeptieren: Die Indigenen würden in Maria die Pachamama, die Mutter Erde erkennen“³¹.

2.3.3 Natur-/kosmosverbundenes Organismuskonzept und Gesellschaftskörper

Beiden Schlüsselszenen ist eine Uneindeutigkeit inhärent. Sie wird durch die Uneinheitlichkeit in den Berichten der historischen Chronisten unterstrichen und schreibt sich fort, so behaupte ich, in der Uneindeutigkeit heutiger Verehrungsweisen und Zuschreibungen sowie in den Konflikten um Deutungsmacht und Körperpolitiken. Auch wenn einzelne Traditionslinien vorangehender Marien- oder Pachamamaverehrungen erkennbar sind und sich historisierend herausarbeiten lassen, sind die gegenwärtigen religiösen Praktiken von Mannigfaltigkeit, Assemblage, Polyvoztät und damit von anhaltender Deutungsvielfalt und Unverfügbarkeit gekennzeichnet.

Das schränkt die individuelle wie kollektive Bedeutsamkeit der Verehrung keinesfalls ein. Gerade die Motorfahrzeugsegnung illustriert mit ihrer ästhetischen Weiterentwicklung des Mariensegens durch die Ch'alla jene Dynamik, die von Reckwitz als charakteristisch für gegenwärtige Ästhetisierungsprozesse beschrieben wird (s. o.): die Entwicklung individueller und kollektiver Selbstbestimmung sowie die Entstehung neuer Formen von Vergemeinschaftung, die sich um geteilte Ästhetiken herum etablieren. Die Antworten der von Moser befragten Autofahrer bringen dies deutlich zum Ausdruck, etwa diese:

(Wir) Katholiken werden immer die Jungfrau, die Mutter Erde unterstützen. Immer. [...] Wir sind aus der Erde gekommen und wir müssen nämlich auch in die Erde zurückkehren. Wir dürfen uns nicht mehr davon entfremden.³²

Der Gebrauch des „Wir“ zeigt, dass die Verbindung von Maria und Pachamama Symbol eines imaginären Gemeinschaftskörpers, eines visionierten Kollektivs ist. Die „Jungfrau, die Mutter Erde“, wird – wie Yupanqui – eine „symbolische kollektive Persönlichkeit“ und akkumuliert die körperlichen und affektiven Zuschreibungen verschiedener Traditionen. D. h., in Darstellungen und Ritualen der Verehrung Marias sind einerseits z. B. noch immer koloniale

³¹ Aldunate Loza, *Geschichte*, 124.

³² Moser, *Synkretismus*, 10.

Ansprüche auf die Anerkennung westlicher Formen des Christentums als exklusiver und universaler Religion erkennbar. In Mosers Schilderung kommen sie in der Beobachtung zum Ausdruck, dass die Ch'alla außerhalb des Blickfelds der kirchlichen Geistlichen vollzogen wird. Andererseits wird diese sichtbare Institutionalisierung kolonialer Macht jedoch von den Praktizierenden dezentriert und im praktischen Vollzug des Rituals hinterfragt. Die epistemische Dissonanz zwischen einer solchermaßen zur katholischen Amtskirche gehörenden Maria und der in der Ch'alla verehrten Pachamama löst auf Seiten der Akteure offensichtlich keine unüberwindlichen Konflikte aus. Im Gegenteil: Die Verbindung von Maria und Pachamama scheint in all ihrer dynamischen Veränderbarkeit und Uneindeutigkeit vielmehr dem zu entsprechen, was Klaus Hock sehr treffend und in Anknüpfung an Ignacio Farias bezeichnet als „produktive Ausschöpfung alternativer Erkenntnisperspektiven auf ein noch nicht existierendes Objekt‘, indem ‚unterschiedlichste Wissensvorräte miteinander in Beziehung gesetzt (werden), was die Generierung neuer ...(A)lternativen erlaubt‘, und zwar im Sinne einer ‚Notwendigkeit von Offenheit und Uneindeutigkeit‘.“³³

Konfliktreich ist hingegen eine andere Dissonanz. Auch diese kommt in den Worten des Autofahrers zum Ausdruck: „Wir sind aus der Erde gekommen und wir müssen nämlich auch in die Erde zurückkehren. Wir dürfen uns nicht mehr davon entfremden“. Bedrohlich ist also nicht Maria. Als wirklich bedrohlich wird vielmehr die Entfremdung von der Erde betrachtet. Sie wird wahrgenommen, so darf wohl aus den zitierten Worten gemutmaßt werden, als Resultat einer (westlichen) Ideologie – einer „Wissenskultur“ –, die den Menschen und die nicht-menschliche Natur wesentlich binärer und weniger relational konzeptualisiert als andine Philosoph*innen es tun.³⁴ Vor dem Hintergrund dieser Dissonanz und der Bedrohung durch einen „entfremdenden“ Lebensstil, der auf Kosten der Erde geht, lenken die Worte des Autofahrers den Blick auf die nicht-menschliche Natur, die Erde, als Ursprungsort des Menschen. Der Erde wird hier geradezu ein eigener Subjektstatus und damit eine eigene agency, Handlungs- und Wissensmacht zugesprochen. Symbolisch repräsentiert durch die „Jungfrau, die Mutter Erde“, die Maria-Pachamama, wird sie zum Mitspieler und Akteur in der Aushandlung ästhetischer Regime und ihrer Werte.

Bezeichnend für diese Entwicklung erscheint mir, dass die Ästhetiken der Verehrung von Pachamama und Maria an einem Punkt entscheidend voneinander abweichen: Pachamama wird, so hat Grotehusmann beobachtet,

33 Klaus Hock, *L'art pour l'art?*, 99.

34 Vgl. Josef Estermann, *Andine Philosophie. Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a. M. 1999.

„symbolisch betrachtet – in allem Fruchtbaren und Lebenswichtigen ohne eine spezielle Verkörperung“, die Beziehung zu Maria hingegen wird „mittels einer konkreten Darstellung (Drucke, Statuen, Gemälde usw.) gepflegt.“³⁵ Pachamama hat also ursprünglich keinen eigenen Körper und kein eigenes Gesicht. Man könnte sagen, sie ist weniger anthropozentrisch und mehr kosmozentrisch und relational verfasst. Ihre Körper- und Gesichtslosigkeit legt darüber hinaus den Gedanken nahe, dass sich keine Diskurse machtvoll in ihren Körper einschreiben und sie festschreiben können – wie das, so sei vorweggenommen, im Fall des Mythos um Prinzessin Diana deutlich der Fall ist: Wie funktioniert *body politics* ohne einen Körper? Andererseits gibt es auch eine durchaus hegemoniale *nature politics* und eine von postkolonialen Theoretiker*innen kritisierte naturromantische *eco politics, colonial pastoral aesthetics*, die deutliche koloniale Interessen aufweise.³⁶ Schließlich lässt die Körper- und Gesichtslosigkeit Pachamamas fragen, ob sie dies weniger persönlicher oder gerade persönlicher macht; denn laut Gilles Deleuze ist „nichts [...] weniger persönlich als das Gesicht“,³⁷ weil sich in ihm die gesellschaftlichen Projektionen und Stereotype widerspiegeln.

Hier ist nicht der Ort, um der Frage nach der Bedeutung der Körper- und Gesichtslosigkeit im Detail nachzugehen, auch wenn dies ein wichtiges Forschungsvorhaben wäre. Festzuhalten ist aber, dass die Attribute der Pachamama auf den Körper Marias übertragen werden. Besonders anschaulich wird dies in dem Bild „Virgen del Cerro Potosí“ aus dem 18. Jahrhundert, das Maria als Berg darstellt: Maria wird also zur Repräsentantin der Erde und der Bodenschätze – denn der Cerro Potosi bzw. Cerro Rico in den bolivianischen Anden weist hohe Silber- und Zinkvorkommen auf, die seit der spanischen Kolonialzeit abgebaut werden. Erst in jüngerer Zeit hat die Kunstszene ihre Begeisterung und Kreativität für Pachamama entdeckt. Zahlreich zeitgenössische Darstellungen porträtieren Pachamama als Symbol der Fruchtbarkeit und des *buen vivir*. Dies hat wiederum neue globale Formen der Vergemeinschaftung angeregt (s. u.). In der Ch’alla jedoch spielen visuelle Darstellungen keine Rolle. Pachamama ist in Lebensmitteln präsent, Maria wird durch Marienstatuen repräsentiert.

Die Tragweite dieses Unterschieds wird deutlich, wenn wir uns den Einfluss vor Augen führen, den Organismuskonzepte auf die Wahrnehmung von Gesellschaften und den Umgang mit ihnen bzw. in ihnen haben. Für westliche

35 Grotehusmann, Religion, 269.

36 Gesa Mackenthun, Postkolonialer Ecocriticism, in: Gabriele Dürbeck/Urte Stobbe (Hg.), Ecocriticism. Eine Einführung, Wien 2015, 81–93.

37 Gilles Deleuze/Claire Parnet, Dialoge, Berlin 2019, 35.

Gesellschaftsvertragskonzepte einschließlich der sie reflektierenden Sozialphilosophie war und ist die Vorstellung eines Gesellschaftskörpers prägend.³⁸ Sie findet sich bereits in der paulinischen Parallelisierung des Sozialkörpers als Körper Gottes. Diese Imaginierung der Gesellschaft – oder auch der Nation – als Körper erweckt die Vorstellung, es handle sich bei der Gesellschaft um eine hierarchisch geordnete, „stabile Referenz“ und eine „Repräsentation von Identität, Ganzheit und Geschlossenheit“.³⁹ Daraus leitet sich u. a. eine Politik der Homogenisierung von Vielfalt ab. Demgegenüber repräsentiert die Verehrung Pachamamas in „allem Fruchtbaren und Lebenswichtigen“ ein Organismuskonzept, das sich durch gegenseitige Abhängigkeit, Wachsen, Sterben und neues Leben und somit durch Veränderbarkeit und Fluss auszeichnet. Gleichzeitig unterstreichen die Körper- und Gesichtslosigkeit und somit die post-anthropozentrischen Dimensionen Pachamamas die Natur- und Kosmosmetaphorik. Dieses als „andine Philosophie“ bezeichnete Gesellschaftskonzept⁴⁰ ist letztlich ein Netzwerkkonzept. Wie die neueren Netzwerkmodelle von Esposito, Lehmke u. a. fordert auch das andine kosmologische Modell einen epistemologischen Bruch mit der Vorstellung, dass Gesellschaften oder Nationen einen „abgeschlossenen, hierarchisch organisierten und mit sich identischen Körper“ haben.⁴¹ Stattdessen gelte es, Gesellschaften als fluide und offene Netzwerke zu verstehen und auch die nicht-menschliche Natur als Akteur des Netzwerks in den Blick zu nehmen.

In Maria und Pachamama finden wir also nicht nur – wie eingangs zitiert – eine „seltsame Vermischung“ von „Vor-Schriftlichkeit – Nicht-Rationalität – und rationaler Moderne“. In Maria und Pachamama treffen auch körper-lose und körperliche Gesellschaftskonzepte und damit fluide und statische, kosmo- und anthropozentrische, Vielfalt generierende und Vielfalt reglementierende soziale Imaginierungen aufeinander. Diese Imaginierungen schreiben sich wiederum normativ in *body politics* und *cosmo politics* ein – und zwar längst nicht mehr nur im andinen Raum. Vielmehr haben sich Imaginierungen von Erd-Mutter-Göttinnen, die an unterschiedlichste regionale Traditionen

38 In meinen folgenden Überlegungen lehne ich mich an an: Thomas Lehmke, Gesellschaftskörper und Organismuskonzept. Überlegungen zur Bedeutung von Metaphern in der soziologischen Theorie, in: Martin Endreß/Thomas Matys (Hg.), Die Ökonomie der Organisation – die Organisation der Ökonomie, Wiesbaden 2010, 201–223, hier: 206.

39 Lehmke, Gesellschaftskörper, 210f. Ich stimme Lehmke allerdings auch darin zu, dass auch der Körper historischen Veränderungen unterliegt und das heutige Verständnis des Körpers sich von dem etwa der Antike deutlich unterscheidet.

40 Vgl. dazu u. a. Josef Estermann, Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas (Theologie interkulturell, Bd. 23), Ostfildern 2012.

41 Lehmke, Gesellschaftskörper, 219.

und Neuerfindungen anknüpfen, in jüngerer Zeit neu popularisiert und medialisiert. Ihre geteilten Ästhetiken bilden den Knotenpunkt neuer Formen von Gemeinschaftsbildung in einer zunehmend technisierten, digitalisierten und globalisierten Welt.

Die Gruppen, die an diesen neuen Vergemeinschaftungen und Netzwerken beteiligt sind, sind zum Teil sehr unterschiedlich. Inzwischen haben Pachamama und andere „Erd/Natur-Repräsentant*innen“ meist auch ein Gesicht und einen Körper, und nicht wenige einst post-anthropozentrische und auf die Förderung von Vielfalt bedachte Interessengruppen entwickeln sich zu hierarchischen und exklusiven Initiativen.⁴² Daneben kommt es aber auch zu „Kooperationen“, die für die Frage nach epistemologischer Deutungshoheit hochgradig relevant sind. Dazu zählt v. a. die Verbindung von „Umweltaktivismus, indigener Selbstbehauptung, nichtwestlichen Epistemologien, akademischer Forschung und visueller Praxis“⁴³. Diese verschiedenen Bewegungen eint die Kritik an einer binären Logik, die Vernunft und Natur, Geist und Materie trennt und die anthropozentrische Vorstellung der Beherrschung der Natur durch den Menschen unterstützt, Interdependenz und Vielfalt hingegen ausblendet. Stattdessen fordern sie epistemologische Vielfalt und die Anerkennung der Gleich-Gültigkeit von Epistemologien, die auf der Relationalität des Lebens als Grundlage von Wissenskulturen basieren.

3. Diana – Mythos in einer zerrissenen Welt

3.1 *Der Körper der Prinzessin als Knotenpunkt neuer Formen globaler Vergemeinschaftung*

Von den eben erwähnten Beziehungen zu Umweltaktivismus, nichtwestlichen Epistemologien, indigener Selbstbehauptung oder gar post-anthropozentristischer Kosmometaphorik ist der Mythos, der sich nach dem Unfalltod der britischen Prinzessin Diana Frances Mountbatten-Windsor, geborene Spencer, in der Nacht zum 31. August 1997 in Paris entwickelte, recht weit entfernt.⁴⁴ In dessen Mittelpunkt stehen vielmehr und sehr dezidiert Körper und Gesicht Dianas. Die Prinzessin gehörte nicht nur zu den meist fotografierten

42 Vgl. dazu etwa Hagen Fischer u. a. (Hg.), *Öko-Spiritualität. Ganzheitliche Lebensweisen auf den „Märkten des Besonderen“*, Bielefeld 2020.

43 Tom Holert, *Verkomplizierung der Möglichkeiten: Gegenwartskunst, Epistemologie, Wissenspolitik*, in: Annika Haase et al. (Hg.), *How to Relate. Wissen, Künste, Praktiken. Knowledge, Arts, Practices*, Bielefeld 2021, 44–58, hier: 56.

44 Die verschiedenen – auch im Folgenden zugrundgelegten – Dimensionen des Mythos Diana wurden in den Beiträgen des Aufsatzbandes von Sabine Berghahn/Sigrid

Menschen ihrer Zeit. In ihren Körper eingeschrieben sind auch zahlreiche gesellschaftliche Diskurse, Erwartungen und Identifikationsangebote: die liebende (alleinerziehende) Mutter, das leidende Opfer monarchisch-patriarchaler Unterdrückung, die Frau aus dem Volk, die wie im Märchen zur Prinzessin wird, die Rebellin, die schüchterne, aber massenmedienfähige Attraktive, die mater dolorosa u. v. m.

Schon vor ihrem Tod war Diana, so konstatiert der Politikwissenschaftler Dietmar Schirmer, „eine Ikone der Popkultur, ein sentimentales Identifikationsobjekt für ein dem Märchen wie dem Schicksalshaften zugetanes Publikum“⁴⁵. Aber erst mit ihrem Tod „in einem Pariser Straßentunnel [...] begann ernsthaft die Arbeit an ihrem Mythos“:

Erst vermöge ihres Todes fand sie Eingang ins gehobene Feuilleton und in die politische Kommentierung; erst nach ihrem Tod konnte ihre Transformation von der global celebrity zur mythischen Person – was nichts anderes ist als die Transformation vom Klatsch zum Symbolhaften – beginnen.⁴⁶

Ein Charakteristikum des Phänomens Diana ist, dass Diana zu einem „Kollektivkörper einer medial vernetzten Weltgemeinschaft“⁴⁷ geworden ist, sich um ihren Mythos herum also ein transnationales Netzwerk gebildet hat, das soziale, kulturelle oder nationale Differenzen und Identifikationsmarker nivelliert. Schon die weltweit ausgestrahlten Trauerfeierlichkeiten wurden von mehr als zwei Milliarden Menschen unterschiedlichster „Herkunft“ verfolgt:

Menschen unterschiedlicher Ethnien, Schichten, Generationen, Nationen und beider Geschlechter reagierten auf den Tod der ehemaligen britischen Kronprinzessin, deren Leben über ein Jahrzehnt nicht nur die Seiten der yellow press gefüllt hatten [...]. Das Handelsblatt (5.9.1997) beobachtete die Entstehung einer ‚Regenbogenkoalition‘, die laut Guardian (14.9.1997) die ‚outcasts of Thatcherite Britain‘, ‚the poor of the inner cities, people with aids, migrants feeling the sting of racism, battered women, deserted wives‘ vereinte. Der Spiegel (Nr. 39, 22.9.1997, S. 244) addierte ‚westliche Manager ...‘, ‚Slumbewohner in der Dritten Welt, biedere Gemüter wie komplizierte Intellektuelle‘ hinzu [...] Unter der Vermittlung des Prime Ministers Tony Blair erzwang die Massenbewegung ein Quasi-Staatsbegräbnis für Diana Spencer und eine öffentliche Trauerbekundung der Königsfamilie. In einem hochsymbolischen Akt verbeugte sich die Queen

Koch-Baumgarten (Hg.), *Mythos Diana – von der Princess of Wales zur Queen of Hearts*, Gießen 1999, aufgearbeitet.

45 Dietmar Schirmer, *Zerrissene Welt, verborgener Sinn. Zur Funktion des Mythos in der (Post-)Moderne*, in: Sabine Berghahn/Sigrid Koch-Baumgarten, (Hg.), *Mythos Diana – von der Princess of Wales zur Queen of Hearts*, Gießen 1999, 31–46, hier: 31.

46 Ebd.

47 Von Braun, *Zwei Körper*, 338.

vor der Lafette mit dem Sarg der Princess of Wales, mit versteinerten Mienen erwies das versammelte Königshaus der Toten seine Reverenz. Das war ein Akt der Unterwerfung unter das Votum des Volkes [...].⁴⁸

Die fluide, medial vernetzte Gemeinschaft, die sich um den Mythos Diana herum entwickelt hat, zeigt eine erste strukturelle Parallele zu den Netzwerken um die Jungfrau von Copacabana, Pachamama und andere Repräsentant*innen der Erd-Mutter-Göttin. Diese Parallele verrät weitere Ähnlichkeiten. Sie liegen zum einen auf der Ebene der geteilten Ästhetiken und betreffen den gemeinsamen Bezugspunkt „Maria“. Rebekka Habermas,⁴⁹ Christina von Braun u. a. haben die Bezüge zwischen Dianakult und Marienkult bereits ausführlich analysiert, sodass ich auf diesen Aspekt nicht weiter eingehen werde. Zum andern zeigen sich in beiden Phänomenen – dem Mythos Diana und den religiösen Praktiken der Verehrung der Jungfrau von Copacabana einschließlich der globalisierten Pachamamaverehrung – Spuren einer „zerrissenen Welt“.

3.2 *Spuren einer „zerrissenen Welt“ – die Mehrdeutigkeit des Mythos als Prinzip*

In einer Zeit, in der die Versprechen der Moderne, durch Wissen und Technik das Leben zu ordnen, die Welt zu beherrschen und ein selbstbestimmtes Leben zu ermöglichen, nicht eingelöst werden und gleichzeitig traditionelle Sinn und Orientierung vermittelnde Instanzen wie Kirche und Staat an Bedeutung verlieren, wächst der „Bedarf an Deutungsdienstleistungen“⁵⁰. In diesem Kontext haben die „Mythen der Moderne die Funktion, jene synthetische Leistung zu erbringen, an der die Moderne selbst scheiterte,“ so konstatiert Dietmar Schirmer.⁵¹

Ihr spezifisches Vermögen besteht in der Generierung übergreifender Sinnzusammenhänge durch das im Kern ästhetische Verfahren der Substitution. Der Mythos setzt das sinnlich-ästhetisch Faßliche – [... z. B. das Phänomen Diana] – als Analogum ein, um die abstrakten Kategorien – die Freiheit, die Gerechtigkeit, den universalen Menschen – zu konkretisieren.⁵²

48 Sabine Berghahn/Sigrid Koch-Baumgarten, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Mythos Diana, 9–27, hier: 9.

49 Rebekka Habermas, The People's Princess. Heiligenverehrung und Marienkult, in: Sabine Berghahn/Sigrid Koch-Baumgarten (Hg.), Mythos Diana – von der Princess of Wales zur Queen of Hearts, Gießen 1999, 107–116.

50 Schirmer, Zerrissene, 41.

51 Schirmer, Zerrissene, 42.

52 Schirmer, Zerrissene, 40.

Die Leistung des Mythos besteht also darin, Ereignissen Bedeutung und Sinn zu geben, und nicht etwa darin, Fakten widerzuspiegeln. Denn der Mythos ist die andere Seite der Aufklärung. Er fragt nicht nach Kausalität, seine „Leitnorm“ ist vielmehr „Vollständigkeit“.⁵³ In seiner Funktion, ein Sinnangebot zu machen, kann der moderne Mythos auch als eine Form „populärer Religion“ betrachtet werden, sofern hierunter – mit Hubert Knoblauch – Angebote verstanden werden, die die vorgefassten Grenzen verschiedener Teilsysteme von Religion, Psychologie u. a. überschreiten⁵⁴ und subjektiv als Sinn gedeutet werden.

Die Bandbreite der Sinn-Inhalte und Sinnangebote, die der Mythos Diana bereitstellt, ist groß und mehrdeutig, aber – so behaupte ich entgegen der Annahme Schirmers⁵⁵ – nicht beliebig. „Diana“ steht wahlweise für Emanzipation, karitative Hilfe und Hingabe, Widerstand gegenüber Monarchie und Machthabenden, Abschied von und Festhalten an der Tradition oder ein selbstbestimmtes Leben. Eben deshalb stellt der Mythos Diana ein Sinnangebot für – überwiegend – Frauen in sehr unterschiedlichen Situationen bereit. Alice Schwarzer betrachtet dies und die Tatsache, „daß sie sich nicht entscheiden konnte, ob sie eine Frau von gestern oder eine Frau von heute sein wollte,“ als „Dilemma“ Dianas.⁵⁶ Dagegen urteilt Rebekka Habermas „im Gegenteil: Es war ihre besondere exemplarische Leistung, daß sie beide Frauen in einer Person integrieren wollte und daß sie dieses schwierige Unterfangen in aller Öffentlichkeit vorführte“⁵⁷.

Wie in der Verehrung der Jungfrau von Copacabana und der Pachamama scheint daher auch hinsichtlich des Mythos Diana die Interpretationsoffenheit und Mehrdeutigkeit geradezu zum Prinzip zu gehören und in den Körper Dianas eingeschrieben zu sein. Bei aller Ambivalenz lässt sich immer ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Interpretationen erkennen. Meines Erachtens zeigt dies den metonymischen Charakter des Phänomens

53 Schirmer, *Zerrissene*, 38.

54 Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009.

55 Schirmer, *Zerrissene*, 43. Schirmers Urteil, dass dem Diana-Mythos eine „scheinbare Beliebbarkeit“ inhärent ist, basiert auf der Wahrnehmung, dass „Diana als Signifikant ohne Signifikat simultan die unterschiedlichsten Bedeutungen annehmen kann“. Dem hat bereits von Braun entgegengehalten, dass die „Opfer-Rolle“ Dianas dem Signifikat entspricht, in: von Braun, *Zwei Körper*, 338. Ich meine hingegen, dass gerade das Schillernde und Uneinheitliche des Diana-Mythos zum Mythos gehört und schließe mich den weitergehenden Überlegungen Schirmers an, dass es notwendig ist, vorgefertigte Vorstellungen über den Mythos zu hinterfragen.

56 Habermas, *People's Princess*, 114.

57 Habermas, *People's Princess*, 114.

„Diana“. Denn zwar verschiebt sich die Bedeutung des Diana-Mythos immer wieder, nichtsdestotrotz besteht – der Metonym-Definition des Religionswissenschaftlers Dimitry Okropiridze folgend – „zwischen dem jeweils Gemeinten [...] eine Kontiguität [...], also eine Nachbarschaft, ein räumlicher und zeitlicher Zusammenhang. Die Deutung ist somit nicht völlig beliebig, sondern bewegt sich im Rahmen des Diskursfeldes, das sich [...] kontinuierlich verändert, aber auch längerfristig durch bestimmte, kontextuell bedingte Narrative geprägt ist.“⁵⁸

Die Besonderheit des Sinnangebots des Mythos Diana besteht dann gerade darin, Ambivalenzen und Brüche nicht in Eindeutigkeiten aufzulösen. Vielmehr ist er gerade in seiner schillernden Mehrdeutigkeit ein Identifikationsangebot für moderne „Bastelbiographien“⁵⁹ in einer zerrissenen Welt. Gleichzeitig schafft der Mythos Diana ein Bild für soziale Zusammengehörigkeit auf globaler Ebene und regt affektiv ein Gemeinschaftsgefühl an.

3.3 *Zerbrechliche Körper, Technik und Dehumanisierung*

Eine Zuschreibung, die sich mit dem Mythos Diana verbindet, möchte ich in diesem Zusammenhang besonders hervorheben: die Fragilität. Gerade weil der Mythos erst mit ihrem Unfalltod in einem Pariser Tunnel beginnt, sind Fragilität und Bedrohung des Lebens ein permanenter Begleiter des Mythos Diana, im Besonderen: die Fragilität angesichts und trotz technischer Entwicklungen der Moderne. Denn die Tatsache des Auto-Unfalltods macht das Scheitern der Technik augenfällig. Statt das Leben zu schützen und den Tod zu beherrschen, wird hochentwickelte Technik zur Bedrohung. Das zerbrechliche Leben (Dianas) endet ausgerechnet in einem Auto – in *dem* Statussymbol der Moderne, das an die Bedürfnisse und den Lebensstil des Menschen so gut angepasst zu sein scheint und ein Leben in Unabhängigkeit und Beschleunigung verspricht.

Hier spannt sich ein Bogen zu den Motorfahrzeugsegnungen in Bolivien. Denn die Segenshandlungen sollen die Bedrohungen des Lebens durch die Technik, das Auto, bannen. Mit dem religiösen Ritus wird die nicht mehr gänzlich beherrschbare Technik wieder etwas eingefangen. Die Technik wird der Religion untergeordnet, auf die der Mensch mittels religiöser Rituale zumindest einen gewissen Einfluss hat. In dem ganz materiellen Schwenken

58 Dimitry Okropiridze, Was ist Yoga? Eine kultur- und religionswissenschaftliche Herleitung (Masterarbeit), Heidelberg 2014, http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/22434/7/Okropiridze%20Dimitry%20%282014%29_Was%20ist%20Yoga%20Eine%20kultur-%20und%20religionswissenschaftliche%20Herleitung_Masterarbeit.pdf, 33 (30.3.2021).

59 Vgl. Berghahn/Koch-Baumgarten, Einleitung, 14.

des Weihrauchfasses über dem Auto und in der Begießung des Wagens mit alkoholischen Getränken vollzieht sich zugleich, so scheint es, eine Vermenschlichung und Anthropomorphisierung der Technik. Das Auto wie einen Leib-Körper zu behandeln, stellt den Versuch dar, der Technik ihre bedrohliche Unmenschlichkeit zu nehmen. Darin wie auch in den Ritualen des Mythos Diana, die dem Tod die Macht nehmen, indem Dianas „realer“ (weil sterblicher) Frauenkörper⁶⁰ erinnert wird, flammt aber vielleicht auch das Wissen um das „Paradox“ auf, „auf das sich die technisch-wissenschaftliche Zivilisation gründet: eine wachsende Beherrschung, die sich auf eine wachsende Unmenschlichkeit gründet.“⁶¹

4. Welche Körper zählen? Ausblick

4.1 *Ästhetischer Synkretismus*

Religiöse Rituale und Mythen der Moderne unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Geschichte, ihrer Entstehungsbedingungen und -kontexte. Diese Unterschiede in der „Gattung“ sollen auch im Vergleich der Marien- und Pachamamaverehrung mit dem Mythos Diana nicht übersehen werden. Was aber vergleichbar ist und worauf es mir in der Nebeneinanderstellung ankommt, ist die dynamische Struktur, in der ästhetische Repräsentationen ausgehandelt werden: In beiden Prozessen spielt sedimentiertes kognitives und affektiv-körperliches Wissen eine wichtige Rolle. Dieses Wissen wird in einem globalisierten, medialisierten und technisierten Kontext jedoch transformiert, sodass neue Formen der Gemeinschaftsbildung und kollektive wie individuelle neue Identifikationsmöglichkeiten entstehen. Ich möchte diesen Prozess als *Synkretismus des Ästhetischen* bezeichnen, wobei ich Synkretismus nicht negativ konnotiere, sondern synkretistische Prozesse vielmehr als Ausweis der Lebendigkeit von Religionen erachte. In diesem Prozess verschmelzen die verschiedenen Aspekte der Phänomene nicht gleichmäßig zu einem gemeinsamen Ganzen.

Ästhetische Synkretisierungen sind keinesfalls unpolitisch. Im Gegenteil: Was ist politischer als eine Politik der Sinne, also eine Politik, die vorgibt, was als schön, huldvoll, gut, milde, rebellisch, „natürlich“ wahrzunehmen und zu „fühlen“ ist. Die zahlreichen Darstellungen der „Maria dolorosa“ – die sich u. a.

60 Von Braun, *Zwei Körper*, 338.

61 Siehe Michel Tibon-Cornillot, *Die transfigurativen Körper. Zur Verflechtung von Techniken und Mythen*, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.), *Die Wiederkehr der Körper*, Frankfurt a. M. 1982, 145–179, hier: 154.

in dem verletzbaren Körper und „Opfer“ Dianas wiederfinden – bieten nur ein Beispiel für die Macht der Ästhetik. Ästhetische Synkretisierungen reaktivieren ein im kulturellen Gedächtnis sedimentiertes Wissen und vergewissern eine Gemeinschaft über ihre Werte des Zusammenhalts und der Solidarität – oder schaffen neue Formen der globalen Vergemeinschaftung. Sie stellen soziale Ordnung oder auch deren Überschreitung und Veränderung her.

4.2 *Welche Körper zählen? Interkulturelle Theologie und die ästhetischen Regime der Gerechtigkeit*

„Es ging“, so schreibt Friedrich Nietzsche in „Zur Genealogie der Moral“, „niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen; die schauerlichsten Opfer [...] – alles das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik erriet“⁶². Das Gedächtnis, die Erinnerung, ist wohl nirgends stärker als im Schmerz, wo sich ein Erlebnis „einbrennt“, so Nietzsche, und „nicht aufhört *wehzutun*“. Auch in der Verehrung der Jungfrau von Copacabana einschließlich der Pachamama sowie im Diana-Mythos geht es um Schmerz. Die Frage ist nur, wessen Schmerz, wessen Opfer und wessen Zukunft – denn das Gedächtnis ist ja nicht nur rückwärtsgewandt, sondern visioniert bestimmte Zukunftsvorstellungen. Welche Körper haben Gewicht? So kann mit Judith Butler gefragt werden, wobei die Anlehnung an die englische Originalfassung die hier zur Debatte stehende Frage noch präziser zum Ausdruck bringt: *Which bodies matter?*⁶³

Die Jungfrau von Copacabana und Pachamama repräsentierten, wie u. a. Grotehusmann (s. o.) konstatiert, die „Option für die Armen“. Sie sind also ein Identifikationsangebot für die in jahrhundertelanger Kolonisierung bis heute Ausgebeuteten und Marginalisierten. Immer mehr gewinnen hier aber auch der Schrei der Schöpfung und mit ihm alternative Epistemologien eine Rolle. Die Körper und Menschen, auf die der Mythos Diana die Aufmerksamkeit richtet und für die dieser Mythos ein bedeutsames Sinnangebot darstellt, sind die, die in einer „zerrissenen Welt“ von Brüchen und Rissen bedroht sind oder überwältigt werden und die trotzdem Widerstand und Resilienz und somit agency entwickeln. Der ästhetische Sinn von religiösen Praktiken und modernen Mythen ist jedoch nicht eindeutig. Es ist daher ein dynamischer

62 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Zweite Abhandlung, 3, <https://www.projekt-gutenberg.org/nietzsch/genealog/genealog2.html> (1.11.2021).

63 Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1997, engl.: *Bodies that Matter. On the discursive limits of „sex“*, New York 1993.

Aushandlungsprozess zwischen den Deutungsmächten ästhetischer Regime und ihren (subversiven) Gegenmächten, ob das Opfer, der erlittene Schmerz, der sich ins Gedächtnis brennt, auch wirklich zur Ermächtigung der Marginalisierten führt oder nicht doch hegemoniale Macht und Ordnung, die Siegesgeschichte, bestätigt und verstärkt wird.

Diese Deutungsoffenheit des Ästhetischen, die Unterdrückung wie Befreiung wirken kann, führt abschließend zur Frage nach der Aufgabe der Interkulturellen Theologie. Ich möchte mich hier dem von Robert Schreiter beschriebenen normativen Horizont anschließen: Interkulturell muss sich, so Schreiter, mit den „Bruchstellen“ beschäftigen, mit der „Fähigkeit von Menschen, selbst unter hegemonischer Herrschaft über ihre Gesellschaften ihre Menschlichkeit nicht zu verlieren [...]: Wie stiften Menschen Sinn inmitten des Zusammenbruchs der Kultur und schaffen Identität im Leiden? [Interkulturelle Theologie] müsste fragen, wie Menschen ihr Leben reparieren, wenn sie es können und wenn sie es nicht können, Wege finden, trotz der Zerstörung ihre Menschlichkeit zu bewahren.“⁶⁴

In Zeiten, in denen Ästhetik „normativ und affektiv [...] aufgeladen“ ist,⁶⁵ gilt es, die unterdrückenden Regime des Ästhetischen kritisch aufzudecken und sich affizieren zu lassen von Regimen der Gerechtigkeit.

64 Robert J. Schreiter, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen?, in: Interkulturelle Theologie (ZMiss) 36, 1 (2010), 13–31, 24f.

65 Reckwitz, Kreativität, 17.

Polyzentrismus

Ein altes Konzept, theologisch neu gelesen

Bernhard Grümme

Ich erinnere lebhaft die Begegnung mit einem amerikanischen Baptisten-Missionar auf den Philippinen, der am Karfreitag 1997 (...) Kreuzigungsrituale und Flagellanten beobachtete. Nachdem er mit unübersehbarem Eifer zahlreiche Fotos geschossen hatte, erklärte er mir, dass er in einer Region der Philippinen tätig sei, in der es glücklicherweise mehr Christen als Katholiken gäbe. Was die Leute hier machten sei ganz ohne Zweifel völlig unchristlich. Würden sie die Bibel richtig lesen, würden sie diesen Unsinn lassen.¹

Dieses eindrückliche Beispiel markiert nicht nur den innerchristlichen Streit darüber, was eigentlich authentisch gelebtes Christentum ist: Eher das Christentum des protestantischen Baptisten aus den USA, orientiert an Bibel und Wort, oder das der traditionellen Katholiken der Philippinen, gesättigt von lebensweltbezogenen Ritualen? Dieses Beispiel vom Ende des 20. Jahrhunderts bekommt seine Dynamik zusätzlich noch dadurch, dass dieses Muster auch in den verwickelten Prozessen der Kolonisierung der Philippinen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine erhebliche legitimatorische Rolle spielte. So gewann der Konflikt zwischen amerikanischen Soldaten und dem einheimischen Klerus der Philippinen eine ganz erhebliche Antriebskraft von der in den USA vorherrschenden antikatholischen Stimmung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die Katholiken als Papisten diskriminierte. „The Majority of the American soldiers were Protestants and thus the hatred of the (...) catholic clergy was a mixture of racist and religious prejudice.“² José Casanova hat in seiner Religionssoziologie der Religionen dies zum Anlass genommen, eine Parallelität zwischen antikatholischen Vorurteilen in den USA und antimuslimischen Vorurteilen in Europa herzustellen. Dieselben Vorurteile, die den Katholiken damals entgegengehalten worden seien, würden heute gegen die Muslime in Stellung gebracht.³

1 Peter J. Bräunlein, „Polyzentrik des Christentums“ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums. Ein Dialogangebot, in: Ciprian Burlacoiu/Adrian Hermann (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 2013, 243–266, hier: 258.

2 Zitiert nach ebd., 258.

3 Vgl. José Casanova, *Die religiöse Lage in Europa*, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 322–357.

Nun ist es freilich keineswegs so, dass solche Auseinandersetzungen um die Authentizität und Legitimität bestimmter Formen des Christentums nur zwischen verschiedenen Konfessionen oder Denominationen stattfinden. Und es ist auch keineswegs so, dass solche Konflikte hegemonial durch politische Herrschaftsinteressen instrumentalisiert und vorangetrieben werden. Diese Spannungen finden sich auch und gerade innerhalb des Katholizismus selber. Jede Exkursion, die ich als katholischer Theologe mit Studierenden an unsere Partneruniversität in Krakau organisiere, führt zwar nicht zu einem Clash of Civilisations, wie dies ebenso provokativ wie eindrucksvoll Samuel Huntington formuliert hatte. Aber dies provoziert gleichwohl tiefgreifende Erfahrungen von Ungleichzeitigkeit, von Irritationen zwischen einem in Polen immer noch grassierenden traditionellen Katholizismus mit seiner stark mariologischen Aufladung, mit Mundkommunion, Papstverehrung und – in letzter Zeit – nationalpolitischen Instrumentalisierung durch die regierende PIS-Partei einerseits und dem bei unseren Studierenden vorherrschenden säkularisierten Katholizismus andererseits.

Je tiefgreifender die Säkularisierungs- und Individualisierungsprozesse der Religion fortschreiten, so ließe sich verallgemeinern, desto tiefgreifender die Spannungen innerhalb des weltweiten Katholizismus selber. Religionssoziologisch ist es unbestreitbar, dass sich schon allein quantitativ der Schwerpunkt religiösen Lebens und die Intensität religiöser Aufbrüche auf die Südhalbkugel verlagert haben. Während in Nordamerika, Westeuropa und Australien die Zahl der Katholiken zurückgeht, wächst diese und auch die Zahl der Teilnehmer an religiösen Praktiken in Lateinamerika, Asien und in Subsahara-Afrika.⁴ Philip Jenkins spricht 2011 vom Aufstieg eines neuen Christentums, von einem „Coming of Global Christianity“, mit dem freilich auch eine veränderte, deutlich konservativere Form christlichen Lebens mit entsprechenden Niederschlag in Moral und Familienbild verbunden sei.⁵ Diese Aufbrüche im Katholizismus freilich sind in der Tat mit einer Verschiebung modaler Formate des Glaubens wie der Ausrichtung der Theologie verbunden, die mit der traditionellen Zentrierung auf die römische Kirche und den Papst eine auch machtheoretisch interessante Konstellation konstruiert. In den Augen des Vatikans hat sich das Zentrum des Glaubenlebens aus der Nordhalbkugel mehr und mehr in den Süden verlagert, während der Katholizismus

4 Vgl. Angela Coco, Roman Catholicism. A Communication Impasse, in: Stephen J. Hunt (Hg.), Handbook of Global Contemporary Christianity Movements, Institutions, and Allegiance, Leiden/Boston 2016, 50–69, hier: 50–55; Stephen Hunt (Hg.), Handbook of Megachurches, Leiden/Boston 2020.

5 Vgl. Philipp Jenkins, The Next Christendom. The Coming of Global Christianity, Oxford/New York 2002.

im Norden seinen Tribut zahlen musste an seine Versuche, Anschluss an die diffizilen Prozesse der Moderne zu halten. Das führt dazu, dass die Glaubenskongregation mit Argusaugen auf kritische Theologie in Westeuropa blickt und selbst die innerkatholische Reformbewegung Maria 2.0 neuerdings ins Visier genommen hat, während sie in den stark traditionsorientierten wie lebensweltverwurzelten Katholizismen des Südens die Aufbrüche für eine Evangelisierung und Revitalisierung des Glaubens für das 21. Jahrhundert sieht. Dies ist nicht nur für den Begriff von Evangelisierung und Mission interessant. Es ist auch machttheoretisch aussagekräftig. Im Grunde wiederholt sich hier das Problem einer Verhältnisbestimmung zwischen Zentrum und Peripherie aus dem Eingangsbeispiel – nur mit umgekehrten Vorzeichen. Im Fall der Katholischen Kirche wendet sich das historisch im westlichen Europa zentrierte katholische Christentum in den Süden, um von der her Legitimation und Artikulationsmöglichkeit zu finden. Was allerdings in beiden Beispielen gemeinsam ist, ist offensichtlich das prekäre Verhältnis von Nähe und Ferne, von Einheit und Vielfalt, von Zentrum und Peripherie. Im einen Fall ist dieses in der Beziehung zwischen verschiedenen Christentümern angesiedelt, im anderen innerhalb des Katholizismus selber. In beiden Fällen spielen ganz eindeutig Machtverhältnisse hinein, in denen auf eigentümliche Art politische, religiöse, wirtschaftliche und kulturelle Aspekte aufeinander wirken.

Diese komplexen Dynamiken des Christentums in den Transformationsprozessen der Spätmoderne sind gewiss schon religionswissenschaftlich wie für eine interkulturelle Theologie herausfordernd. Sie sind aber nicht zuletzt auch für religionspädagogische Selbstverständigungsprozesse brisant. Denn diese Dynamiken schlagen sich auch in den Lebenswelten Jugendlicher im Religionsunterricht wie auch bei Studierenden nieder. Gerade an den Universitäten des Ruhrgebietes sind viele polnisch stämmige Studierende, die die bezeichnete Spannung innerhalb des Katholizismus als eigene Identitätsaufgabe zu bearbeiten haben, die bis hinein in die professionellen Selbstverständnisse von Religionslehrkräften reichen, wie in verschiedenen Forschungsprojekten derzeit untersucht wird. Henrik Simojoki, evangelischer Religionspädagoge an der Humboldt-Universität Berlin, hat ein Konzept globalisierter Religion entwickelt, um dieses als Bildungsaufgabe zu profilieren. Dabei greift er auf die Theorie des Glokalen Robert Robertsons zurück,⁶ insofern sich die Prozesse der Globalisierung und der Partikularisierung im Lokalen gegenseitig dynamisieren. Weder ist ungebrochen von einer McDonaldisierung der Welt die Rede, die alles homogenisiert, noch von einer Dominanz des Partikularen. Coca-Cola verbreitet seine Produkte nicht einfach über die ganze

6 Vgl. Roland Robertson, *Globalisation: Social Theory and Global Culture*, London 1992.

Welt, sondern hat – wie man im Stammsitz in Atlanta bewundern kann – eine Vielzahl an unterschiedlichen Farb- und Geschmacknuancen, die jeweils aus der Perspektive der unterschiedlichen Regionen gewonnen wurden. Simojoki plädiert deshalb für eine Kontextualisierung religiöser Bildung, weil hier die globale Religion auf lokale Weise präsent sei.

Die kontextualisierende Rückbindung religiöser Bildungsprozesse an die (...) Alltags- und Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler zeitigt exemplarische Bildungseffekte, die zu einem reflektierten Umgang mit globalisierter Religion beitragen können. Dass die universale Botschaft des Christentums notwendigerweise partikulare oder (...) ‚glokale‘ Gestalt annimmt, lässt sich nämlich nirgendwo so plastisch lernen als vor Ort, in der eigenen Lebenswelt. (...). An der Heimat können religiöse Deutungskompetenzen gewonnen werden, die über den unmittelbaren Kontext hinausweisen und sich auch auf entfernte Konstellationen des Christentums übertragen lassen. Und umgekehrt bedarf die Beschäftigung mit der Heimat immer eines weiteren Horizonts, der die Partikularität des Kontextes allererst sichtbar und, bei Bedarf, auch kritisierbar macht.⁷

In jeder Religionsstunde, so Simojoki, ist auf verdeckte Weise globalisierte Religion gegenwärtig, die freilich, wie er sagt, „einen Hang zum Lokalen“ hat.⁸

Doch wie kann dieses intrikate, hochkomplexe Verhältnis von Nähe und Ferne, von Einheit und Vielfalt, von Zentrum und Peripherie konzeptionell gedacht werden. Angemessene Begriffe zu finden ist deshalb wichtig, weil auf grundlagentheoretischer Ebene Möglichkeiten gebahnt oder Sackgassen verhindert werden.⁹ Es müsste ein Begriff sein, welcher der hier ja nur eklektisch wie skizzenhaft gezeichneten Komplexität des Feldes gewachsen ist und auch anschlussfähig an religionspädagogische Bildungsprozesse sein kann. In der bezeichneten Dynamik von Globalität und Lokalität, von Zentrum und Peripherie könnte nun ein Begriff von Belang sein, der stärker als Begriffe „Global contemporary Christianity“ (Stephen Hunt) oder Globalisierte Religion (Simojoki) schon semantisch diese Dynamiken in den Blick nimmt: der Begriff des Polyzentrismus. Von polyzentrischen Strukturen des Christentums ist die Rede oder stärker im katholischen Diskurs beheimatet: von einer polyzentrischen Weltkirche. Was trägt dieser Begriff aus, was ist von ihm zu erwarten, wo liegen begriffliche oder hermeneutische Schwächen? Die

7 Henrik Simojoki, *Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft*, Tübingen 2012, 318.

8 Ebd., 1.

9 Denn: „Irrt man sich in Bezug auf die Konzepte, verstrickt man sich in eine falsche Debatte und steckt von Anfang an in einer Sackgasse fest.“ François Jullien, *Es gibt keine kulturelle Identität*, Berlin 2017, 9.

folgenden Überlegungen plädieren für die Relevanz dieses Begriffs, der freilich dafür theologisch und in Kategorien der Macht zuzuspitzen ist.

Um dies zu zeigen, gehe ich in 5 Schritten vor. Erstens untersuche ich das semantische Feld dieses Begriffs. Sodann stelle ich zweitens ein eher analytisches Modell vor, erörtere drittens theologische Hintergründe des sodann viertens vorgestellten theologischen Modells, die dann fünftens beide in einem letzten Schritt kritisch zu diskutieren sind.

1. Begriff

Ich beginne mit einer biografischen Reminiszenz: Als Student war ich in Lateinamerika unterwegs. Es bot sich zusammen mit anderen die Gelegenheit, in ein sehr abgelegenes Dorf zu fahren. Besonders interessierte mich eine kleine Kapelle, die eher wie ein nicht-christliches Heiligtum aussah, wie man es aus Indien oder Thailand kennt, als dass sie in Bildersprache und Raumgestaltung an eine typische katholische Kirche erinnerte. Besonders faszinierte mich die Marienstatue. Auf den ersten Blick hatte das wenig zu tun mit jenen Frömmigkeitsfiguren, wie ich sie aus dem westlichen Kontext kannte. Stattdessen fanden sich Amalgame mit Fruchtbarkeitsriten und Naturreligionen. Ich hatte es zu tun mit einer Figur des Pachamama-Kultes, in dem sich traditionelle Marienverehrung in der Form der Pachamama artikuliert. Die insbesondere bei den Indigenas der Anden, aber auch in Mexiko verehrte kosmische Muttergöttin Pachamama nimmt hier die Gestalt Marias an – oder auch: Maria nimmt hier die Gestalt von Pachamama an. Überkommene Marienverehrung artikuliert sich in einer Form, die zunächst dem Christentum in seiner katholischen Variante gegenübersteht. Dort sind die politisch-hegemonialen Aufladungen religiöser Symbole insbesondere der Marienfrömmigkeit offenkundig. In Polen, sicher in Europa der Hort einer solchen Frömmigkeit, dient sie einerseits als Identitätsmarker gegen den als Glaubensabfall gedeuteten Prozess der Modernisierung sowie als Verkörperung eines bestimmten Frauenbildes in der kritischen Absetzung von der sogenannten Genderideologie. Andererseits zeigt die Verwendung von Marienbildern ihre subversive Kraft auf je ihre Weise dort, wo die Solidarnosc sich für Demokratie und Freiheit einsetzte oder in El Salvador, wo die Gläubigen in Lebensgefahr für ihren gerade von der Militärjunta ermordeten Erzbischof Romero demonstrierten. Symbole oder auch in Statuen verkörperte Narrative werden durch ihre Artikulation in lebensweltlichen Praxen erst lebendig und entfalten von dorthin ihre sinnstiftende wie orientierende Kraft. Doch ist eine solche Pachamama-Maria noch christlich (was man sich – unter uns gesagt – auch bei manchen

Mariendarstellungen anderswo fragen kann)? Während der Amazonas Synode 2019 wurde diese Frage sehr unterschiedlich beantwortet. Eine Gruppe militanter Katholiken entfernte eine Pachamama-Maria aus einer Kirche in Rom und warf sie in den Tiber, wurde darin wenigstens von Papst Franziskus scharf verurteilt. Was macht das Gemeinsame des Christlichen aus? Die World Christian Encyclopedia zählt mehr als 34.000 christliche Denominationen.¹⁰ Was sichert seine Legitimität, was gewährleistet seine substantielle Referenz, was begründet seine Kontinuität? Die kirchliche Institution? Ein Lehramt? Wer hat die Definitionsmacht? Was verbindet das gelebte Christentum auf den Philippinen mit dem in Bochum, in Harlem in New York, in Zaza in Ruanda, in Cochin in Indien oder in Porto Alegre in Brasilien? Sind es eher institutionelle Vernetzungen etwa durch Kirchen, durch das Netzwerk von Freikirchen und Evangelikaler Kirchen? Ist es die Orientierung an christlichen Identitätsmarkern, wie der Bibel, das Lehramt, eine vorgegebene Tradition, die sich je kulturell unterschiedlich übersetzte und damit inkulturierte? ‚Übersetzung‘, ‚Inkulturation‘, ‚Evangelisierung‘ wären demnach Begriffe, die hier auf ihre Orientierungsleistungen ins Spiel zu bringen wären. Dies gilt umso mehr angesichts der Problematik des in diesem Feld mitspielenden Missionsbegriffs, der angesichts seiner Anfälligkeit und Instrumentalisierbarkeit für Kolonisierungsprozesse und hegemoniale Differenzen wohl nur noch in gebrochener Form unter postkolonialen Bedingungen verwendet werden kann.¹¹ Oder sind es die hoch dynamischen, hybriden wie höchst heterogenen Aneignungs- und Artikulationsprozesse der Subjekte selber, die in der Vielfalt ihrer Stimmen gleichwohl sich durch ihre Referenz auf das jeweils unter den kontextuellen Bedingungen gelebte Christentum verbinden? Doch was bedeutet Kontextualität, welche Relevanz für das Selbstverständnis christlicher Theologie und Glaubenspraxis gebührt lokalen Theologien, die in der Kraft und Würde der Gläubigen je kontextuelle Bedeutung entfalten, wenn sich unter postmodernen Hermeneutiken und im Lichte des cultural turn eine essentialisierte, von feststehenden Größen ausgehende Rede von Kulturen und Religionen delegitimiert hat? Man muss der steilen These des Kulturtheoretikers Francois Jullien nicht folgen, nach der es keine kulturelle Identität gebe.¹² Gleichwohl würde ein geschichtlich und hermeneutisch verflüssigter Kulturbegriff es erschweren, sehr schnell von Synkretismen zu reden, die

10 Vgl. Bräunlein, Polyzentrik des Christentums, 253.

11 Vgl. Richard Hölzl, Missionsgeschichte in postkolonialer Perspektive, in: Interkulturelle Theologie 2 (2019), 166–187; Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektive aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018.

12 Vgl. Jullien, Es gibt keine kulturelle Identität.

entstehen, weil sich das Christentum in eine Lokalkultur übersetzt und sich dort amalgamiert. Denn demnach kann man ja nur begrenzt auseinanderdividieren, was Kultur, was Christentum, was Volksfrömmigkeit ist. So nimmt es nicht wunder, dass in der Religionsethnologie dieses Schema selber als bereits eine bestimmte Vernunft voraussetzende Konzeption dekonstruiert wird.¹³ Es sind solche Fragen nach Einheit und Vielfalt, nach Universalität und Partikularität, von Nähe und Ferne, von Zentrum und Peripherie, Definitionsmacht und Vernunft, die das semantische Feld des Polyzentrismusbegriffs kennzeichnen. Er versteht sich, wie sich zeigen wird, wie alle Begriffe nicht von selbst, sind sie doch mit hermeneutischen hegemonialen Dynamiken aufgeladen. Und doch will er genau in diesem Feld weiterführend sein. Signifikant ist die Polysemie dieses Polyzentrismusbegriffs. Ich unterscheide zwei Varianten, die gleichwohl in bestimmten Aspekten ineinander spielen.

2. Polyzentrismus als analytischer Ordnungsbegriff

Diese Variante des Polyzentrismusbegriffs nimmt ihren Ausgangspunkt von der Semantik des Begriffs. Ihm geht es um die Wahrnehmung, Systematisierung und Würdigung vielfältigster Orte, an denen Christsein in der Vergangenheit wie in der Gegenwart gelebt und bedacht wurde und wird. Ein solcher Zugriff ist prominent in der protestantischen Kirchengeschichtsforschung angesiedelt. Im strikten Gegensatz zur Vorstellung eines Zentrums, von dem her alles geordnet, strukturiert und dominiert wird, ist es die Vielzahl solcher Orte, die das Christentum ausmacht. Nicht von Rom geht alles aus, sondern von der Freiheit jedes Christenmenschen. Jeder Ort kann für einen solchen topologischen Polyzentrismusbegriff zum gleichberechtigten und gleich anerkannten Ort christlichen Lebens sein. Nicht mehr, um ein musikalisches Sprachspiel zu verwenden, die zentral vorgegebene Einheitsmelodie,¹⁴ die zwar unterschiedlich rhythmisiert oder intoniert, aber dennoch überall dieselbe ist, ist die Begründungsfigur. Es ist, um einen Begriff des Literaturwissenschaftlers Michael Bachtin aufzugreifen, eher eine Polyphonie, die sich gelegentlich zu einer Symphonie zusammenfügt, um doch zugleich ihre innovativen wie kreativ-kritischen Impulse wieder aus ihrer Kraft des Dezentralen zu gewinnen.

13 Vgl. Bräunlein, *Polyzentrik des Christentums*, 256ff.

14 Vgl. Markus Wriedt, *Polyzentrik – Pluralismus – Toleranz/Polycentricity – Pluralism – Tolerance*, in: Klaus Koschorke/Adrian Hermann (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity/Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG Vol. 25), Wiesbaden 2014, 409–425, hier: 423.

Axiomatisch für diese Begriffsvariante ist dabei der transkonfessionelle oder transkirchliche Blick. Es geht nicht um einen Polyzentrismus innerhalb einer christlichen Konfession, einer Denomination oder mikrologischen Vollzugsform. Es geht um den Blick auf das Christentum insgesamt.

Klaus Koschorke, einer der maßgeblichen Vertreter einer solchen Richtung, prägt das den polyzentrischen Strukturen des Weltchristentums gewidmete Forschungsprogramm, das vor allem über die Methode des Vergleichs agiert. Diese Komparatistik in historischer wie gegenwartsbezogener Perspektive will zeigen, dass das Weltchristentum nicht ohne lokale und regionale Christentümer definiert werden kann, wie auch diese umgekehrt nicht ohne jenes zu verstehen sind.¹⁵ Weltchristentum lässt sich demnach nicht zentral organisieren, nicht zentral verstehen. Weder ein Weltkirchenrat, schon gar nicht ein hierarchisch organisiertes, strikt auf den Papst zentriertes katholisches Christentum, wie es sich insbesondere in einem ultramontanen Katholizismus mit hegemonialer Wucht manifestierte, würde dieser Vielgestaltigkeit und hoch pluralen Topographie angemessen entsprechen. Im Gegenteil: die lokalen Christentümer prägen im gleichen Maße das Globale Christentum wie das Globale das Lokale. Globales Christentum setzt sich dabei nicht additiv aus diesen lokalen Christentümer zusammen. Das Ganze ist nicht nur mehr als seine Teile. Es steht in einer dynamischen Bewegung, die durch die lokalen Christentümer, die in sich selber wiederum höchst heterogen sind, getragen werden. Das Allgemeine und das Besondere stehen hier in Wechselwirkung zueinander, die beide aneinander lernen, sich irritieren, sich zu denken und zu leben geben. Koschorke fasst dies unter den plakativen Titel „Christen und Gewürze“, in dem er sich mit der Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten auseinandersetzt.¹⁶ Dieses Anliegen wird deutlicher an einer Vasco da Gama zugeschriebenen Aussage. Befragt von zwei arabischen Kaufleuten in Kerala, was er denn dort wolle, antwortete Vasco da Gama: „Christen und Gewürze“. Demnach trieb die Portugiesen nicht allein das ökonomische Motiv des Handels, sondern auch die Suche nach indigenen Versionen des Christentums, von denen im kontinentalen Europa

15 Klaus Koschorke, Rückblicke, Ausblicke. Die München-Freising-Konferenzen und das Programm einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums/Looking Back, Looking Forward. The Munich-Freising-Conferences and the Program of a Polycentric History of World Christianity, in: Koschorke/Hermann, Polycentric Structures, 435–456, hier: 435–440.

16 Vgl. Klaus Koschorke (Hg.), „Christen und Gewürze“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, Göttingen 1998.

damals bereits die Rede war.¹⁷ Angesichts solcher Dynamiken zwischen dem Globalen Christentum und dem Lokalen macht es eine solche Topologie des Christentums erforderlich, den Raum neu zu kartieren und veränderte Landkarten des weltweit gelebten Christentums zu gestalten.¹⁸

Erkennbar lebt dieser topologische Ansatz von den Dynamiken des Spatial Turn. Die dort markierte konstitutive Bedeutung der Raumkategorie für Hermeneutik, Vernunft und Identitätskonstruktionen wird zur elementaren Kategorie christentumstheoretischer Konzeption, die essentialisierende wie binäre Konstruktionen überwindet.¹⁹ So geht in der Bewertung von Klaus Hock, dieser „komparatistische Ansatz weit über die Gefahr dualistischer Relationierungen (Europa v. Nicht-Europa) hinaus und steht für eine Herangehensweise, die Zwischentöne, Synthetisierungen, Überlagerungen, Interferenzen, Widersprüche, Idiosynkrasien etc. in ihrer ganzen Komplexität zu erfassen versucht“.²⁰ Polyzentrismus versucht demnach die fluiden wie interdependenten, hoch dynamischen Prozesse innerhalb und zwischen einzelnen Christentümern zu beschreiben. Diese Einsicht in die polyzentrischen Strukturen des Weltchristentums hilft, deren wechselseitige Dynamiken zu verstehen. Durch sie wird eine gegenseitige Missionierung denkbar, eine wechselseitige Evangelisierung zwischen den unterschiedlichen Christentümern. ‚Retromission‘ oder ‚Reverse mission‘ sind Begriffe, die Phänomene fassen wollen, wie solche, die etwa in der katholischen Kirche aufgrund des massiven Priestermangels mit teilweise hochproblematischen Konsequenzen für das Gemeindeleben in Deutschland zu finden sind: da gehen, um auf das Beispiel Vasco da Gamas zurückzukommen, die Nachfahren jener Thomaschristen in Indien nun nach Deutschland zurück, um dort überhaupt noch Eucharistiefeiern zu ermöglichen.

Diese analytische Kraft des Polyzentrismusbegriffs geht freilich einher mit einer enormen kirchenpolitischen, genauer: kontroverstheologischen Aufladung. Denn die Freilegung solcher polyzentrischer Strukturen der Christentümer kontrastiert den universalkirchlichen Anspruch der Katholischen Kirche, wie sie vor dem Hintergrund einer vorkonziliaren Ekklesiologie

17 Vgl. Klaus Koschorke, *Polycentric Structures in the History of World Christianity*, in: Koschorke/Hermann, *Polycentric Structures*, 15–28, hier: 15.

18 Vgl. ebd., 436.455; Vgl. Burlaciu/Hermann, *Veränderte Landkarten*.

19 Vgl. Angela Kaupp (Hg.), *Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*, Ostfildern 2016; Vgl. Christian Bauer/Marco A. Sorace (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern 2019.

20 Klaus Hock, *Transkulturelle Perspektiven und das Programm einer polyzentrischen Christentumsgeschichte*, in: Koschorke/Hermann, *Polycentric Structures*, 399–408, hier: 401.

bestanden hat. Die berühmten *nota ecclesiae* von Vinzenz von Lerin, nach denen die wahre Kirche die eine, heilige, apostolische und eben katholische, also weltweit verbreitete sei, bedeutet in dieser Sicht die Delegitimierung der reformatorischen Kirchen. Demgegenüber zeigt nun die Polyzentristusthese, so die Einschätzung Thomas Kaufmanns, dass die Kirche ihre weltweite Verbreitung „zu Unrecht als einen Beweis ihrer Wahrheit in Anspruch (nimmt; B.G.). Gerade im Horizont der Globalität des Christentums erweist sich seine Polymorphie und Polyzentrik und zugleich die Partikularität eines papalistischen Herrschaftsanspruchs“.²¹

Bislang hat dieser Polyzentristusbegriff einen topologischen Zuschnitt, er war an Raum- und Ortsfragen interessiert. Damit aber geht zugleich, gleichsam auf seiner Rückseite, eine erkenntnistheoretische wie offenbarungstheologische Prämisse einher. Wenn es darum geht, eine polyzentristische Verbreitung des Christentums zu zeigen und als solche auch zu würdigen, dann benötigt dies mindestens zweierlei: erstens den Abschied von einer monolithischen Vernunft und eines zentrierten universalen Wahrheitsanspruchs, die Alterität nicht angemessen denken können, und zweitens die Würdigung der Subjekte als Ort göttlicher Gegenwart. Es braucht offenbar auch eine polyzentristische Vernunft- und Offenbarungskonzeption.

„So lange das lateinische Christentum“, so Markus Wriedt, „als normgebendes Format des Weltchristentums angesehen wird, ist eine gleichberechtigte, multiperspektivische und polyzentristische Analyse und Beschreibung des Christentums nicht möglich“.²² Es braucht eine Vernunft und Offenbarungstheologie, die die „Pluriformität von Offenbarungserfahrungen und daraus abgeleiteter Handlungsorientierung“ würdigt und die „in grundsätzlicher Weise die Autorität westlicher Normierung in Frage stellt“.²³ Für Wriedt ist jedwede exklusiv behauptete normative Wahrheits- und Autoritätszuschreibung, sei es „Schrift, Tradition, Lehramt“ insofern problematisch, als sie primär im Interesse der Institutionensicherung stehen und die Pluralität der jeweiligen Christentümer nicht hinreichend würdigen könne.²⁴ Die „lateinisch-westliche Dominanz in Sprache, Erkenntnistheorie und theologisch-dogmatischer Entfaltung“ sei zu beenden,²⁵ und zwar „in der Thematisierung des ‚Anderen‘,

21 Thomas Kaufmann, Die ‚Polyzentrik‘ des Christentums in der Perspektive der lutherischen Orthodoxie des 17./18. Jahrhunderts, in: Koschorke/Hermann, *Polycentric Structures*, 51–68, hier: 56.

22 Wriedt, *Polyzentrik*, 412.

23 Ebd., 413.

24 Ebd., 420.

25 Ebd.

seiner ‚Andersartigkeit‘ sowie der theoretischen Entwicklung von Differenzkriterien und sie umfassenden hermeneutischen Matrix“.²⁶

Die Frage ist freilich, ob mit dieser Forderung nicht bereits die Möglichkeiten des Polyzentrismusbegriffs erreicht sind. Er geht ja immer noch von Zentren aus, er beruht wegen seiner topographischen Struktur auf einem tendenziell essentialisierenden wie ordnenden Zugriff aus westlicher Perspektive, trotz aller Würdigung von Hybriden, von geschichtlichen Dynamiken, von Heterogenität generierenden Praktiken. In diesem Zusammenhang bringt Klaus Hock das Transkulturationsparadigma in Stellung. Häufig als Konzept jenseits der Kulturen missverstanden, greift es differenztheoretische, postkoloniale wie diskurstheoretische und interkulturelle Aspekte auf. Es äußert prinzipielle Vorbehalte gegenüber solchen Essentialisierungen und betont stärker die Interferenzfelder von Religion, Kultur und Politik. So arbeitet er noch radikaler heraus, dass wir es im Verhältnis von Peripherie und Zentrum, in dem eben auch die Peripherie in ihrer Pluralität zu einem neuen Zentrum werden kann, „mit einer vielfältigen Bezugnahme, Verflechtung, Hybridisierung, gar Identifizierung“ zu tun haben, die eine „Neukonfigurierung der jeweiligen Zuordnung in den verschiedenen historischen und geografischen Kontexten“ bedingt.²⁷

An dieser Stelle könnte das Transkulturationsparadigma sensibel machen für die Heterogenität und Pluralität in den Dynamiken eines globalen Christentums sowie in die hegemonialen Tiefenstrukturen. Doch geht dies nicht einher mit einer normativen und kriteriologischen Schwäche? Zwar sei es eine unverzichtbare Errungenschaft, Entstehungskontext, Akteure, Kommunikationswege als Bedingungen der Genese lokaler Theologien zu analysieren und so etwa herauszuarbeiten, dass etwa die lateinamerikanische Befreiungstheologie sich ihrerseits in ihrer akademischen Form dem wesentlichen Einfluss westlicher Theologie und vorwiegend einem Elitendiskurs verdankt. Aber Hock selber räumt ein, dass das Transkulturationsparadigma vom Polyzentrismusbegriff immerhin einen „Diskursrahmen“ lernen könne, der Kriterien und Unterscheidungen erlaube. „Beispielsweise, wäre mit Blick auf problematische Entwicklungen im pentekostalen Christentum zu fragen, inwieweit nicht auch eine kritischere Positionierung gegenüber bestimmten Phänomenen geboten ist, anstatt diesbezügliche Forderungen mit dem Hinweis auf die Pluralität der Erscheinungsformen des globalen Pentekostalismus ein Stück weit ins Leere laufen zu lassen“. Der Diskursrahmen des Polyzentrismus könne zeigen, wie eine „wissenschaftliche Kritik an Gegenständen und

26 Ebd., 422.

27 Hock, *Transkulturelle Perspektiven*, 403. Vgl. Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011, 55–57.

Diskursen aussehen kann, die weder postmoderne Beliebigkeit zelebriert noch einen letztlich hegemonialen Relativismus vertritt, sondern Räume eröffnet, in denen jenseits quasi metaphysischer Gewissheiten die Erarbeitung neuer Bestimmungen möglich wird“.²⁸

Ungeachtet dieses Ertrags muss man sich gleichwohl den Status dieses Polyzentrismusbegriffs klar machen. Er ist ein analytischer Begriff, der konstatiert, der wahrnimmt, der auflieft. Trotz seiner normativen Implikationen, wie sie gerade deutlich wurden, ist er in der Beobachterperspektive der 3. Person situiert. Es ist eher die historische und religionswissenschaftliche Perspektive. Dem gegenüber steht ein dezidiert theologischer Polyzentrismusbegriff, der mit einem anders gelagerten hermeneutischen Blick agiert und eine radikal veränderte Referenz hat.

3. Polyzentrismus als theologisch-ekklesiologisches Programm

Dieser Polyzentrismusbegriff unterscheidet sich im Ansatz von dem bislang erörterten Zugriff. Wo jener einen analytischen Blick hat, wo dieser Orte des Christentums in ihrer Interdependenz und gegenseitigen Vernetzung aufspüren und so ein Design von globalen Christentümern zeichnen will, geht es diesem Polyzentrismusbegriff um ein dezidiert theologisches Verständnis. Wie wir gesehen haben, sind auch in der ersten Variante theologische Aspekte nicht zu übersehen. Diese artikulieren sich aber primär kontroverstheologisch aus einer apologetischen Reserve gegenüber Delegitimierungserfahrungen durch die Katholische Kirche. Die nun zu erörternde Variante hingegen, wie sie maßgeblich Ende der 1980er Jahre von Johann Baptist Metz entwickelt wurde, bezieht sich auf das Selbstverständnis der katholischen Kirche als Weltkirche im 20. Jahrhundert. Diese Variante ist zwar ökumenisch offen, ist vor allem geleitet von jener Theologie nach Auschwitz, die die Basis für die grundlegende Ökumene zwischen Christen und Juden liegt, die allen ökumenischen Bemühungen noch vorausliegt.

Metz' Polyzentrismusthese will letztlich die Errungenschaften des II. Vatikanischen Konzils auf dem Feld der Evangelisierung und Mission fruchtbar machen. Dabei ist es entscheidend, das Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie prinzipiell zu verändern. Entgegen der jahrhundertealten Zentrierung auf Rom und auf ein – stärker kulturell ausgedrückt – europäisches

28 Hock, *Transkulturelle Perspektiven*, 407, 408.

Christentum fordert er den „Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche“.²⁹ Nicht in einer analytischen Beobachterperspektive verwurzelt, ist er verortet in den ekklesiologischen Selbstverständigungsprozessen einer Kirche, die sich als Weltkirche versteht. Will die Kirche die Zeichen der Zeit konstitutiv als Kriterium ihrer Praxis, ihrer Gestalt und Wahrheit nehmen, so werden die Transformationsprozesse ihrer jeweiligen Gegenwart zu einem Ort der Theologie. Mit anderen Worten: Dieser Polyzentrismusbegriff ist stark normativ geprägt zur Orientierung der Ekklesiologie und Missionstheologie. Giancarlo Collet betont deshalb in seiner Auseinandersetzung mit Grundfragen heutiger Missionswissenschaft den normativen Überschuss dieses Konzepts. Der Begriff einer kulturell polyzentrischen Weltkirche habe „eine zukünftige und darum noch zu realisierende Wirklichkeit im Blick“.³⁰

Worum geht es genauer? Im Hintergrund steht die im II. Vatikanum erfolgte ekklesiologische Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Ortskirche und Weltkirche, die sich in der Kirche Roms zentriert. Normativ, nicht deskriptiv gesprochen: Die Ortskirchen sind demnach keine Filialen Roms, die Bischöfe nicht Befehlsempfänger des Papstes. Die Ortskirchen sind als sie selber und in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen der Weltkirche die Orte, in denen die Kirche Jesu Christi gegenwärtig ist.³¹ Das verändert mit der Teilautonomie der Teilkirchen innerhalb der Gesamtkirche nicht nur die Ekklesiologie, die Liturgie, die Raum gibt für Muttersprachen, die Anerkennung nichtchristlicher Religionen. Dies verändert in dramatischer Weise auch das Verständnis von Mission und Evangelisierung, was übrigens auch für eine Abspaltung der Katholischen Kirche verantwortlich ist. Nicht nur das Dekret über Religionsfreiheit, in dem erstmals die Katholische Kirche Religionsfreiheit und andere Grundfreiheiten der Aufklärung anerkannte, sondern eben auch dieses Dekret führte zur Abspaltung traditionalistischer Kreise. Für sie bedeutete es eine Relativierung des Missionsauftrags aus Mt 28,19–20 („Darum geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern; taufst sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“) und des Wahrheitsabsolutismus der Kirche, wenn in diesem Dekret die universale vorauslaufende Gegenwart Gottes in allen Menschen zur Grundlage von Mission gemacht wurde. Getreu einer Theologie des

29 Johann Baptist Metz, Im Aufbruch zu einer polyzentrischen Weltkirche, in: Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz (Hg.), *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i. Br. 1987, 93–123, hier: 93.

30 Giancarlo Collet, „... bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg i. Br. 2002, 28.

31 Vgl. Michael Böhnke, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2013, 100–149.

universalen Heilswillens Gottes, wie er sich biblisch in Tm 2,4 artikuliert, ist Gott als liebende, die Menschen zur glaubenden Antwort freisetzende Nähe in allen Menschen gegenwärtig. Der von Leonardo Boff, dem berühmten Befreiungstheologen aus Brasilien, wiederholt geäußerte Satz, Gott kommt früher als der Missionar, zeigt, wie ein gewandeltes Verständnis von Zentrum und Peripherie auch das Konzept von Neuevangelisierung prägt.³² Gott ist bereits dort, wo der Missionar meint, ihn erst bekannt zu machen. Dies ist der Grund und Ansatzpunkt eines Dialogs im weltkirchlichen Maßstab, der der Weltkirche und den Kirchen des Nordens Lernbereitschaft und den Willen zur Selbstveränderung abverlangt. So heißt es in dem Papier „Evangelisierung und Globalisierung“ der Deutschen Bischöfe 2019 mit dem Bezug auf die Neudefinition von Evangelisierung bei Papst Franziskus: „Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaften eröffnen zahlreiche Wege des Glaubens und der Liebe in dieser so vielfältigen Welt, auf denen die Menschen ihr Heil von Gott und mit den anderen suchen und auf eine Menschheit in Eintracht zustreben. Die Kirche als Protagonistin dieser Prozesse befindet sich dabei stets selbst auf dem Weg von Erneuerung, Reform und Umwandlung“. Dafür braucht es weltweit und in Deutschland Frauen und Männer, „die den Auftrag des Aufgestandenen begeistert als ihre Mission annehmen und die Botschaft des Evangeliums weitertragen, als Zeugen der Geistesgegenwart ‚bis an die Grenzen der Erde‘ (Apg 1,8). In diesem Sinn erkennt die Kirche in Deutschland ihre Chance und Pflicht, sich selbst neu zu evangelisieren, um an der Sendung Jesu in der globalisierten Welt engagiert teilnehmen zu können.“³³ Der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in Schöpfung und Gesellschaft in den Prozessen der Globalisierung, die Anerkennung der Würde und Sprachkraft der vielfältigen Realisierungen des Glaubens weltweit gehört demnach zu den essentials einer erneuerten Missionstheologie. Partikularität und Universalität, Pluralität und Einheit werden von hierher in ihrer Vernetzung und gegenseitigen Verwiesenheit markiert. Übersetzungsprozesse, gelebte Weggemeinschaft, gegenseitiges Lernen zwischen den Kulturen avancieren zu Axiomen eines Evangelisierungsprogramms in der Globalisierung.

Wie sehr allerdings dies durch autoritäre, zentralistische Versuchungen konterkariert werden kann, zeigt auf bedrückende Weise die berüchtigte Erklärung der römischen Glaubenskongregation: „Dominus Jesus. Über Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ aus dem Jahr 2000. Im Rahmen einer (durchaus zu diskutierenden) Zurückweisung der

32 Vgl. Leonardo Boff, *Gott kommt früher als der Missionar – Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1991.

33 DBK (Hg.), *Evangelisierung und Globalisierung*, Bonn 2019, 72.

Pluralistischen Religionstheologie wurde hier kurzerhand den Kirchen der Reformation der Status einer Kirche aberkannt und – für uns noch gravierender – die vorauslaufende Gegenwart des Heiligen Geistes bestritten, die freilich missionstheologisch gerade erst einen Dialog zwischen Peripherie und Zentrum ermöglicht. Papst Franziskus hat dies an missionstheologisch verschiedenen Stellen zu korrigieren versucht, vor allem in *Amoris laetitia* und *Evangelii gaudium*.

Nur stimmen alltägliche Erfahrungen im Untergang Roms mit den lokalen Kirchen nicht optimistisch. Und genau an dieser Stelle zeigt sich dann auch die Bedeutung des Polyzentrismuskonzepts von Metz mit seinem normativen Überschuss. Denn diese Normativität will zugleich als Kritik und kreativer Impuls für veränderte Selbstverständnisse praktisch werden. Sehen wir genauer hin.

4. Ein verheißungsvoller Aufbruch? Skizzen der Polyzentrismusthese von Johann Baptist Metz

Metz verortet seinen Polyzentrismusbegriff im beschriebenen Aufbruch zur Weltkirche und der damit verbundenen Verlagerung vom Norden in den Süden der Welthalbkugel und damit von einer Kirche der Ersten Welt zu einer Kirche, wie er sagt, der Dritten Welt. Diesen mehrfach beschriebenen Umstand deutet er nun theologisch als Zäsur, vergleichbar mit jenen Epochen der Urkirche und einer sehr langen Epoche eines eurozentrisch-monokulturellen Christentums. Die Kirche ist auf dem „Weg von einer kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturellen monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche“.³⁴ Erst hiermit beginne die Epoche der Weltkirche im eigentlichen Sinne, weil erst hier die in Apg 1,8 artikulierte universale Zeugenschaft sich zu realisieren beginne und andererseits sich die Kirche nun für die „Prophetie der armen Kirchen“ öffnet, weil Armut damit nun selber ein konstitutives Problem für eine sich als Eucharistiegemeinschaft verstehende Kirche wird, in der nun der Konflikt zwischen Erster und Dritter Welt sich auch im Leben der Kirche zeigt.³⁵ Diese ‚vielfache Verwurzelung‘ des Christentums, von der Metz spricht, ist nun der Ansatzpunkt seiner These einer „gegenseitigen Inspiration und schöpferischen Assimilation (...) zwischen

34 Metz, *Aufbruch*, 94.

35 Ebd., 98.

den einzelnen unterschiedlichen Kulturräumen“.³⁶ Diese Gegenseitigkeit polyzentrischer Orte der Kirche zerfällt freilich nicht in deren bloßes Nebeneinander. Dialog setzt Bezug voraus. Darum benennt Metz identitätsstiftende Zusammenhänge, um Partikularität und Einheit polyzentrisch zu denken. Entscheidende Voraussetzung für einen solchen Dialog ist der jeweilige Wahrheitsanspruch und die Wucht der eigenen kulturellen Verwurzelung, mit denen sich die jeweiligen Teilkirchen einbringen. Offensichtlich steht der Gedanke der Inkarnation im Hintergrund, wenn Metz formuliert: „Solange die Kirche sich als Kündlerin und Repräsentantin des in das Fleisch der Geschichte eingestifteten Heils versteht, kann sie die ‚Kontingenz‘ ihres geschichtlichen Lebens niemals abstreifen (...). Im Gegenteil: deren unverzichtbare Wahrheit muß gerade in einer kulturell polyzentrischen Wahrheit deutlich herausgearbeitet und vertreten werden.“³⁷ Doch welche Wahrheit gilt es nun gerade im Polyzentrismus „entschiedener als bisher herauszuarbeiten und auch in der Gesamtkirche zu vertreten“, wie Metz betont?³⁸ Es ist das Erbe eben nicht nur Griechenlands und seiner platonisch-essentialisierenden Traditionen, „sondern – vor allem – der Gott Jerusalems“ der das westliche Erbe und somit den Polyzentrismus prägen soll.³⁹ Damit wird der Polyzentrismus inhaltlich qualifiziert durch eine besondere Sensibilität für die Schuldgeschichte und vor allem dafür, die westliche Kirche wie die Weltkirche „mit den Augen unserer Opfer zu beurteilen“, was zu versäumen letztlich den Kolonialismus in der Kirche „mit friedlicheren Mitteln“ fortsetzen würde.⁴⁰ Polyzentrismus wird zur Lerngeschichte, in der das europäische Christentum Gnade Gottes als ganzheitliche Befreiung verstehen könnte. Damit wird eine neue Konzentration auf eine ungeteilte, mystisch wie politisch, im Gebet wie in der Geschichte und Gesellschaft verändernden Nachfolge Christi ebenso möglich wie die Einsicht in das ekklesiologische Alternativmodell der Basisgemeinden oder auch ein neuer theologischer Umgang mit einer veränderten Bibellektüre, die gerade durch ihre kontextuelle Verwurzelung in den Befreiungskämpfen der Gemeinden Lateinamerikas hierin eine „Hermeneutik der Gefahr“ gelebt würde, von der auch ein europäisches Christentum profitieren könne.⁴¹ Deren Identitätskrise sei weniger eine der Doktrin, sondern der Subjekte, der Institutionen und der Lebenspraxis. Hier böte die Befreiungstheologie wie die Lebenspraxis der Basisgemeinden weithin unausgeschöpftes Potential,

36 Ebd., 99.

37 Ebd., 101.

38 Ebd.

39 Ebd., 102.

40 Ebd., 103.

41 Ebd., 110.

Kirche als Nachfolgegemeinschaft unter den Bedingungen der Moderne und der Dialektik der Aufklärung neu zu gewinnen. Dort ist es das Volk Gottes, ist es das Priestertum aller Gläubigen, sind es kontextuelle, lebensweltlich verwurzelte Theologien, die zu denken, zu glauben und zu leben gäben. Wer je die Lebendigkeit und Kraft basisgemeindlicher Liturgien in Brasilien erlebt hat, der wird verstehen, was Metz damit meint.

Polyzentrismus wird damit für Metz zu einem Ort theologischer Erkenntnis, der dialogische Lernprozesse, der Irritationen, fruchtbare Unterbrechungen, der Kritik und kreativen Aufbruch ermöglicht. Allerdings wird dies nur dadurch überhaupt denkbar, dass Wahrheits- und Geltungsansprüche nicht abgeschliffen, sondern in einen Dialog gebracht werden. Es ist hier nicht zu prüfen, inwieweit Metz damit zum Vorläufer neuer Konzeptionen der Toleranztheorie geworden ist, wie sie gegenwärtig insbesondere Rainer Forst entwickelt.⁴² Aber deutlich wird auch, dass dies bei Metz auf einer bestimmten Vernunftkonzeption beruht. Er setzt seinen Polyzentrismus vom traditionellen, in der Missionstheologie weitverbreiteten Inkulturationstheorem ab, wonach sich das Christentum jeweils in einer bestimmten Kultur inkulturiere. Die Kirche nehme jeweils kulturell unterschiedliche Gestalt an. Im Unterschied zum Inkarnationsgedanken, der ja von einem vorgeschichtlichen Logos ausgehe, sei das Christentum eben gerade keine vorgeschichtliche Größe. Die Vorstellung eines reinen oder kulturell nackten Christentums sei eine Fiktion. Mehr noch: die platonische Denkform dekonstruiere die Kraft, die gerade durch sein europäisch-biblisches Erbe eingebracht werden könne. Damit aber macht Metz den normativen Überschuss seines Konzepts deutlich und lässt dessen eigentliche Sinnspitze erkennen. Eine kulturell polyzentrische Weltkirche ist dann und insofern keine Fortsetzung „einer monokulturellen Kolonisation der Seelen fremder Völker und Kulturen mit weniger drastischen Mitteln als in der bisherigen Kirchengeschichte“, wie er eindrucksvoll formuliert, wenn sie zwei Bedingungen erfüllt: einerseits muss dieses Konzept „Freiheit und Gerechtigkeit für alle suchen“ und andererseits eine „Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, also die schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität“. Metz will damit gerade nicht das europäische Christentum schwächen, sondern unter seinen „höchsten Idealen“ in Anspruch nehmen.⁴³

Metz führt mit diesem Polyzentrismusbegriff nicht nur in die derzeitigen Debatten um Heterogenität hinein, indem er konstitutiv Identitätsfragen und

42 Vgl. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2014, 588–746.

43 Metz, *Aufbruch*, 118–119.

Gerechtigkeitsfragen unlösbar aufeinander bezieht. Der Streit innerhalb der Kritischen Theorie um das Verhältnis von Anerkennung und Gerechtigkeit wird hier schon *avant la lettre* auf konstruktive Weise bearbeitet. Es gilt demnach, eine Option für die Armen und eine Option für die Anderen „konkret (zu) gestalten und beide miteinander in Verbindung (zu) bringen“.⁴⁴ Eine solche doppelt-eine Option muss beide jeweils aufeinander beziehen, ohne ein Element in das andere aufzulösen. Fragen von Identität, von ethnisch-kultureller Vielfalt sind nicht einfach ein Restproblem sozialer Klassendifferenzen, und sind doch nicht ohne diese angemessen zu denken. Dafür braucht es allerdings eine entsprechende Vernunft, die eben Partikularität und Universalität gleichermaßen würdigt. Genau hier bringt Metz einen Universalismus ein, der auf einer kommunikationstheoretischen Verflüssigung des Vernunftbegriffs beruht. Es ist ein Universalismus des Leidens, der sich aus Erinnerung und Erzählung vergangenen Leidens speist. Dies bringt er nun für den Begriff einer polyzentrischen Weltkirche in Anschlag: „Die Kirche ist ja, von ihrem Ursprung her, eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu. Gerade als solche erscheint sie in hohem Maße interkulturell kommunikativ bzw. inkulturationsfähig zu sein. Deshalb muss die Theologie versuchen, (...) die kommunikative Überlegenheit der Erinnerungs- und Erzählsprache des Glaubens gegenüber der subjektlosen Argumentationssprache der griechischen Metaphysik und auch der Wissenschaftssprache der okzidentalen Rationalität im Blick auf den interkulturellen Austausch und den Prozeß der produktive Assimilation von unterschiedlichen Kulturwelten“ herauszuarbeiten.⁴⁵ Dieser messianischen, vom Gedächtnis des Leidens her narrativ-memorialen und praktischen Vernunft, die sich in der Tradition der Aufklärung verortet, aber nur insoweit, als dass sie durch die Dialektik der Aufklärung hindurchgegangen ist, traut Metz im Unterschied zu idealistischen wie holistischen Vernunftkonzepten zu, den universalen Anspruch des christlichen Glaubens mit seiner Option für die Anderen und für die Armen „aufrechtzuhalten, ohne andere Religionen (und Kulturen, B.G.) (wie sublim auch immer) einfach zu vereinnahmen“.⁴⁶ Die Universalität des Heilsangebotes an andere hat wegen des Erinnerungs- und Erzählcharakters des christlichen Logos folglich Einladungs- und Angebotscharakter.

44 Ebd., 119.

45 Ebd., 121.

46 Ebd., 122.

5. Kritische Diskussion

Betrachtet man den Polyzentrismusbegriff insgesamt aus der Perspektive der gegenwärtigen Debatten Interkultureller Theologie so fällt auf, dass der Begriff selber kaum noch vertreten wird. Er wird, wenn überhaupt, eher konstatierend verwendet, beschreibend, nicht normativ. Wenn Henning Wrogemann in seinem 2020 erschienen Grundlagenwerk von einer „zunehmenden Polyzentrik im Zuge der Zunahme der Anzahl von Christen in der südlichen Hemisphäre“ spricht,⁴⁷ wegen der „nach einer Phase, in der missionarische Dynamiken vor allem von Europa und Nordamerika ausgehend andere Regionen der Erde zu beobachten waren, gegenwärtig von missionarischen Dynamiken zu sprechen ist, die aus jedweder Richtung in jedwede Richtung gehen“, dann markiert dies die semantische Pointe des Polyzentrismus.⁴⁸ Auch seine Definition interkultureller Theologie dürfte stärker anschlussfähig sein an das Polyzentrismuskonzept von Metz als die von mir zunächst erörterte deskriptive Variante. Danach reflektiert für Wrogemann Interkulturelle Theologie, „die durch den universalen Geltungsanspruch ihrer Heilsbotschaft motivierten missionarisch-grenzüberschreitenden Interaktionen christlichen Glaubenszeugnisse, (2), die im Zusammenspiel mit den jeweiligen kulturellen, religiösen, gesellschaftlichen und anderen Kontexten und Akteuren zur Ausbildung einer Vielzahl lokaler Christentumsvarianten führen, (3) die sich durch das Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit vor die Aufgabe gestellt sehen (4) normative Gehalte christlicher Lehre und Praxis in der Spannung zwischen Universalität und Partikularität immer neu auszuhandeln“.⁴⁹ Freilich bin ich mir angesichts der beiden Varianten des Polyzentrismusbegriffs nicht sicher, ob Wrogemann in seiner Einschätzung richtig liegt, wonach es bei der katholischen Variante des Polyzentrismus eher um die Einheit der Kirche gehe, während die Protestantische Variante eher an der Gemeinschaft der Kirchen interessiert sei.⁵⁰ Denn die Pointe bei Metz liegt ja gerade darin, dass er mit der Polyzentrik die Kraft und Wahrheit der jeweiligen Orte von Theologie und Kirche in das Gesamt der Kirche so einbringen will, dass Partikularität und Allgemeinheit in ein dialogisches Verhältnis gesetzt werden. Das mag für protestantische Ohren selbstverständlich sein. Für eine katholische Ekklesiologie ist das, gelinde gesagt, eine Provokation. Es geht

47 Henning Wrogemann, *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*, Leipzig 2020, 398.

48 Ebd., 436.

49 Ebd., 399.

50 Vgl. ebd., 493.

nicht nur darum, dass diese Polyzentrismusthese in enger Verbindung steht zu einer Kontextualisierung von Theologie. Insbesondere Robert Schreiter profiliert in diesem Zusammenhang eine kontextuelle Theologie, die sich, wie er sagt, „zwischen dem Globalen und Lokalen neu artikuliert“.⁵¹ Der Abschied vom Gott der Europäer geht mit der Entwicklung lokaler Theologien einher.⁵² Man kann Metz' Polyzentrismusthese so lesen, als wenn hier die Binarität, die Zweigliedrigkeit von Zentrum und Dezentralität aufgelöst wird in ein kommunikationstheoretisch begründetes Netzwerk verschiedener Teilkirchen im Rahmen der einen Kirche. Dabei löst er den Rang des Zentrums keineswegs auf. Er fordert ja geradezu, dass das Erbe europäischer Theologie gerade mit ihrem anamnetisch-befreienden Kern in die polyzentrische Dynamik wechselseitiger Lern- und Bereicherungsprozesse eingebracht wird. Umgekehrt soll der Einfluss andere Theologien und Kirchen des Südens dazu führen, diesen Kern einer Option für die Anderen und für die Armen überhaupt erst freizulegen. Metz weiß selber um den utopischen Überschuss solcher Überlegungen, entwickelt er doch seine Polyzentrismusthese in einer Zeit, in der die römische Glaubenskongregation mit Kardinal Ratzinger und mit dem in der Sache noch wirkmächtigeren Johannes Paul II. durch massive Interventionen die lateinamerikanische Befreiungstheologie zum Schweigen bringen wollte. Der kritische Impetus dieser Polyzentrismusthese dagegen ist nicht zu übersehen. Gewiss kann man Metz vorwerfen, einen zu eng gefassten Inkulturationsbegriff zu vertreten, der in den gegenwärtigen Debatten der Missionswissenschaft und der Interkulturellen Theologie deutlich offener und stärker auf Kontextualisierungsfragen bezogen wird.⁵³ Auch scheint Metz die Dynamik der Übersetzungsprozesse mit deren hegemonialer Aufladung ebenso wie das Phänomen der Globalisierung unterschätzt zu haben, weil er die differenzstiftenden heterogenen Prozesse zwischen dem Lokalen und dem Globalen nicht scharf genug sieht. Für Schreiter sind vor dem Hintergrund der Glokalisierungprozesse das Globale und das Lokale aufeinander so verwiesen, dass im Lokalen das Globale und im Globalen das Lokale gegenwärtig sind. Doch während es für Schreiter lediglich der schwache Modus der Erzählungen sind, die das Globale und Lokale zusammenhalten, um „die universalisierende und partikularisierende Dynamik des christlichen Glaubens in einen Ausgleich zu bringen“,⁵⁴ wie Simojoki kritisch bemerkt, ist es für Metz eine Vernunft,

51 Robert Schreiter, *Die neue Katholizität: Globalisierung und die Theologie*, Berlin 1997, 19.

52 Vgl. Robert Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992.

53 Vgl. Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.), *Inkulturation: Gottes Gegenwart in den Kulturen*, Berlin 2017.

54 Simojoki, *Globalisierte Religion*, 186.

die im Ausgang von Leidenserfahrungen immerhin eine normativen wie universalen Geltungsanspruch hat, der die Tendenz zum Additiven bei Schreiter überwinden hilft.

Mitverantwortlich für das globalisierungstheoretische Defizit bei Metz ist auch ein hermeneutisch kaum gebrochener Kulturbegriff. Metz würde sicher nicht die im cultural turn oder auch in Teilen der gegenwärtigen Interkulturellen Theologie vertretene Deflationierung des Kulturbegriffs mittragen, nach der es „keine kulturelle Identität“ gibt,⁵⁵ wie Francois Jullien sagt. Für ihn sind die Praxen verantwortlicher Subjekte lebensweltlich verankerter performativer Grund kultureller Konstrukte. Andererseits vertritt er schon allein aufgrund seiner narrativ-anamnetischen Vernunftkonzeption keinen Essentialismus, der die Kulturen wie feste substantiierte Einheiten fasst und deren innere Heterogenität unterläuft. Er sieht durchaus Gefahren, insofern „gerade die lateinamerikanischen Kulturen von Europa überprojizierte Kulturen sind“.⁵⁶ Die in der Interkulturellen Theologie verhandelten Repräsentationsprobleme werden hier zumindest angedeutet, insofern damit eben problematisiert wird, wer eigentlich für eine lateinamerikanische Theologie glaubhaft spricht, wenn doch die meisten der Theologinnen und Theologen in Europa studiert haben. Gleichwohl transportieren seine Ausführungen doch ein eher hermetisches Bild von Kulturen als, wenn auch poröse, so doch abgeschlossene Größen. Deren Hybridität übersieht er ebenso wie die religiöse Synkretismusproblematik. Das kann man im Lichte des cultural turn durchaus kritisch sehen, kann es aber doch auch positiv wenden als kritischer Stachel gegenüber der Auflösung von Kriteriologie und Normativität, wie es ja, wie oben früher von mir gezeigt, Klaus Hock am Konzept der Transkulturalität kritisiert hat. Dann aber müsste sich Metz umso mehr den Debatten stellen, die durch den Postkolonialismus aufgeworfen wurden. Metz ist zu sehr von der Frühen Kritischen Theorie eines Walter Benjamin oder eines Theodor Adorno geprägt, als dass er die Kategorie der Macht und die Dialektik der Aufklärung unterschätzen würde. Nur bedenkt er die hegemonialen Strukturen im Polyzentrismus selber nicht hinreichend. Dass in der Formatierung von Kulturen und Identitäten bereits postkoloniale oder spätkoloniale Formatierungs- und Konstruktionsmuster am Werke sein können, dass hier Subjektivierungszwänge wirken, das bleibt bei ihm unterbelichtet. Auch zeigt er sich wenig sensibel für die hegemonialen und differenzsetzenden Prozesse, die er mit seiner These selber setzt. In dieser zu schwachen Selbstreflexivität liegt ein bleibendes Defizit, das gleichwohl einen grundsätzlichen Ertrag seiner Polyzentrismusthese auch im Vergleich mit der

55 Jullien, Es gibt keine kulturelle Identität.

56 Metz, Aufbruch, 98.

ersten Variante nicht aufwieg: Er versteht die Polyzentrismuskonzeption mit einem normativen Drive, mit einer Option für die Anderen und für die Armen in deren gegenseitiger Vernetzung. Wenn in befreiungstheologisch motivierten Annäherungen an Interkulturelle Theologie von einem Ineinander von Globalisierung, Ökonomiekritik, Kirchenkritik, Evangelisierung und Befreiung die Rede ist, wenn eine „perspektivische Vielfalt“ gefordert wird und man einen „neuen Stil der Evangelisierung (einfordert; B.G.), der die Kirche aus eingehegten Plausibilitäten löst und auf die Armen schaut, Randzonen aufsucht, Grenzen überschreitet“,⁵⁷ dann zehrt das von einem Gedanken, den Metz gebahnt hat. Dies bedeutet, wie Margit Eckholt herausarbeitet, für die Theologie eine neue interkulturelle Dynamik, „die Einbeziehung gemeinschaftlicher ‚Unterscheidungsprozesse‘, in denen sich über unterschiedlichste ‚Übersetzungsprozesse‘ und in den verschiedenen kulturellen und Lebenskontexten der Menschen der ‚gemeinsame Diskurs‘ als lebendiger, interkultureller Vollzug herauskristallisiert“.⁵⁸

6. Fazit und Ausblick

Damit zeigt sich der Ertrag einer Polyzentrismuskonzeption darin, Phänomene weltweit verwurzelten Christentums analysieren und verstehen, aber in der Variante von Metz auch orientieren zu können. Gewiss hat die von Metz vorgetragene Version das Manko, sich unbeschadet aller ökumenischen Öffnung allein auf den Katholizismus zu beziehen. Wie er selber einräumt, beschränkt er sich überdies auf Lateinamerika, sodass die Relevanz seiner Überlegungen für andere Kontexte des Südens noch unter Beweis zu stellen ist. Aber die hoch komplexen Verhältnisbestimmungen zwischen Zentrum und Peripherie, von Globalem und Lokalem polyzentrisch anzugehen in einer normativ bestimmten Vernunft, die auf einer Option für die Armen und Anderen basiert und zumindest Anlagen zu einer alteritätstheoretisch begründeten Differenzhermeneutik hat, dies scheint ein weiterführender Beitrag in den gegenwärtigen Debatten zu sein. Inwieweit dies auch in meinem Eingangsbeispiel weiterhilft, wäre zu prüfen. Immerhin hat Metz bei indigenen Theologien gewürdigt, das

57 Gregor Maria Hoff, Religionskritische Perspektiven in der Theologie von Papst Franziskus, in: ZMR 98 (2014), 297–300, hier: 298.

58 Margit Eckholt, „Stimme der Stimmlosen“ – Befreiung im Dienst des Friedens. Neue interkulturelle Dynamiken der Theologie der Befreiung, in: Franz Gmainer-Pranzl u. a. (Hg.), Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse, Wien 2017, 523–546, hier: 538.

Evangelium in einer für uns so aufgeklärte Geister oft „verblüffenden Weise“ direkt beim Wort genommen zu haben.⁵⁹ Die Polyzentrismuskonzeption birgt ein Provokationspotential und einen utopischen Überschuss, mit dem man nicht zu schnell fertig wird.

59 Metz, *Aufbruch*, 109.

„Globale Christentümer“ – zur Einheit einer Differenz

Jens Schlamelcher

1. Einleitung

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, eine Reflexion über den zentralen Gegenstand dieses Buches, das Christentum in seinen globalen Facetten, anzustreben. Ich spreche hier bewusst von ‚dem‘ Christentum, nicht, weil ich damit eine alte, überkommene Perspektive verteidigen möchte, welche das Christentum als ein klar definierbares Phänomen behandelt, dessen Essenz man klar zum Ausdruck und damit von allem abgrenzen könne, was nicht dazu gehört. Der im Buchtitel anklingende Plural ist ja, wie schon in der Einleitung formuliert, eine dezidierte Kritik an einer solchen Perspektive. Es wird, wie es heute überaus typisch ist, nicht mehr von einer Einheit ausgegangen, sondern die Pluralität und damit der Facettenreichtum dieses Phänomens hervorgehoben. Das hat in der Religionswissenschaft auch für andere Gegenstandsbereiche Konjunktur. So wird nicht mehr von ‚dem‘ Schamanismus, sondern von ‚Schamanismen‘¹ gesprochen, oder, wie hier, eben nicht mehr von ‚dem‘ Christentum, sondern ‚Christentümern‘. Dennoch scheint mir diese Strategie der Pluralisierung des Gegenstandes keine ausreichende Fluchtbewegung vor einer Essentialisierung zu sein. Denn die Frage bleibt, was mit einer Pluralisierung gewonnen ist. Was genau ist es, dass ‚die‘ Christentümer zu einer Familie eint, die diesen Namen rechtfertigt? Was genau macht den verdeckten Singular aus, der den Plural zusammenhält? Und wo genau zieht man die Grenzen? Das Essentialismus-Problem durch die Pluralisierung des Gegenstandes zu lösen, erscheint eher wie ein Taschenspielertrick. Was also tun?

Ein auch für eine Übersicht hilfreicher Weg ist der einer Auflistung sämtlicher unterschiedlicher christlicher Kirchen und Vereinigungen. Dies ist sicherlich ein hilfreicher Anfang. Allerdings muss man hier zwei Einschränkungen machen. Erstens kann man nie sicher sein, wirklich alle Strömungen des Christentums (oder eines zu untersuchenden Gegenstands) – und zumal auf globaler Ebene – zu erfassen; zweitens, und dieser Einwand ist gravierender, findet hier eine Essentialisierung dieser einzelnen Strömungen statt; auf einer

1 Thomas A. DuBois, Trends in Contemporary Research on Shamanism, in: *Numen* 58/1 (2011), 100–128.

oberen Ebene, ‚dem‘ Christentum, wird mit Verweis auf die vielen Strömungen Pluralität zugeschrieben, während demgegenüber auf der Ebene darunter von monolithischen Einheiten ausgegangen wird. Was aber, wenn sich ‚der‘ Katholizismus oder ‚der‘ Pentekostalismus als ebenso plural erweist? Sicherlich kann man auf die institutionelle Verschiedenheit verweisen. Ein Priester der katholischen Kirche kann nicht ohne Weiteres Prediger der Mormonen werden und umgekehrt. Was aber Glaube und Praxis anbetrifft, so ist es durchaus möglich, dass sich einzelne Positionen über die verschiedenen Kirchen hinweg mehr ähneln. Die bloße Auflistung unterschiedlicher Kirchen und Denominationen wird der Erfassung globalisierter Christentümer damit allenfalls teilweise gerecht.

Deshalb soll hier ein anderer Ansatz gewählt werden. Es soll der Versuch unternommen werden, ‚globale Christentümer‘ aus einer systematisch-religionswissenschaftlichen Weise in den Blick zu nehmen, indem verschiedene Spannungsfelder thematisiert werden, die das ‚Diskursfeld‘ Christentum in Geschichte und Gegenwart auszumachen scheinen.² Ausgangspunkt ist dabei die Überlegung, dass es innerhalb eines christlichen Spektrums nur wenige Fixierungen zu geben scheint, die von allen, die sich dieser Religion zuschreiben, geteilt werden. Geht man von dieser Grundannahme aus, dann ergeben sich daraus interessante Anhaltspunkte für systematische Untersuchungen. Nicht allein der Konsens, das, worüber sich alle einig sind, sondern auch der Dissens rückt dann in das Feld der Betrachtung. Weil aber jeder Dissens einen Konsens voraussetzt – man muss sich schließlich einig sein, worüber man streitet –, ergibt sich eine Möglichkeit, gleichzeitig Einheit und Differenz bzw. einen Gegenstandsbereich in seiner Pluralität zu erfassen. Die Einheit der Unterscheidung von Konsens und Dissens, die Einheit der Unterscheidung von Singularität und Pluralität rückt so in den Mittelpunkt des Interesses.³

Wie aber lassen sich derartige Deutungskämpfe in einem sehr weitläufigen Feld, wie es ein globales Christentum darstellt, systematisch erfassen? Dies geschieht in diesem Beitrag über den Versuch, das Diskursfeld ‚globales Christentum‘ anhand zentraler Spannungsfelder zu beschreiben, die sich in der historischen Entwicklung des Christentums aufgetan und innerhalb derer

2 Der Ausdruck Diskursfeld wurde von Werner Schiffauer übernommen. Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt a. M. 2000, 319ff.

3 Dies lässt sich auch mit theoretischen Ansätzen wie beispielsweise der Feldtheorie Pierre Bourdieus verknüpfen, der zufolge es gerade die Kämpfe um Deutungshoheiten sind, die die Dynamiken der Sozial- und Kulturgeschichte bestimmen. Pierre Bourdieu, *Über einige Eigenschaften von Feldern*, in: Ders., *Soziologische Fragen*, Frankfurt a. M. 1993, 107–114.

sich unterschiedliche Positionierungen herausgebildet haben. Das Unterfangen orientiert sich an Max Weber.⁴ In seiner Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen hatte dieser bereits Ansätze einer systematisierenden Ordnung mit Leitunterscheidungen entworfen und damit ein Raster erstellt, in dem er die verschiedenen ‚Wirtschaftsethiken der Weltreligionen‘ ordnen konnte. Diese und über Weber hinausgehend weitere Kontrastierungen sollen nun in Anspruch genommen werden, um anhand dessen die Spannbreite unterschiedlicher Ausprägungen globaler Christentümer analytisch erfassen zu können. Ein Anspruch auf Vollständigkeit, alle relevanten idealtypischen Kontraste aufzuführen, die das Diskursfeld Christentum prägen, kann dabei nicht erhoben werden; hier soll nur ein Anfang gemacht werden, um den analytischen Gewinn eines solchen Vorgehens auszutesten. Im Folgenden sollen zunächst epistemologische Überlegungen über die analytische Beschreibung des Phänomens ‚globale Christentümer‘ zwischen religiöser Binnensicht und religionswissenschaftlicher Außenperspektive angestellt werden. Daraufhin werden die erwähnten Spannungsfelder in unterschiedlichen Dimensionen des Religiösen beleuchtet.

2. Epistemologische Vorüberlegungen

Früher ging man im Paradigma der Weltreligionen davon aus, dass das Christentum eine Religion sei, die sich durch ihr ‚Wesen‘ und damit durch ihre ‚Essenz‘ von anderen, zumal den ‚Weltreligionen‘ unterscheiden ließe. Dieses ‚Wesen‘ wurde sowohl aus einer christlichen Innenperspektive wie auch aus einer religionskritischen (und damit nicht weniger binnenreligiösen Perspektive, schließlich ist auch eine Religions-Kritik eine religiöse Überzeugung) Position heraus verfasst, so etwa das berühmte Buch von Ludwig Feuerbach vom ‚Wesen des Christentums‘ im Jahr 1841.⁵ Auch aus einer neutralen wissenschaftlichen Außenperspektive liegen durchaus Ansätze vor, das Christentum in seinem Wesen zu beschreiben. So formuliert u. a. der auch von Konstruktionstheoretikern gerne in Anspruch genommene Michel Foucault in seinen Reflexionen über Veränderungen in den Konstitutionen des Selbst in der Antike: „Das Christentum gehört zu den Heilsreligionen, zu jenen Religionen, die von sich behaupten, den Einzelnen aus einer Realität in eine andere, vom Tod zum Leben, aus der Zeit in die Ewigkeit zu führen.

4 Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, 146–214.

5 Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Berlin 2016 [1841].

[...] Das Christentum ist nicht nur eine Heilsreligion, sondern auch eine Bekenntnisreligion. In stärkerem Maße als die heidnischen Religionen erlegt das Christentum den Gläubigen strenge Wahrheitsverpflichtungen sowie dogmatische und kanonische Pflichten auf. Verpflichtungen, dies oder jenes als wahr anzuerkennen und zu glauben, die Pflicht, eine Reihe von Verantwortlichkeiten zu übernehmen, bestimmte Bücher als definitive und unantastbare Offenbarungen zu lesen, autoritär verfügte Entscheidungen in Wahrheitsfragen zu akzeptieren, bestimmte Dinge nicht nur zu glauben, sondern auch zu bekunden, dass man sie glaubt und institutionelle Autorität gutzuheißen – all das sind Kennzeichen des Christentums.“⁶

Aus einer Außenperspektive lässt sich durch eine solche Perspektive historisch fragen, was genau das Neue des Christentums ausmacht und inwiefern hier kulturelle Paradigma angelegt sind, die sich maßgeblich auf die Sozial- und Kulturgeschichte ausgeübt haben. Methodisch rechtfertigen lässt sich ein solches Vorgehen durch die Konstruktion von Idealtypen ganz im Sinne Max Webers. Idealtypen sind bei ihm verstanden als wissenschaftliche Hilfskonstruktionen, die vom ‚Realtypus‘ insofern notwendigerweise abweichen, als ein solcher Idealtypus niemals der Komplexität und Pluralität der Realität gerecht werden kann. Die analytische Schärfe des Idealtypus hat jedoch das Potential, historische Linien zu zeichnen und Zusammenhänge zu erklären. Max Weber selbst lieferte dazu ein gutes Beispiel, indem er z. B. ‚den‘ Calvinismus als eine entzauberte Religion mit innerweltlich-asketischer Ethik beschrieben hatte, um einen Zusammenhang zwischen religiösen Entwicklungen und der Genese des Kapitalismus in Europa erhellen zu können.⁷

Ein solches Vorgehen, ‚das Christentum‘ in seiner Gänze oder auch nur einzelne Strömungen idealtypisch in den Blick zu nehmen, ist allerdings auch mit einer Reihe auch erkenntnistheoretischer Nachteile verknüpft. Denn die gewonnene Schärfe geht ja zulasten einer Perspektive, die gerade die Verschwommenheit, Diffusität, Komplexität und Ambiguität einer solchen Formation in den Blick nimmt. Der Ansatz der ‚global Christianities‘ setzt sich jedoch genau dieses Ziel. Die Eindeutigkeit dessen, was ‚das Christentum‘ ist, wird für ein solches Unterfangen problematisch. In diesem Zuge kann auch für die hier darzulegende systematische Perspektive auf das vielschichtige Phänomen ‚global Christianities‘ ein solcher Ansatz nicht gewählt werden.

6 Michel Foucault, *Technologien des Selbst*, in: Ders., *Dits et écrits IV*. Frankfurt a. M. 2003 [1984], 966–999.

7 Max Weber, *die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Ders., *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze der Religionssoziologie*, Frankfurt a. M. 2010 [1904], 9–145.

Auch ein zweiter Punkt muss hier angeführt werden. Für religiöse Formationen scheint es nämlich zuzutreffen, dass die zahlreichen Versuche, das ‚Wesen‘ einer Religion zu bestimmen, sei es aus einer apologetischen Absicht, sei es mit kritischer Intention oder einfach idealtypisch aus einer wissenschaftlich-reflexiven Außenperspektive, konstitutiv sind für den Gegenstand, der damit beschrieben werden soll. Alfred Korzybski und später Gregory Bateson machten auf diesen Punkt aufmerksam, dass es oftmals in sozialen Bereichen zu einer Konfusion von Landkarte und Territorium – in diesem Fall also zwischen Deutung und Gegenstand kommt.⁸ Das Christentum ist eben ein Diskursgebilde, das sich auch darüber definiert, dass es fortwährend definiert wird. Die Debatten um die ‚Washeit‘ des Christentums bzw. die Deutungshoheit, was das Christentum ist, gehören ‚essentiell‘ zu diesem ‚Gebilde‘ dazu. Damit ergibt sich auch ein Problem für die Beschreibung des Christentums: Wenn man dieses definieren möchte, riskiert man, sehr schnell zum Teil des Feldes zu werden, das man eigentlich nur distanziert beschreiben möchte. Die Abgrenzungs- und Aushandlungsbemühungen, was das Christentum ist, konstituieren entsprechend diesen Gegenstand mit. Landkarte und Territorium verflechten sich ineinander, und jeder weiterer Bestimmungsversuch, der sich selbst anschickt, das Christentum zu definieren, droht zum Teil dessen zu werden, was von einer ‚neutralen‘ Position aus beobachtet werden soll.

Auch bei der Abgrenzung des Christentums von anderen religiösen Traditionsgeflechten muss der analytische Blick vorsichtig sein und essentialisierenden Tendenzen aus dem Weg gehen. Bereits in den 1970er Jahren hat Fredrik Barth in Bezug auf Ethnizität die These entwickelt, dass essentielle kulturelle Unterschiedlichkeit einer ethnischen Differenz nicht notwendigerweise vorausgehe, sondern ebenso der Akt der Grenzziehung, also die Intention des Abgrenzens, kulturelle Unterschiede zur Folge haben könne.⁹ Die kulturelle Differenz ist dementsprechend nicht einfach die Ursache von ethnischen Grenzen, vielmehr kann es sich genauso gut auch umgekehrt verhalten. Das kulturelle ‚Wesen‘ einer Ethnie ist entsprechend auch als Folge von Grenzziehungen zu verstehen. Dass dies ebenso auf die Abgrenzung religiöser Traditionsgeflechte zutrifft, wurde unter anderem im Rahmen postkolonialer

8 Alfred Korzybski, *Science and Sanity. An introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Lakeville 1933. Gregory Bateson, *Form, Substanz und Differenz*, in: Ders., *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt a. M. 1983, 576–598.

9 Frederik Barth, *Introduction*, in: Ders. (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Long Grove 1969, 9–39.

Theoriebildung, so bei Daniel Boyarin konstatiert.¹⁰ Die Definition – und damit Abgrenzung – des Christentums trägt damit selbst zur Markierung und Perpetuierung dieser Grenze bei. Dies gilt entsprechend auch für alle christlichen Denominationen, Konfessionen etc. Entsprechend lässt sich ‚das Christentum‘ wie auch einzelne christliche Strömungen weniger in seiner ‚Essenz‘ beschreiben, sondern als ein historisch sich im Fluss befindliches Produkt religiöser Positionierungs-, Abgrenzungs- und Aushandlungsbemühungen. Der religionsgeschichtliche Blick muss sich entsprechend darauf richten, wie sich in den jeweiligen Abgrenzungsbemühungen und diskursiven Praktiken das konstituiert, was sich schließlich als ‚das Christentum‘ begreift.

3. Spannungsfelder globaler Christentümer

In diesem Aufsatz soll es weniger um die Frage gehen, wie sich das Christentum extern gegenüber anderen ‚Religionen‘ definiert. Im Zentrum der Erwägungen steht die Pluralität dessen, was sich als ‚christlich‘ begreift. Aus einer religionswissenschaftlichen Außenperspektive kann es selbstredend niemals darum gehen, die Deutungshoheit einer christlichen Gruppierung gegenüber einer anderen zu verteidigen. Der ‚wahre Glaube‘ einer solchen ist die ‚Irrlehre‘ einer anderen. Vielmehr soll ausgelotet werden, wie weit das christliche Spektrum reicht, und zwar in unterschiedlichen Dimensionen des Religiösen:

- Der kognitiven Dimension dessen, was ‚geglaubt‘ bzw. als wahr verteidigt wird
- Der praktischen Dimension des korrekten Handelns – sowohl rituell als auch in ethischer Hinsicht
- Der ästhetischen Dimension religiösen Erfahrens
- Der sozialstrukturellen Dimension der organisierten Verfasstheit des Christentums

Diese Spannungsfelder sollen anhand mir zentral erscheinender binärer Pole dargestellt werden, innerhalb dessen Positionierungen erfolgen. Dabei ist nicht davon auszugehen, dass alle hier aufgeführten Punkte für alle Gruppierungen gleichermaßen relevant sind. Wohl aber wird davon ausgegangen, dass die jeweils angegebenen Pole mögliche Positionierungen im christlichen Diskursfeld sind oder waren. Einige dieser Spannungsfelder haben zu institutionellen Abgrenzungen geführt; häufig aber finden sich beide Pole eines Spannungsfeldes in ein und derselben Tradition.

¹⁰ Daniel Boyarin, *Hybridity and Heresy: Apartheid Comparative Religion in Late Antiquity*, in: Ania Loomba (Hg.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Duke 2005, 339–358.

3.1 *Spannungsfelder in der kognitiven Dimension*

Als minimal-essentialistische Deutung gehe ich davon aus, dass das Diskursfeld ‚Christentum‘ durch die Klammer ‚irgendwie Gott‘, ‚irgendwie Jesus‘ und ‚irgendwie Bibel‘ zusammengehalten wird. Das ‚irgendwie‘ soll dabei selbst wieder die Umstrittenheiten und das Ringen um eine genaue Deutung zum Ausdruck bringen. Denn was genau mit ‚Gott‘ und ‚Jesus‘ gemeint ist, darum haben sich zahlreiche Debatten entwickelt, aus denen nicht nur unterschiedliche Lehrmeinungen, sondern zugleich unterschiedliche Traditionen des Christentums hervorgegangen sind.

Auf diese recht schmale Klammer wird später immer wieder zurückzukommen sein. Ab jetzt möchte ich nach und nach mehrere Leitunterscheidungen einführen, die mir zentral für das Diskursfeld globaler Christentümer zu sein scheinen. Beginnen möchte ich mit einer Leitunterscheidung, die ich als *Gegenreligion* gegenüber einer *Mitreligion* bezeichne. Nehmen wir Michel Foucaults Deutung des Christentums zum Ausgangspunkt (s. o.), liegt hier ein Deutungsansatz vor, der das Christentum in einer ganz spezifischen Weise gegenüber anderen Religionen oder gar epistemischen Formationen abhebt. Das Christentum konstituiert sich als eine Religion, die für sich die Wahrheit beansprucht und damit gleichzeitig allen anderen Religionen genau diese abspricht. Dies ist ein entscheidendes Merkmal, auf das Jan Assmann in seinem Buch ‚Die mosaische Unterscheidung‘ aufmerksam macht.¹¹ Seiner These zufolge ist die Einführung der Leitunterscheidung von wahrer und falscher Religion ein Novum in der Religionsgeschichte, das die alten Religionen des Vorderen Orients und der Antike in dieser Form nicht kannten. Es ist eine offene Forschungsfrage, ob das Christentum zu einer Gruppe von Religionen gehört, die sich als Gegenreligion auszeichneten und dabei anderen Religionen zugleich ihre Existenzberechtigung abgesprochen haben, oder ob das Christentum die erste Religion dieser Art war, die diese Konfiguration auf andere religiöse Traditionen, so im rabbinischen Judentum und später im Islam, ausstrahlte.¹² Für die christliche Apologetik jedenfalls der Spätantike, so unter anderem bei Tertullian und Laktanz, scheint dieser Aspekt zumindest im Deutungsgewand einer *religio vera* zentral gewesen zu sein.

Es scheint mir aber ein Missverständnis zu sein, wollte man das Christentum in seiner Gesamtheit auf diese Essenz der Gegenreligiosität reduzieren. Möglicherweise ist dies das Christentum einer intellektuellen Bildungselite.

11 Jan Assman, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

12 Zur Diskussion darum siehe u. a. die Beiträge im Sammelband von Pedro Barceló (Hg.) *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 2010.

Daneben existierte schon immer eine Variante des Christentums, die ich entsprechend als ‚Mitreligion‘ bezeichne. Anstelle einer scharfen Abgrenzung sind hier die Übergänge zu nicht-christlichen religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken fließend, Gott und Jesus werden in ein bestehendes Pantheon eingebaut oder aber selbst in Kirchen andere spirituelle Autoritäten mitverehrt. Dabei mag es sich aus theologischer Sicht um eine ‚populärreligiöse‘ Devianz handeln. De facto sind derartige Phänomene in zahlreichen Religionen belegt. Derartige Phänomene sind in der klassischen Religionswissenschaft mit dem nicht unproblematischen Begriff ‚Synkretismus‘ etikettiert worden.¹³ Worauf es mir jedoch ankommt, ist genau dieses Spannungsfeld eben zwischen einer Gestalt des Christentums, das sich als Gegenreligion mit markanten Abgrenzungen zu anderen religiösen Überzeugungen und Praktiken begreift, und einem Christentum, in dem die Grenzen zu anderen Religionen verschwimmen.¹⁴

Die Unterscheidung zwischen Gegenreligion und Mitreligion ist auch für die folgenden Erwägungen relevant, wenn es um das christliche Pantheon transzendenter Autoritäten geht. Dass das Christentum eine ‚monotheistische‘ Religion ist, ist nicht nur aufgrund der Trinitätslehre keineswegs durchgängig haltbar. In zahlreichen Varianten der ‚Mitreligion‘ ist der christliche Gott einer neben anderen. Und auch da, wo man nur von einem Gott ausgeht, werden neben Jesus durchaus noch weitere transzendenten Wesen anerkannt. Nur Gott allein? Der Teufel als sein Gegenspieler? Engel? Dämonen? Heilige, die mit nach ihrem Tod mit göttlichen Aufgaben betraut sind?

An dieser Stelle möchte ich nach dem Spannungsfeld von Gegenreligion und Mitreligion, einer zugegebenermaßen eigene und möglicherweise umständliche Begriffsprägung, auf Max Webers Leitunterscheidung von *verzauberter* bzw. *entzauberter*¹⁵ Religion in Bezug christliche Perspektiven eingehen. Weber selbst ging im *longue durée* der Religionsgeschichte von einem Rationalisierungsprozess der Entzauberung aus, den er bereits in der jüdischen Prophetie beginnen sah und der auch das Christentum einschließt.

13 Luther H. Martin, Of Religious Syncretism, Comparative Religion and Spiritual Quests, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 12/1 (2000), 277–286, hier: 279. André Droogers, Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem, in: Jerald D. Gort/Hendrik M. Vroom/Rein Fernhout/Anton Wessels (Hg.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, Leiden 1989, 7–24.

14 Daniel Boyarin hat für die erste Variante den Begriff der ‚Apartheit Religion‘ verwendet, während er als Gegenpol das Bild religiöser Dialekte verwendet. Daniel Boyarin, *Hybridity and Heresy*.

15 Zum Begriff der Entzauberung siehe Max Weber, *Zwischenbetrachtungen*. Ebenso derselbe, *Wissenschaft als Beruf*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988 [1922], 582–613.

Doch das antike und mittelalterliche Christentum bis hin zu zahlreichen heutigen christlichen Varianten lässt sich keineswegs eindeutig dem Pol der Entzauberung zuschreiben. Die Rechtfertigung des Monotheismus vor der Moderne wurde im Wesentlichen durch die Stratifizierung transzendenter Autoritäten erreicht, eine Vorgehensweise, die schon in der klassischen Antike mit dem abgestuften Pantheon und der Unterscheidung von Göttern und Dämonen erprobt wurde. Im christlichen Pantheon stand Gott als Herrscher im Himmel an der Spitze, alle anderen, vom Teufel über Engel und Dämonen konnten es mit seiner Machtfülle nicht aufnehmen. Selbst in der lange Zeit vorherrschenden dualistischen Zuspitzung eines Antagonismus zwischen Gott und Teufel war der eschatologische Ausgang dieses Konfliktes, ganz ähnlich wie im Zoroastrismus, allein aufgrund der Machtfülle Gottes vorentschieden. Die Hierarchie der transzendenten Autoritäten fand durch Heilige bzw. Hexen und religiöse Virtuosen wie Priester, Mönche oder Asketen und schließlich die Laien, ob fromm oder sündig, ihre immanente Fortsetzung.

Die verzauberte Variante des Christentums mag ihrerseits maßgeblich zu dessen Verbreitung beigetragen haben. Denn auf diese Weise ließen sich nicht-christliche, in der Regel in einer Form von Mitreligion aufgehende religiöse Glaubensvorstellungen integrieren. Dies geschah in affirmativer Hinsicht dahingehend, dass eine distinguierte transzendente Autorität einer religiösen Tradition mit Gott gleichgesetzt und andere in die Hierarchie des Himmels eingeordnet, oder aber in pejorativer Hinsicht, dass bestimmte andere religiöse Autoritäten mit dem Teufel oder aber als Dämonen identifiziert wurden. Joel Robbins verweist darauf, dass es sich hierbei nicht nur um eine historische Formation handelt, sondern bis in die Gegenwart hinein praktiziert wird; die erfolgreiche Ausbreitung charismatischer und pfingstlicher Christentümer zumal im globalen Süden sieht er in der „tendency to preserve peoples’ beliefs concerning the reality and power of the spiritual worlds from which they have broken“¹⁶ und ihrer jeweiligen Adaptation in das christliche Weltbild. Indigene transzendente Autoritäten werden häufig als Repräsentanten des Teufels betrachtet; ihre Existenz wird damit verneint, aber in einem Prozess der Konversion und in einer Entscheidung für Gott und Jesus muss diesen abgeschworen werden.¹⁷

16 Joel Robbins, *The Globalization of Charismatic Christianity*, in: *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), 117–43, hier: 128.

17 So zum Beispiel in Ghana, Birgit Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton 1999. Ebenso findet sich ein solches Muster bei Konvertiten des Kultes um Maria Lionza hin zum Evangelikalismus in Venezuela. Dazu Michael Taussig, *The Magic of the State*, New York 1997.

Wenden wir uns der entzauberten Variante zu, so sah Weber mit der protestantischen Konzeption eines *Deus Absconditus* eine zentrale Zuspitzung. Entzauberung bedeutete ihm vor allem, dass die Welt weniger als Spielball der Einwirkungen transzendenter Mächte gesehen wurde und dementsprechend eine nicht-religiöse Rationalisierung von Wirtschaft, Politik, Recht und Wissenschaft möglich wurde. Mir scheinen hier liberale Tendenzen im Christentum eine zentrale Rolle zu spielen, die unter anderem Michael Ebertz für die katholische Kirche unter der These der ‚Zivilisierung Gottes‘ zusammenfasst.¹⁸ Auffällig ist, wie hier neben Gott alle anderen transzendenten Autoritäten zurücktreten und Teufel, Engel und Dämonen ins Abseits rücken. Im liberalen Christentum der Gegenwart findet entsprechend eine groß angelegte Reduktion transzendenter Autorität auf Gott allein hin statt.¹⁹ Dies hat auch Konsequenzen für eben jene transzendente Autorität, die die Klammer globalisierter Christentümer maßgeblich mit zusammenhält: nämlich Jesus Christus und die schon seit der Spätantike heftig debattierte Frage nach seiner ‚Natur‘.

Eng mit dem oben eingeführten Begriff der Gegenreligion in Bezug steht die Dogmatik, in der Ortho-Doxie und gegebenenfalls auch Ortho-Praxis festgelegt werden. Der griechische Begriff *Dogma* wurde in der christlichen Theologie als das gedeutet, was einer ‚wahren Lehre‘ im Gegensatz zu einer unwahren Lehre, einer Häresie gleichkam.²⁰ Um aber die wahre von der irrigen Lehre zu unterscheiden, braucht man Kriterien, nämlich einerseits die Festlegung dessen, was als heilige Quelle – in diesem Fall Schriften – und was andererseits als deren korrekte Auslegung angesehen wird. Bei beiden Kriterien setzen Umstrittenheiten an. Was genau sind die heiligen Schriften? Wer hat die Autorität, dies festzulegen? Nur auf Grundlage einer Machtbasis bzw. einer Monopolstellung im religiösen Feld war es mithin möglich, zwischen Orthodoxie und Häresie zu unterscheiden.²¹ Die Bibel wird als Kanon weithin von den meisten Strömungen anerkannt. Doch dies ändert nichts an dem Sachverhalt, dass trotz der Kanonisierung der Bibel immer wieder die Frage aufkam, was den Status einer heiligen Schrift hat. Man mag an dieser Stelle nochmals auf das Buch Mormon verweisen, dass für die Gemeinschaft der Mormonen einen geoffenbarten Charakter hat. Doch zahlreiche christliche Gruppierungen

18 Michael Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes*, Freiburg i. B. 2004.

19 Jens Schlamelcher, *Der Zeitraum seit 1989*, in: Volkhard Krech/Lucian Hölscher, *Religion im 20. Jahrhundert. Epochen und Themen*. Paderborn 2016, 245–69, hier: 256ff.

20 Walter Kasper, *Dogma/Dogmenentwicklung*, in: Peter Eichler, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1991, 292–309.

21 So auch die Feldtheorie von Pierre Bourdieu. Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz 2000.

unterscheiden sich ebenso nach dem autoritativen Stellenwert theologischer Schriften, von den Kirchenvätern wie Augustinus bis hin zur mittelalterlichen Theologie eines Thomas von Aquin, eines frühmodernen Martin Luther oder eines Friedrich Schleiermacher und auch jüngerer theologischer Positionen.

Unter der Bedingung einer eventuellen Einigkeit über die heiligen Schriften können genau jene die Einheit der Differenz bilden, nämlich in Hinsicht auf die Auslegung. Während um diese fortwährend in der Theologiegeschichte gerungen wurde, kam gerade in der Moderne mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Bibelanalyse eine neue Entwicklung auf, die maßgeblich das Spannungsfeld zwischen einem *konservativem* und einem *liberalen* Christentum prägen sollte. Ist die Bibel durch den heiligen Geist inspiriert oder aber ‚nur‘ ein von menschlichen Autoren verfasster und später zusammengestellter Kanon? Sind die erzählten Begebenheiten in der Bibel wahr oder aber nur mythische Narrationen, die erst auf Grundlage einer ‚Demythologisierung‘ (Bultmann) richtig interpretiert werden können?

Es ist relativ augenscheinlich, dass es deutliche Entsprechungen zwischen liberalem Christentum, Entdogmatisierung und Entzauberung (wie auch zu deren jeweiligen Gegenpolen) gibt. Im liberalen Christentum stellt sich allerdings die Frage, wie weit diese Entzauberung gehen kann, ohne das Proprium des Glaubens aufzugeben. Steht dann aber nicht genau genommen auch die Gottessohnschaft Jesu zur Debatte, muss diese nicht eher als metaphorische/allegorische oder sonst wie tropische Figur ansehen? Was bleibt, in der augustinischen Unterscheidung, von Jesus als ‚Mysterium‘ übrig?

Abschließend soll an dieser Stelle noch auf ein weiteres Feld in der kognitiven Dimension eingegangen werden, was maßgeblich den Erlösungscharakter des Christentums betrifft. Bekanntermaßen rechnete Max Weber das Christentum zu den Erlösungskulten, die versprachen, die Menschen aus ihrem innerweltlichen Leid zu befreien. In seiner allgemeinen Religionssystematik hatte Weber die Unterscheidung von *innerweltlicher* und *außerweltlicher* Erlösung eingeführt und das Aufkommen letzterer als eine spätere Entwicklung der Religionsgeschichte markiert. „Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet.“²² Mit seiner Verheißung außerweltlicher, in erster Linie postmortaler ewiger Glückseligkeit bzw. der Androhung eines ewigen qualvollen Sterbens in der Hölle hat gerade das mittelalterliche Christentum eine deutliche jenseitige Ausrichtung. Doch bereits Weber war klar, dass das Christentum darin allein nicht aufgeht. Eine diesseitige Orientierung, das Befreien von innerweltlichem Leid wie

22 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1976 [1922], hier: 245.

Krankheit, Armut oder Unglück in der Liebe, lässt sich auch im Christentum finden, nicht zuletzt in jenen Bereichen der sogenannten Volksreligiosität (entgegen einer ‚Gelehrtenreligiosität‘) bzw. auch dem, was oben als ‚Mitreigion‘ gekennzeichnet wurde. Es handelt sich hierbei schließlich mitnichten um eine entweder-oder-Unterscheidung.

Mir scheint sich in den letzten 50 Jahre eine wenn auch keineswegs ausschließliche Tendenz zu einer akzentuierten Diesseitsverschiebung abzuzeichnen.²³ Im liberalen Christentum werden zentrale Elemente der Erlösungsreligion, eine Seelenvorstellung, die Erwartung auf ein postmortales Heil, ein Dualismus, der zwischen Gut und Böse sowie zwischen Heil- und Verdammnis scheidet, zwar bis heute nicht offiziell aufgegeben, aber sie verschwinden zunehmend aus der religiösen Kommunikation. Auf konservativer Seite hat das sogenannte Wohlstandsevangelium mit seiner Verheißung von innerweltlichem Wohlstand, Gesundheit und Glückseligkeit eine wenn auch keineswegs unumstrittene Konjunktur erfahren.²⁴ Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass sie materiellen Reichtum und damit Teilhabe an der Konsumgesellschaft für all jene verheißt, die Jesus folgen und sich einer asketischen Lebensführung unterwerfen. Die Gospel of Prosperity ist damit zugleich Theodizee des Glücks für die Wohlhabenden als auch Theodizee des Unglücks für das globale Prekariat. Wohlstand, Gesundheit und Zufriedenheit werden verheißt, ohne allerdings den außerweltlichen Erlösungsglauben aufzugeben. Hier zeigt sich wieder Max Webers Einsicht, dass Heilsgüter sowohl innerweltlicher als auch außerweltlicher Natur sein können.

3.2 *Spannungsfelder der praktischen Dimension der Religion*

Die Dimension religiöser Praxis betrifft in der Weber-schen Terminologie maßgeblich die sogenannte Heilsmethodik. Wie genau kann man sich der Heilsgüter versichern? Was gilt es zu tun, um den Wohlgefallen Gottes zu erlangen? Grundsätzlich hat Weber hier eine Unterscheidung zwischen urtümlich *magisch-rituellen* Praktiken und *ethisierter Lebensführung* getroffen.²⁵ Auch wenn er das Christentum in seiner Tendenz nach dem letzteren Pol zuordnete, so scheint sich diese Unterscheidung zu eignen, um ein innerchristliches Spannungsfeld aufzuzeigen. Denn magische Praktiken sind weder der christlichen Religionsgeschichte noch den globalisierten Christentümern der

23 Teile dieses Abschnitts wurden teils wortwörtlich aus Schlamelcher, der Zeitraum, hier: 257 übernommen.

24 Jean Comaroff, The Politics of Conviction: Faith on the Neo-liberal Frontier, in: Social Analysis, Volume 53/1 (2009), 17–38.

25 Max Weber, Einleitung.

Gegenwart fremd und korrespondieren teils mit dem oben beschriebenen Pol der Verzauberung. Der spätmittelalterliche Ablasshandel, aber auch die Sterbebegleitung schon seit der karolingischen Liturgiereform²⁶ verweisen darauf, dass magische Praktiken durchaus kirchlich institutionalisiert waren. Exorzismen und Hexenverfolgungen früher und heute²⁷ zeigen die zahlreichen Varianten magischer Praktiken auf. Es ist auffällig, dass nur im Rahmen eines modernen Liberalismus verzauberte Glaubensformen und magisch-rituelle Praktiken schlichtweg abgelehnt werden.

Im Bereich der ethisierten Lebensführung finden wir bei Weber weitere Unterscheidungen in *Askese* versus *Kontemplation* und (wiederum) *Innerweltlichkeit* versus *Außerweltlichkeit*; mit beiden unterlegte er seine berühmte Protestantismus-These, da ihm zufolge lediglich der Protestantismus am Pol innerweltlicher Askese zu verorten war. Dies stützte sein zentrales Argument, dass diese religiöse Tradition eine enge Wahlverwandtschaft zum Kapitalismus aufwies, ja möglicherweise als dessen ‚Geburtshelfer‘ zu bezeichnen sei.²⁸ Die Unterscheidung von Innerweltlichkeit und Außerweltlichkeit auf praktische Ethik bezieht sich bei ihm auf die Frage, wo genau das Heil anzustreben sei, innerhalb der Gesellschaft oder außerhalb davon, also beispielsweise nur in der Abgeschiedenheit des Eremitentums oder aber der klösterlichen Mauern. Die Unterscheidung *Askese* versus *Mystik* bezieht sich auf Webers Metaphern – ‚Werkzeug‘ oder aber ‚Gefäß‘ Gottes zu sein.²⁹ Ich selbst spitze dies dahingehend zu, dass eine asketische Lebensführung einen praktischen Eingriff in die Welt erfordert. Paradigmatisch steht hierfür bei Weber die protestantische Berufsidee und Luthers berühmte Umdeutung von Arbeit als Gottesdienst: „Wenn eine arme Dienstmagd das Haus kehret und tut solches im Glauben an Christum, so tut sie ein besseres Werk und größeren Gottesdienst, denn Antonius in der Wüste getan hat.“³⁰ Dem steht eine Form des Dienstes an Gott gegenüber, der die Geschäfte des Alltags hinter sich lässt. Entweder geschieht dies dann durch eine – immer außeralltägliche – rituelle Praxis, zum Beispiel dem Gebet, oder aber, wie in Webers Deutung, einer mystischen Kontemplation. Selbstverständlich können beide Pole nur tendenziell erreicht werden, und keine Strömung kann auf Arbeit oder aber

-
- 26 Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, hier: 665.
 27 Mary Douglas, *Sorcery Accusations Unleashed: The Lele Revisited*, in: *Africa: Journal of the International African Institute* 69/2 (1999), 177–193.
 28 Max Weber, *Die protestantische Ethik*.
 29 Max Weber, *Religionssoziologie*, insbesondere 321–348.
 30 Martin Luther, *Hauspostil Martin Luthers über die Sontags und die fürnemsten Fest Evangelica durch das ganze Jahr*. Nürnberg 1548, <https://play.google.com/books/reader?id=mviBAAAACAAJ&pg=GBS.PP6&hl=es>.

auf einen außeralltäglichen Dienst an bzw. Vereinigung mit Gott ganz verzichten. Allerdings erweisen sich die weberschen Unterscheidungen von Innerweltlichkeit und Außerweltlichkeit sowie Askese versus Mystik als hilfreiche Raster für eine Typologisierung von Positionierungen. Auch an diesem Punkt lässt sich nun zum wiederholten Mal die Beobachtung machen, dass das liberale Christentum der Gegenwart recht deutlich zum Pol der innerweltlichen Askese neigt, während demgegenüber das konservative Spektrum keine eindeutige Zuweisung zulässt und unterschiedliche Kombinationen beider Leitunterscheidungen aufweist.

Im Folgenden sollen mir in Hinsicht auf die ethisierte Lebensführung relevant erscheinende Thematiken hervorgehoben werden. Eine Thematik betrifft das christliche Gebot der Nächstenliebe und der daraus resultierenden Fürsorge, die eine innerchristlich universale und unwidersprochene Geltung zu haben scheinen. Zieht man wiederum die webersche Protestantismusthese heran, so wird deutlich, wie groß hier die Unterschiede sein können, was die Umsetzung von Nächstenliebe in der konkreten Praxis bedeuten kann. Weitverbreitet ist die Praxis der Gabe und der Spende an Bedürftige. Im mittelalterlichen Katholizismus galt dementsprechend das Bettlertum als heiliger Stand, an denen man durch Spenden Gutes tun und Gottes Wohlgefallen erlangen konnte. Der neuzeitliche Protestantismus hat seinerseits noch eine ganz andere Form der Nächstenliebe eingeführt, die in einer engen Wahlverwandtschaft mit dem aufkommenden Kapitalismus stand. Die lutherische Deutung von Arbeit als Gottesdienst führte dazu, dass man unterbezahlte Lohnarbeit als Nächstenliebe deuten konnte und es so dem Wirtschaftsbürgertum ermöglichte, ihre ökonomischen Interessen und ihre religiösen Gebote zu harmonisieren. Als Lohnarbeiter zwang man den Bettler zu seinem Dienst an Gott.³¹ Will man diese beiden Pole auf einen Begriff bringen, so sehe ich hier eine *Gabe von Bedürfnisbefriedigungsprodukten* einer *Gabe der Arbeit* einander gegenübergesetzt. Der zweite Pol findet sich in säkularisierter Variante dann in der ökonomisch typischen Unterscheidung von ‚Arbeitgeber‘ und ‚Arbeitnehmer‘ wieder.

Insgesamt liegt es nahe, das christliche Gebot der Nächstenliebe mit humanistischen Intentionen zu verbinden. Allerdings sei an dieser Stelle auch erwähnt, dass im Namen der Nächstenliebe Dinge begangen wurden, die heute als schlechthin inhuman gelten und heute wohl kaum noch einen theologischen Segen erhalten würden. Dazu zählt nicht zuletzt die caritative

31 Siehe Jens Schlamelcher, *Evangelikalismus und Wirtschaft*, in: Frederik Elwert/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher, *Handbuch Evangelikalismus*, Bielefeld 2017, 289–304, hier: 295ff.

Verbrennung einer Hexe zur Reinigung ihrer Seele. Mir geht es an dieser Stelle nicht darum, eine eigene moralische Wertung vorzunehmen. Ebenso fern liegt es mir aber, derartige Praktiken als ‚nicht christlich‘ oder als ‚theologische Verirrung‘ bzw. als ‚Missbrauch‘ oder ‚Instrumentalisierung‘ von Religion zu deuten. Ich nehme hierauf lediglich Bezug, inwiefern ‚Nächstenliebe‘ ganz unterschiedliche Praktiken legitimiert hat und teils bis heute (so bei Hexenverfolgungen im globalen Süden) weiterhin legitimiert. Nächstenliebe bildet damit selbst die Einheit einer Differenz, mit der sich ganz heterogene Praktiken begründen lassen. Als Pole scheinen mir hier *gewaltfreie* und *gewaltinkludierende* Formen der Nächstenliebe einander gegenüberzustehen.

Einen letzten Aspekt der Lebensführung gilt es hier noch anzusprechen, nämlich den Bereich des Alltagslebens. Hier gibt es ganz unterschiedliche Grade einer christlich ethisierten Durchdringung. Hier scheint es eine enge Korrespondenz zu geben zu der weiter unten aufgeführten weber-troeltschen Unterscheidung von Kirche und Sekte. Insbesondere letztere tendieren aufgrund ihrer sozialen Konstitution einer sich von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzenden Gemeinschaft religiös besonders Qualifizierter durch eine oftmals rigide Gestaltung des Alltagslebens aus. ‚Weltliche Genüsse‘ werden oftmals reglementiert, so u. a. das Feiern von Geburtstagen bei den Zeugen Jehovas oder, wie in der Neupostolischen Kirche, das seinerzeit geltende Fernsehverbot. Es geht also auch um den Grad der Alltagsregulierung und die *Gewährung bzw. Verweigerung von Genüssen*.

3.3 *Spannungsfelder im Bereich religiöser Erfahrung*

Die hier vorgenommene Einteilung in eine kognitive, eine praktische und eine Erfahrungsdimension des Religiösen hat einen lediglich heuristischen Wert. Wenn ich in diesem Abschnitt auf den Bereich des Gottesdienstes und der Ritualistik eingehe, so ließe sich dies auch unter dem Aspekt religiöser Praxis besprechen. Mir geht es hier jedoch weniger um das ‚Tun‘ an sich, sondern darum, welches Verständnis sich in der Erfahrung des Heiligen wiederfindet. Eine erste wichtige Unterscheidung scheint mir in der Ausgestaltung des Abendmals zu liegen, nämlich dahingehend, ob dies als ein Ritus oder aber als Feier begangen wird.³² Die Eucharistie ist neben der Taufe eine universale religiöse Handlung im christlichen Spektrum, allerdings tun sich hier große theologische Unterschiede in der Deutung desselben auf, die ihrerseits eine ganz eigenständige Form religiöser Erfahrung zulassen. Die große Streitfrage scheint mir in der Deutung der Appräsentation des Heiligen, und hier in erster

32 Siehe u. a. Åke V. Ström, Abendmahl I: Das sakrale Mahl in den Religionen der Welt, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 1, Berlin/New York 1977.

Linie in der Anwesenheit von Jesus Christus zu liegen. Drei Deutungen lassen sich hier im Wesentlichen unterscheiden: erstens die physische Anwesenheit Jesu auf Grundlage der durch den Ritus erfolgten Transsubstantation von Brot und Wein in Leib und Blut in der römisch-katholischen Tradition, wodurch die Eucharistie den Charakter eines klassisch (antiken) Opfermahls erlangt; zweitens die lutherische Betonung der spirituellen Anwesenheit Jesu, und drittens die Begehung des Abendmahls als reine Erinnerungsfeier ohne der Annahme einer Präsenz Christi. Alle drei Typen lassen sich unterschiedlichen semiotischen Typen zuordnen; den beiden ersten Typen ist jedoch gemein, dass sie in entweder ikonischer oder aber indexikaler Hinsicht die Differenz zwischen Bezeichnendem (Brot und Wein) und Bezeichnetem (Jesus Christus) aufheben, durch das Zeichen also die Anwesenheit des Bezeichneten versichert wird. Dies scheint mir, in Anlehnung an Gregory Batesons Deutung des ‚Primärprozesses‘ ein zentrales Merkmal von Ritualen zu sein,³³ dem die dritte Variante als reine Andachts- bzw. Erinnerungszeremonie gegenübersteht.

Ein weiterer zentraler Unterschied in der Gestaltung der Gottesdienste besteht zwischen dem, was Martin Riesebrodt als ‚gesetzesethisch-legalistisch‘ auf der einen und ‚charismatisch‘ auf der anderen Seite verortet.³⁴ Der zweite Pol neigt zur Gestaltung des Gottesdienstes als Erfahrung des Heiligen durch die Erzeugung einer akzentuierten religiösen Atmosphäre.³⁵ Dies wird vor allem durch ästhetische, die sinnliche Wahrnehmung anregende Arrangements erreicht. Dazu zählen nicht nur der architektonisch und durch Kunst und Schmuck markierte und designte Raum, sondern auch Gerüche und Musik. Keine mir bekannte christliche Tradition verzichtet gänzlich auf die Erzeugung einer religiösen Atmosphäre, aber die Spannbreite zwischen einer betont dezenten und ästhetikarmen Gestaltung und einer auf die ‚Organisation von Effervescenz‘³⁶ im Sinne Emil Durkheims hin angelegten Eventisierung ist gerade für unterschiedliche Spielarten des Protestantismus aufschlussreich. So wird in einigen puritanischen und pietistischen Traditionen der Fokus eher auf die kognitive Dimension mit dem Schwerpunkt auf Predigt und Unterweisung

33 Hierzu Gregory Bateson, *Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst*, in: Ders., *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 1987, 182–212. Ebenso Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.

34 Martin Riesebrodt, *Fundamentalism and the Resurgence of Religion*, in: *Numen* 47/3 (2000), 266–287.

35 Zum Begriff der religiösen Atmosphäre siehe Martin Radermacher, ‚Atmosphäre‘. Zum Potenzial eines Konzepts für die Religionswissenschaft: ein Forschungsüberblick, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26/1, 142–194.

36 Martin Petzke, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalischen Christentum*, Bielefeld 2013, hier: 365ff.

gelegt und ein sinnliches Erleben auf den Gesang reduziert. Dem stehen pfingstlich-charismatische Gemeinden gegenüber, in denen die unmittelbare Erfahrung des heiligen Geistes im Gottesdienst angestrebt wird. Ein geordneter ritueller Ablauf tritt hinter spontane Reaktionen, so sie als Manifestationen des Wirkens des Heiligen Geistes interpretiert werden können, zurück. Numinose Erfahrung wird durch Bekundungen von Besessenheit, Glossolie oder Spontanheilungen produziert und das Erleben des außeralltäglichen Eingriffs transzendenter Mächte erwartbar gemacht.

Ästhetisches Erleben wird maßgeblich durch das Funktionssystem der Kunst gesteuert.³⁷ Religion ist durch die Notwendigkeit, das Unverfügbare, Transzendente, sichtbar werden zu lassen, in gewisser Hinsicht auf Kunst angewiesen.³⁸ Im Bezug auf künstlerisch-ästhetische Elemente tun sich wiederum große Unterschiede auf. Ein erstes Spannungsfeld ergibt sich in der ikonographischen Darstellung des Heiligen. Während beispielsweise im Judentum und Islam recht deutliche antiikonische Züge dominieren und das Heilige, vor allem Gott, nicht bildlich dargestellt werden darf, ist dies im Christentum umstritten. Darf man das Heilige verbildlichen? Darf Gott, und wenn nicht er, darf Jesus Christus, abgebildet werden? Dies hat im siebten bis neunten Jahrhundert zum sogenannten byzantinischen Bilderstreit geführt, wo sich anschließend eine philosophisch und theologisch begründete Ikonenverehrung durchgesetzt hat.³⁹ Die Auseinandersetzung zwischen *Anti-Ikonismus* und *Idolatrie* sind aber nicht auf die Ostkirchen beschränkt; gerade in der Reformation fand vermittels durch die Theologie Johann Calvins und Ulrich Zwinglis, die Bilderverehrung als Götzendienst interpretierten, die reformatorische Bilderkritik statt.⁴⁰

Über die ikonische Darstellung des Heiligen hinaus hat sich in allen Religionen eine Sakralästhetik entwickelt; dies kann sich, vor allem in den sogenannten Buchreligionen, zu einer Kalligraphie als Kunstform führen, es betrifft aber ebenso den sogenannten Sakralbau. Generell sind im Christentum

37 Maßgeblich hierzu Niklas Luhmann, *die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995.

38 „Keine Religion verhält sich zu Kunst indifferent; Kunst aber ist, auch wenn sie häufig auf religiöse Motive rekurriert, nicht prinzipiell und zwangsläufig auf eine Beziehung zum Religiösen angewiesen. Diese Asymmetrie resultiert nicht nur aus dem Säkularisierungsprozess (der in erster Linie die Emanzipation der Kunst aus religiöser Bevormundung bedeutet), sondern gründet auch systematisch darin, dass Religion in besonderer Weise auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen ist, um Transzendentes, auf das sie verweist, mit immanenten Mitteln sichtbar zu machen.“ Volkhard Krech, *Religion und Kunst*, in: Detlef Pollack u. a., *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 783–807, hier: 792.

39 Leslie Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London 2012.

40 Susanne Wegmann, *Der sichtbare Glaube. Das Bild in den lutherischen Kirchen des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 2016.

selbstredend Kirchengebäude die Versammlungsorte der heiligen Feiern.⁴¹ In dieser Hinsicht kommt es mir auf die ästhetische Ausschmückung an. Das Spannungsfeld, das sich meines Erachtens vor allem seit der Moderne auftut, ist die Frage, ob und inwiefern der Sakralraum über eine solche verfügen sollte oder eben nicht. Auf der einen Seite steht hier die pompöse auch mittelalterliche und frühneuzeitliche katholische Kirche bzw. Kathedrale, welche sich mit hohen Mauern, architektonischen Stilmitteln und künstlerischen Elementen von den Fenstern bis zum Altar dem Sakralraum durch ein Maximum an ästhetischer Bearbeitung mit künstlerisch-immanenter Indizierung von Transzendenzerfahrung auszeichnet und den Besucher, ob Glaubender oder Tourist, wohl intendiert einem ästhetischen Staunen aussetzt.⁴² Auf der anderen finden sich schlichte freikirchliche evangelikale Arrangements, in denen eine künstlerische Gestaltung des Sakralraums teils gänzlich entfällt und man oftmals nur durch ein schlichtes Kreuz eine religiöse Signifizierung erzeugt. Die Differenz liegt hier also zwischen einer *schlichten* und einer *pompösen Sakralästhetik*.

Ikonoklastische und ästhetikarme Positionierungen fallen in der Regel eng zusammen. Doch selbst da, wo sie ausgeprägt sind, wird in der Regel nicht auf eine akkustische Ästhetisierung durch Musikinstrumente oder Gesang verzichtet. Gerade hier tut sich im gegenwärtigen globalen Feld eine Diskussion um populärkulturelle Elemente auf. Der Begriff der Populärkultur ist zwar äußerst schwammig und analytisch schwer fassbar,⁴³ dennoch hat das Thema Religion und Populärkultur eine große religionssoziologische Aufmerksamkeit erfahren.⁴⁴ Dies spiegelt auch innerkirchliche Debatten wider. Ist die Kirche ein Ort für Rockmusik? Muss die Kirche mit dem Zahn der Zeit gehen, ist es erlaubt, einen Technogottesdienst zu halten, oder wird mit einer solchen ‚Anbiederung‘ an den Zeitgeist das Proprium des Glaubens aufs Spiel gesetzt? Zahlreichen evangelikalen Gruppen wird ihr Erfolg gerade ihrer

41 Zur Geschichte des kirchlichen Sakralbaus siehe Edward R. Norman, *Das Haus Gottes. Die Geschichte der christlichen Kirchen*, München 2005.

42 Zum mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kathedralbau Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Wiesbaden 2001 [1950].

43 Hubert Knoblauch, *Populäre Kultur, populäre Religion und die Refiguration der Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5 (2021): 295–306.

44 Allein in den letzten Jahren sind zahlreiche Sammelbände und Zeitschriftensonderausgaben zu diesem Thema erschienen, so u. a. John C. Lyden/Eric M. Mazur (Hg.), *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*, London 2015. Karin van Nieuwkerk u. a., *Islam and Popular Culture*, Austin 2016. Marcus Moberg/Martin Radermacher (Hg.), *Mainline Churches and Popular Culture: An Introduction to a Special Issue*, in: *Journal of Religion and Popular Culture* 30/1 (2018): 1–5. Moberg/Radermacher 2018.

populärkulturellen Öffnung zugeschrieben,⁴⁵ während beispielsweise Michael Ebertz der katholischen Kirche eine ‚ästhetische Milieuerengung‘ vorgeworfen hat.⁴⁶ Inwieweit hier für Positionen der Öffnung oder Schließung gegenüber populärwissenschaftlichen Einflüssen eingenommen werden, hängt maßgeblich auch damit zusammen, für was für eine Sozialform optiert wird.

3.4 *Sozialformen des Christentums*

Das Thema Sozialformen analysiert die Institutionalisierung von Religion. In Bezug auf das Christentum lässt sich die Fragestellung dahingehend deuten, wie genau die ‚Kirche‘, hier verstanden als die Gesamtheit der Gläubigen, strukturiert ist. Dies betrifft nicht allein semantische Ausprägungen, also eine Ekklesiologie, sondern auch eine Strukturanalyse, die vor allem auf (religions-) soziologische Begriffe rekurriert. Max Weber und Ernst Troeltsch haben hier mit ihrer klassischen, rein deskriptiv vorgenommenen Unterscheidung von Kirche und Sekte entscheidende Weichen gestellt.⁴⁷ Diese Begrifflichkeiten können hier übernommen werden, weil Weber und Troeltsch durch diese idealtypische – und in diesem wissenschaftlichen Gebrauch vollkommen wertfreie – Unterscheidung ein gerade für das Christentum und die christliche Religionsgeschichte folgenreiches Spannungsfeld angaben. Kirche beansprucht demnach, anders als die Sekte, eine ‚monopolistische Herrschaft‘, die sich nicht nur auf die religiös Qualifizierten, sondern auf alle Gesellschaftsglieder erstreckt. Eine Kirche, so Max Weber, sei „von der ‚Sekte‘ [...] dadurch unterschieden, dass sie sich als Verwalterin einer Art von Fideikommiss ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, in die man – normalerweise – nicht freiwillig wie in einen Verein, eintritt, sondern in die man hineingeboren wird, deren Zucht auch der religiös nicht Qualifizierte unterworfen ist, mit einem Wort: nicht, wie die ‚Sekte‘ als eine Gemeinschaft rein persönlich charismatisch qualifizierter Personen, sondern als Trägerin und Verwalterin eines Amtsscharisma.“ Für die Kirche sei ferner „ihr in der Art der Ordnungen und des Verwaltungsstabs sich äußernder (relativ) rationaler Anstalts- und Betriebscharakter und die beanspruchte monopolistische

45 Sebastian Emling/Jonas Schira, Evangelikalismus und populärkulturelle Musik, in: Frederik Elwert/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher, Handbuch Evangelikalismus, Bielefeld 2017, 393–408.

46 Michael Ebertz, Religion und Erlebniskultur. Zur ästhetischen Milieuerengung der Kirchen, in: Wolfgang Kabus, (Hg.), Populärmusik und Kirche – Kein Widerspruch, Frankfurt a. M. u. a. 2001, 33–56.

47 Max Weber, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd 1, Tübingen: 1986, 207–236. Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1994.

Herrschaft charakteristisch. [...] Der ‚Anstalts‘-Charakter [...] scheidet sie von der ‚Sekte‘, deren Charakteristikum darin liegt: daß sie ‚Verein‘ ist und nur die religiös Qualifizierten persönlich in sich aufnimmt.“⁴⁸ Entscheidend aber für Max Weber und Ernst Troeltsch war seit jeher die Feststellung, dass durch die unterschiedliche Sozialgestalt des Christentums eine dynamische Entwicklung angestoßen wird. Das frühe Christentum hat sich als Sekte in der römischen Gesellschaft entwickelt, hat sich dann ‚verkirchlicht‘, doch in diesem Zuge haben sich zahlreiche ‚Sekten‘ aus der ‚Kirche‘ herausgelöst, die sich dann später teils wiederum als ‚Kirche‘ institutionalisierten.⁴⁹

Geht man nicht von spezifisch religiösen, sondern von allgemeinen Sozialformen wie zum Beispiel Gemeinschaft, Organisation, Markt⁵⁰ und gegebenenfalls weiteren wie sozialen Bewegungen,⁵¹ Sozialmilieus⁵² Netzwerken bzw. Access⁵³ aus, so zeichnet sich, insbesondere in großkirchlichen Arrangements wie der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland ein Spannungsfeld zwischen den Sozialformen *Organisation* und *Gemeinschaft* ab.⁵⁴ Dabei wird die Organisationsförmigkeit, die in den Großkirchen allein aufgrund der Tatsache, dass sie zu den größten Arbeitgebern in Deutschland gehören und bürokratische Strukturen aufweisen, oftmals als Problem beschrieben. Nicht nur gibt es keine theologische Rechtfertigung für eine Organisationsförmigkeit, auch von sozialwissenschaftlicher Seite wird die formale Organisation als ungeeignet für die soziale Institutionalisierung von Religion angesehen und die Krise der Großkirchen auch mit ihrer Organisationswerdung in Verbindung

48 Max Weber, die protestantischen Sekten, 230.

49 Ausführlich Jens Schlamelcher, Kirche in der Gesellschaft: Versuch einer Verhältnisbestimmung auf Grundlage der Unterscheidung von Kirche und Sekte nach Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Detlef Pollack/Gerhard Wegner (Hg.), Die soziale Reichweite von Religion und Kirche, Würzburg 2017, 231–248.

50 Helmut Wiesenthal, Markt, Organisation und Gemeinschaft als ‚zweitbeste‘ Verfahren sozialer Koordination, in: Wieland Jäger/Uwe Schimank (Hg.), Organisationsgesellschaft. Facetten und Perspektiven, Wiesbaden 2005, 223–264.

51 Thomas Kern/Insa Pruisken, Religiöse Bewegungen. Das Beispiel des Evangelikalismus in den USA, in: Detlef Pollack u. a., Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 507–524.

52 Karl Gabriel, Religiöse Milieus, in: Detlef Pollack u. a., Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 611–631.

53 Markus Hero, Das Prinzip Access. Zur institutionellen Infrastruktur zeitgenössischer Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 2 (2009), 189–211.

54 Jens Schlamelcher, Von der Gemeinschaft zur Organisation. Transformationen kirchlicher Sozialgestalt im Kontext der gegenwärtigen Restrukturierungsprozesse, Evangelische Theologie 73/2 (2013), 29–37.

gebracht.⁵⁵ Ob man dieser organisationskritischen Betrachtung notwendigerweise folgen muss, bleibt dahingestellt – schließlich sind Organisationen ebenso in der Lage, andere Sozialformen wie Gemeinschaften oder Events zu ermöglichen, die für religiöse Kommunikation eine deutlich höhere Passung aufweisen.⁵⁶ Mir kommt es allerdings hier auf ein Spannungsverhältnis an, wie sich christliche Vereinigungen zwischen Organisation und Gemeinschaft positionieren. Kleinere christliche Vereinigungen versuchen, den Organisationsgrad so klein wie möglich zu halten. Finanzierungsform ist hier fast ausschließlich die Spende anstelle eines formalen Mitgliedschaftsbeitrags, Ämter, auch das Pfarramt, werden zuweilen ehrenamtlich bekleidet. Übergemeindliche Verbandsstrukturen sind zwar zuweilen vorhanden, dennoch ist die Autonomie der einzelnen Gemeinden recht hoch. ‚Kirchen‘ hingegen zeichnen sich durch einen hohen Grad bürokratischer Organisiertheit aus, was ihrerseits eine Eigenlogik erzeugen kann.⁵⁷

Neben der Spannung zwischen Kirche und Sekte bzw., korrespondierend zwischen Organisation und Gemeinschaft lässt sich in den letzten Jahren ein Trend zur sogenannten ‚Eventisierung‘ beobachten. Gottesdienste und religiöse Versammlungen sollen zu einem mitreißenden Erlebnis werden, die mit der Eventindustrie der nicht-religiösen (Massen-) Veranstaltungen im Bereich Sport, Musik usw. mithalten kann und sich hier populärkulturelle Anleihen besorgt. Man findet diese Eventisierung in vielerlei Hinsicht, von den Kirchentagen zu den Veranstaltungen der sogenannten Massenevangelsingung.⁵⁸ Bezieht man sich in dieser Hinsicht die sogenannten *Camp meetings* der zweiten Erweckungsbewegung im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert, so scheint dies kein gänzlich neues Phänomen zu sein, allerdings sind durch technische Verbreitungsmedien wie Funk, Fernsehen, Internet und die technische Gestaltungsmöglichkeit von Veranstaltungen neue Maßstäbe entstanden. Eine neue Entwicklung sind jedoch die sogenannten Megachurches, die sich in den letzten 50 Jahren formiert haben und deren Gottesdienste von Tausenden (mindestens 2.000 und bis weit über 100.000) besucht werden.

55 Martin Petzke/Hartmann Tyrell, Religiöse Organisationen in: Maja Apel/Veronika Tacke, Handbuch Organisationstypen, Wiesbaden 2012, 275–306.

56 Jens Schlamelcher, Religiöse Organisationen, in: Detlef Pollack u. a., Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 489–506, hier: 499.

57 Ausführlich dazu Volkhard Krech/Jens Schlamelcher/Markus Hero, Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 65 (2013), 51–71.

58 Ronald Hitzler, Eventisierung des Glaubens in: Derselbe, Eventisierung: Drei Beispiele zum marketingstrategischen Massenspaß. Wiesbaden 2011, 23–44.

Hier wird der reguläre Gottesdienst als Eventveranstaltung mit Unterhaltungsprogramm gefeiert, kritische Stimmen (deshalb als Spannungsfeld) sprechen von McChurchisierung. Das Spannungsfeld, das sich hier entsprechend aufbaut und ganz unterschiedliche Positionierungen zulässt, lautet entsprechend, wer oder was die Kirchengemeinde ist und wie diese aufgebaut ist. Handelt es sich um eine kleine Gemeinschaft der Gläubigen, in der jeder jeden kennt und entsprechend verdichtete Sozialkontakte vorliegen, so dass bei etwa 150 Gliedern eine maximale Schwelle erreicht wird? Oder sind es die ca. 450.000 Teilnehmer, die wöchentlichen Gottesdienste der Yoido Full Gospel Church in Seoul aufsuchen? Ausgebildeter Pastor oder Laienpriester? Eine bürokratische Kirchenstruktur oder eine egalitäre Communitas? Grob könnte man hier entsprechend zwischen *Gruppenvergemeinschaftung* im überschaubaren Kreise und einer *Massenvergemeinschaftung* in der eventisierten Megachurch unterscheiden.

4. Schlussfolgerungen

Dieser Aufsatz bildet den Versuch, den Gegenstandsbereich globaler Christentümer aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive systematisch in den Blick zu nehmen. Ausgangspunkt war dabei die Überlegung, der Pluralität ebenso wie der Einheit des Gegenstandes durch die Thematisierung von Spannungsfeldern in den Blick gerecht zu werden, die sich im globalen Christentum in Geschichte und Gegenwart in den unterschiedlichen Dimensionen des Religiösen auftun. Diese Spannungsfelder ließen sich meistens durch Leitunterscheidungen als Ausdruck der Pole einer größtmöglichen Differenz bestimmen. In der folgenden Liste sind die zentralen, in diesem Aufsatz aufgeführten Leitunterscheidungen zusammengefasst:

- Kognitive Dimension:
 - Mitreligion vs. Gegenreligion
 - Verzauberung vs. Entzauberung
 - Dogmatisierung vs. Dedogmatisierung
 - Konservatismus vs. Liberalismus
 - Innerweltliche vs. außerweltliche Erlösung
- Praktische Dimension:
 - Magisch-rituell vs. ethisierte Lebensführung
 - Askese vs. Mystik
 - Gabe von Bedürfnisbefriedigungsprodukten vs. Gabe der Arbeit
 - Gewaltfreie vs. gewaltinkludierende Nächstenliebe

- Alltagsregulierende/alltagsneutrale vs. genussimplizierende/genussverweigernde Ethik
- Religiöse Erfahrung
 - Abendmahl zwischen Ritual und Erinnerungsfeier
 - Gesetzesethik-Legalismus vs. Charismatik
 - Erlebnisbetonung vs. Erlebnisreduktion
 - Ikonoklasmus vs. Idolatrie
 - Schlichte vs. pompöse Sakralarchitektur
 - Populärkulturelle Öffnung vs. populärkulturelle Schließung
- Sozialformen
 - Kirche vs. Sekte
 - Gemeinschaft vs. Organisation
 - Massenvergemeinschaftung vs. Gruppenvergemeinschaftung

Dabei wird in keiner Weise ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben; ebenso wenig können hier aufgezeigte Aspekte in einer eingängigen Tiefe beleuchtet werden. Der Versuch hat nach Meinung des Autors seine Berechtigung darin, die analytischen Möglichkeiten zu auszuloten, die ein ebensolcher potenziell bieten kann. Dementsprechend ist hiermit ein erster Schritt getan, mehr aber auch nicht. Weitere Schritte können gerne von Expertinnen und Experten unternommen werden, die in den einzelnen, hier angeschnittenen Themenbereichen bewandert sind. Ein möglicher komplementärer Schritt wäre es dann, diese und auch andere Spannungsfelder in Bezug auf die sogenannten Wertsphären bzw. Funktionssysteme wie Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Erziehung, Sozialfürsorge und Kunst zu diskutieren.

Als vorläufiges Ergebnis lässt sich festhalten, dass es durchaus Bereiche gibt, die die globalisierten Christentümer vereint: Die oben angesprochene Klammer von Gott und Jesus als transzendente Autoritäten, die nicht infrage gestellt werden (was möglicherweise im liberalen Christentum für Jesus nur noch mit Einschränkungen zu gelten scheint), die Bibel als heilige, zumindest in irgendeiner Form autoritäts- und traditionsgebende Schrift, die Praxis des Gottesdienstes und des Abendmahls, Sakralgesang als minimaler Nenner einer ästhetischen Gestaltung und auch die Kirche als Sakralbau sowie unterschiedlichste Formen von Vergemeinschaftung scheinen ‚das Christentum‘ über alle oben angesprochenen Differenzen hinweg zu einen. Nichtsdestotrotz wurde hier jedoch offengelegt, welche große Spannweite mit der Klammer Christentum zusammengehalten wird. Vielleicht ist es gerade dies, was das Christentum als eine ‚Weltreligion‘ auszeichnet, wenn man denn an diesem antiquierten Begriff des 19. Jahrhunderts festhalten will. Ebendieses weist eine so große Flexibilität auf, dass es sich zum einen an ganz unterschiedliche

soziale Kontexte anpassen, den Interessen ganz unterschiedlicher Stände und Klassen gerecht werden,⁵⁹ ganz eigene Wirtschaftsethiken und damit auch innerweltliche Strukturen kritisieren oder auch stützen kann. Eines ist jedoch sicher: das Themenfeld globalisierter Christentümer in seinen Facetten zu erfassen ist ein unglaublich spannender Forschungszweig, den es mit unterschiedlichen disziplinären Zugängen, systematischen wie auch historischen und gegenwartsbezogenen Forschungen weiter zu erkunden gilt.

59 Max Weber, *Religionssoziologie*, insbesondere 285–314.

The Diversity of Contemporary Christianity in the United States

An Overview from a Sociology of Religion Perspective

Maren Freudenberg

1. Introduction

The aim of this contribution is to present an overview of the contemporary Christian landscape in the United States from a sociology of religion perspective. While the diverse Christian traditions that comprise the landscape oftentimes intersect and overlap ‘on the ground’, it is analytically fruitful to categorize them according to their respective similarities and distinguish them from one another in light of differences as a basis for further investigation and comparison. This attempt – and to be clear, it is intended as a suggestion, not a definitive perspective – is sociological, not theological, as it focuses on organizational aspects, such as social forms dominating a given tradition, and external ascriptions as well as self-attributions regarding membership and religious identity. Inevitably, an approach which attempts to capture both emic and etic perspectives in order to do justice to the point of view of American Christians as well as to further our sociological understandings of them is fraught with its own challenges. However, due to sheer limitations regarding the contribution’s length, many issues cannot be discussed in any depth, and references to instructive further readings must suffice to point the reader towards more detailed and elaborate discussions and discourses.

The Pew Research Center, an independent institute that conducts mainly quantitative social science research on the American population, conducted its second Religious Landscape Study (RLS) in 2014.¹ Like the first RLS, conducted in 2007, it was based on 35,000 telephone interviews with Americans from all 50 states and gathered data on religious beliefs, practices, and experiences as well as on religious institutions and social and political attitudes. The RLS 2014 groups the American Christian landscape, which comprises 70.6 % of the U.S. population, into Evangelical Protestant (25.4 %), Mainline Protestant (14.7 %), Historically Black Protestant (6.5 %), Catholic (20.8 %),

1 Pew Research Center, U.S. Public Becoming Less Religious: Modest Drop in Overall Rates of Belief and Practice, but Religiously Affiliated Americans Are as Observant as Before, <https://www.pewforum.org/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious/> (3.11.2015).

Mormon (1.6 %), Orthodox Christian (0.5 %), Jehova's Witness (0.8 %), and Other Christian (0.4 %).² The present contribution, as a brief overview of the diversity of this very landscape, uses a slightly different categorization, distinguishing on the first level between Protestants, Catholics, and other Christians. The section on Protestants then distinguishes further between Evangelicalism (including fundamentalism), Pentecostalism (including neo-Pentecostals and neo-Charismatics), the Black Church, and the Mainline. The section on Catholics focuses on Roman Catholicism, while the section on other Christians focuses on Mormons and, very briefly, Jehova's Witnesses. We will see that the boundaries between Evangelicals and Pentecostals are sometimes difficult to draw, and that they are equally fluid between charismatic Protestants and charismatic Catholics. Some Black congregations and denominations identify as Evangelical, some as Mainline, some as Pentecostal – or as even more diffusely charismatic. Nevertheless, when attempting to categorize not only according to self-identification but also to other factors, such as characteristics shared across denominations or distinct historical trajectories, a certain degree of overlapping must be accepted.

To understand the reasons for the relatively high levels of religious diversity of American Christianity in terms of its various denominations and non-denominational organizations, it is important to keep in mind the so-called Establishment Clause in the First Amendment to the United States Constitution, passed in 1791: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof"³. The original intention behind this clause was to curb the regional, state-backed dominance of different religious denominations in the original 13 states, and although to this day the regional dominance of different religious traditions is evident,⁴ the formal separation between church and state has created a culture of religious diversity and competition. Together with the ideas of American exceptionalism and manifest destiny – namely, that the United States was chosen by God as the 'New Israel' and called upon to spread not only democracy but also particularly Christianity, first in the 18th and 19th centuries across the North American continent, and then in the 20th and 21st centuries throughout

2 Pew Research Center, Religious Landscape Study, <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/> (2021).

3 United States Senate, Constitution of the United States, https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm (undated).

4 For instance, Baptists in the Bible Belt or Lutherans in the Upper Midwest; see also Rodney Stark/Rodger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000.

the world⁵ – a vital and dynamic religious culture emerged. Notwithstanding the decline among some American Christian denominations, this culture has thrived over the past 230 years, not least through continued reinterpretation and innovation.⁶

2. Protestantism

2.1 *Evangelicalism*

Evangelicalism, the largest Protestant tradition in the United States,⁷ is comprised of various subcurrents and thus characterized by high degrees of internal diversity. Common characteristics include a deeply felt connection to one or more religious revival movements, a direct, unmediated relationship of the believer with God, Jesus, and the Holy Spirit, which begins with the experience of conversion, a Bible-centered approach to everyday life, and an evangelizing drive.⁸ These core beliefs are interpreted from a theologically and socially conservative position by the majority of Evangelicals, although a small but vocal group of progressive Evangelical communities exist.⁹ Within the conservative Evangelical majority, degrees of conservatism and traditionalism vary, so that conservative Evangelicalism cannot principally be equated with Christian fundamentalism but also contains more moderate subgroups.¹⁰ The largest Evangelical denomination in the U.S. is the Southern Baptist Convention, comprising 5.3 % of the American population.¹¹

Evangelicalism has deep roots in American history. At least two Great Awakenings, periods of increased religious fervor and evangelizing activity, are

5 Godfrey Hodgson, *The Myth of American Exceptionalism*. New Haven 2009; Edward A. Tiryakian, *American Religious Exceptionalism. A Reconsideration*, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527 (1993), 40–54; Daniel T. Rodgers, *Exceptionalism*, in: Anthony Molho/Gordon S. Wood (eds.), *Imagines Histories: American Historians Interpret the Past*, Princeton 1998, 21–40.

6 Roger Finke, *Innovative Returns to Tradition. Using Core Teachings as the Foundation for Innovative Accommodation*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (2004), 19–34.

7 Pew Research Center, *Religious Landscape Study*.

8 Maren Freudenberg/Martin Radermacher/Sebastian Schüler, *Introduction to Special Section 3: Religious Authority in Practice in Contemporary Evangelical, Charismatic, and Pentecostal Christianity*, in: *Research in the Social Scientific Study of Religion* 32, Leiden 2022, 471–481.

9 For instance, see Brian Steensland/Philip Goff, *The New Evangelical Social Engagement*, Oxford 2014.

10 Corwin E. Smidt, *American Evangelicals Today*, Lanham 2013; Steve Brouwer et al., *Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*, New York 1996.

11 Pew Research Center, *Religious Landscape Study*.

recognized in historical scholarship, one in the mid-18th century and another in the early decades of the 19th century.¹² In the 19th century, the Methodists and Baptists were especially successful in spreading the Evangelical faith on the American frontier, which expanded ever westward. Their pastors, or circuit riders, traveled from town to town to preach and were often paid little or nothing at all. Without formal theological training, they felt called to embrace the hardships of frontier life and convert a growing number of settlers to Christianity. Because lay people were able to become pastors, there was never a shortage of preachers, and their shared socio-cultural background with large swaths of the population enabled the swift spread of Methodism and Baptism throughout American society.¹³ The camp meeting was an important element in this process. Camp meetings brought together several thousand participants for anywhere from several days to several weeks and were extraordinary events in the otherwise monotonous and demanding lives of the settlers: The sheer size of worship and fellowship there was a stark contrast to the oftentimes very isolated lives on homesteads or in small towns, where people were cut off from the world for weeks and sometimes months on end. These gatherings had not only a social dimension – people exchanged news and gossip, conducted business transactions and arranged engagements and marriages – but an important religious dimension as well, with the masses of participants enabling a novel emotional, and oftentimes even ecstatic, experience of the divine.¹⁴ The camp meeting can be seen as the precursor of the megachurch as an independent religious social form.¹⁵

In the late 19th century, with the advent of historical biblical criticism, the rise of science, and increasingly secularized worldviews, a massive debate developed between conservative Protestant denominations emphasizing the inerrancy of the Bible and of Christian teachings, on the one hand, and liberal denominations advocating the method of biblical criticism and incorporating the insights of modern science into the Christian worldview, on the other.¹⁶

12 Frances Fitzgerald, *The Evangelicals. The Struggle to Shape America*, New York 2017; Barry Hankins, *American Evangelicals. A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement*, Lanham 2008.

13 Roger Finke/Rodney Stark, *The Churching of America 1776–2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick 2006.

14 Finke/Stark, *The Churching of America*; Hankins, *American Evangelicals*.

15 Thomas Kern/Uwe Schimank, *Megakirchen als religiöse Organisation: Ein dritter Gemeindetyp jenseits von Sekte und Kirche?*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft* 53 (2013), 285–309.

16 Fitzgerald, *The Evangelicals*; Todd Brenneman, *Homespun Gospel. The Triumph of Sentimentality in Contemporary American Evangelicalism*, Oxford 2014; Hankins, *American Evangelicals*.

In 1910, conservative members of the Presbyterian Church (USA) published a pamphlet entitled “The Five Fundamentals of the Faith,” giving birth to the term “fundamentalism.” The modernist-fundamentalist controversy on the relationship of science and religion peaked in the Scopes Trial of 1925, in which Tennessee high school teacher John Scopes was accused of teaching evolution theory instead of the biblical creation story, an act that was forbidden under state law. The originally theological dispute had spilled over into other societal fields, such as education and law, claiming increasing public attention. Although the (conservative) prosecution won the trial, the verdict was overturned on a technicality, resulting in public triumph for the modernists and a retreat from the public sphere, for the time being, on part of the fundamentalists.¹⁷

While the modernist side of the controversy developed into the Mainline, the religious establishment of the first part of the 20th century (see below), the fundamentalist side focused on building institutions and infrastructure, such as schools, colleges, publishing houses, as well as radio and later television ministry, and on establishing pan-national networks on leadership and denominational levels, to continue teaching more conservative versions of Christianity among substantial parts of the American population.¹⁸ Preachers such as Kenneth Hagin, Oral Roberts, and Billy Graham were very successful in their media strategies, which mirrored the camp meetings of the previous century by bringing together large crowds for prayer and worship but expanded the audience by broadcasting these events live on radio and television. Their brand of “folk religion”¹⁹ continued to emphasize Biblical literalism, millennialism (the belief in the immanent end of the world), and anti-evolutionary stances. In the course of the twentieth century, the Evangelical battle with modern science turned from creationism to “intelligent design,” a framework that attempts to present creationist ideas in a scientific manner, i.e., without explicitly religious arguments. While this strategy was not perceived as convincing by wider American society,²⁰ Evangelicals nevertheless managed to increase their public visibility and respectability in the course of the twentieth century. When the countercultural revolution of the Long Sixties with its various emancipatory movements, ranging from civil rights to feminism and pacifism, swept through the United States, Evangelical leaders were well-prepared

17 Edward J. Larson, *Summer for the Gods. The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion*, New York 2006; Fitzgerald, *The Evangelicals*.

18 Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, Princeton 1988.

19 Hankins, *American Evangelicals*.

20 Brenneman, *Homespun Gospel*. Hankins, *American Evangelicals*.

to react through the institutions and networks they had been building. This updated, modernized version of Evangelicalism – neo-Evangelicalism, emancipated from its fundamentalist roots yet still staunchly conservative²¹ – aimed to promote formerly private issues, particularly regarding sexuality and the body (the traditional family model, heteronormative gender roles, criticism of contraception, intolerance of homosexuality and abortion, etc.), in the public sphere as they saw public morality heavily endangered by the culture of sex, drugs, and rock ‘n’ roll. The alliance between Evangelicalism and the Republican Party, which was initiated during Ronald Reagan’s presidential election campaign in 1980, solidified during his presidency and was fueled by the Moral Majority, an organization headed by Jerry Falwell that brought together conservative Evangelicals (the ‘New Christian Right’) and Republican leaders, finally establishing Evangelicals firmly in the center of the American religious landscape in the second part of the 20th century.²² The connections between the Christian Right and the Republican Party remain strong in the 21st century, as movements such as the Tea Party and the election of Donald Trump through the support of the Evangelical voter base have shown.²³

2.2 *Pentecostalism*

Pentecostalism is the fastest-growing Christian tradition worldwide and has witnessed rapid expansion in the United States since its inception in the early 20th century. The tradition derives its name from the biblical story of the Pentecost as described in the Acts of the Apostles, in which the Holy Spirit comes down on Jesus’s followers and bestows on them his ‘gifts’. Among these are glossolalia, prophecy, and healing, and every Pentecostal Christian is believed to receive them.²⁴ As such, Pentecostalism is an experiential form of Christianity that emphasizes emotional and ecstatic experiences of the divine over rational and intellectual approaches. Pentecostals, like their Evangelical brethren, believe that the world is engaged in an epic battle between good and evil forces, and that converting followers to God will swell the ranks of the good in this “spiritual warfare” at the same time as it saves the converted from eternal damnation.²⁵ Evil, in this worldview, can take many shapes, from

21 Hankins, *American Evangelicals*; Fitzgerald, *The Evangelicals*.

22 Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*.

23 Fitzgerald, *The Evangelicals*.

24 Keith Warrington, *Spiritual Gifts*, in: Adam Stewart (ed.), *Handbook of Pentecostal Christianity*, De Kalb 2012, 193–195.

25 Jean DeBernardi, *Spiritual Warfare and Territorial Spirits. The Globalization and Localization of a ‘Practical Theology’*, in: *Religious Studies and Theology* 18 (1999), 66–96.

succumbing to temptation (adultery, abuse, addiction, etc.) to possession by demons which must be exorcised.

In the United States, Pentecostalism grew out of the Evangelical Great Awakenings of the 18th and 19th centuries and the Methodist Holiness Movement of the 19th century, which reveals its many overlaps with Evangelicalism. American Pentecostalism's birth as a tradition in its own right is dated to the Azusa Street Revival of 1906–09, led by holiness preacher William Seymour. This revival was largely egalitarian in terms of racial and gender composition and attracted growing numbers of people who were “slain in the Spirit,” spoke in tongues, and believed to witness other manifestations of the Spirit.²⁶ Many of them subsequently spread Pentecostal beliefs and practices throughout the United States and around the globe, including many women.²⁷ While other “hotbeds” of Pentecostal activity, unrelated to the revival in Azusa Street, simultaneously erupted in other parts of the world, such as India, American Pentecostalism has had a lingering influence on the culture of global charismatic Christianity.²⁸ Its egalitarian beginnings notwithstanding, it quickly adopted a more conservative stance on gender roles as it began the process of institutionalization – the majority of its pastors are male – and organized along ethnic boundaries, with the Assemblies of God the largest predominantly white Pentecostal denomination (1.4 % of the American population) and the Church of God in Christ the largest Black Pentecostal denomination (0.6 %) in the United States today.²⁹

Despite numerous historical and contemporary points of intersection, Pentecostalism may be distinguished from Evangelicalism, and particularly its fundamentalist subcurrents, by its focus on the physical and emotional experience of the Holy Spirit. Whereas fundamentalism emphasizes doctrinal purity and a strict ethical code and preaches that the gifts of the Holy Spirit ceased to be available to believers after the original outpouring at the first Pentecost, Pentecostals believe that this very experience of the transcendent is

26 Cecil M. Robeck, Jr., *Launching a Global Movement. The Role of Azusa Street in Pentecostalism's Growth and Expansion*, in: Donald E. Miller et al. (eds.), *Spirit and Power. The Growth and Global Impact of Pentecostalism*, Oxford 2013, 42–62.

27 Estrela Alexander, *Beautiful Feet. Women Leaders and the Shaping of Global Pentecostalism*, in: Donald E. Miller et al. (eds.), *Spirit and Power. The Growth and Global Impact of Pentecostalism*, Oxford, 225–241.

28 Allan Anderson, *The Emergence of a Multidimensional Global Missionary Movement*, in: Donald E. Miller et al. (eds.), *Spirit and Power. The Growth and Global Impact of Pentecostalism*, Oxford, 25–41; Joel Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*, in: *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), 117–143.

29 Pew Research Center, *Religious Landscape Study*.

an affirmation of divine grace.³⁰ The charismatic elements in Pentecostalism are also evident in the charismatic renewal movement within the Catholic Church, which also emphasizes the centrality of mystical experiences of the divine. At the same time, Pentecostalism is of course a Protestant tradition and differs clearly from the Catholic Church in terms of organizational structures, self-understandings of being a movement vs. being a societal institution, and of course central theological tenets. In fact, the emergence of Pentecostalism at the beginning of the twentieth century is often considered as a “first wave” of charismatic Christianity, followed by the “second wave” of the Catholic charismatic renewal and the “third wave” of what are also called neo-Pentecostal and neo-charismatic reinterpretations that began appearing in the 1980s.³¹

Neo-Pentecostalism in the United States is typically associated with the Health and Wealth, or Prosperity, Gospel, which advocates good health, material wealth, and healthy social relations as indicators of divine grace. The Prosperity Gospel, sometimes also called the “Faith Movement” with reference to Evangelical preacher Kenneth Hagin’s widely circulated magazine *The Word of Faith*, is not unified in any way beyond these core elements and varies substantially in terms of further tenets and practices.³² Its emphasis on material gains and increase of personal wealth has been criticized by several observers even while the Prosperity Gospel attracts ever-increasing followers.³³ A prime example of a distinct and successful interpretation of the Prosperity Gospel is the teaching and preaching of Joel Osteen, head pastor of Lakewood Church in Houston, Texas, America’s largest megachurch. According to Osteen, positive thinking and positive confession – i.e., speaking out loud the positive thoughts one has formulated in one’s mind – will activate God’s power and result in profound changes for the better in one’s life.³⁴ He encourages his followers to demand of God whatever they desire and not to be shy about asking for more

30 Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*.

31 Simon Coleman/Rosalind I.J. Hackett (eds.), *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, New York 2015.

32 Simon Coleman, *The Prosperity Gospel: Debating Charisma, Controversy and Capitalism*, in: Stephen Hunt (ed.), *Handbook of Global Contemporary Christianity: Movements, Institutions, and Allegiance*, Leiden (2016), 276–296; Kate Bowler, *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, Oxford 2013.

33 Jean Cormaroff/John L. Cormaroff, *Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming*, in: John L. Cormaroff et al., *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, New York 2001, 1–56.

34 Maren Freudenberg, *Joel Osteen’s Prosperity Gospel and the Enduring Popularity of America’s ‘Smiling Preacher’*, in: Ruth Conrad, Hanna Miethner, Roland Hardenberg, Max Stille (eds.), *Speaking to God and the World: Ritual and Social Dynamics of Religious Speech*, London (forthcoming in 2022).

than they might think they deserve. In this way, he encourages a mindset of personal gain, whether of health, wealth, or social relations, and cultivates the idea that if successful in this endeavor, his followers may understand themselves as favored by God.³⁵ Osteen is successful and popular, having grown Lakewood to 50,000 weekly attenders from when he took over its leadership in 1999, and reaches millions of additional followers every week thanks to the television broadcast of his sermons and the various online resources Lakewood Church offers.³⁶

Neo-Charismatic Christianity differs from classical Pentecostalism in that it deemphasizes the more 'extraverted' practices of glossolalia and exorcism, instead focusing on healing and inwardly oriented experiences of divine ecstasy.³⁷ It grew out of the Jesus People Movement of the 1970s and has cultivated perceptions of God and Jesus as imaginary, vividly "real yet not-quite-real" everyday companions³⁸ as well as a low-threshold worship style that blends religious and popular cultural elements seamlessly.³⁹ It is strongly linked to the church growth movement⁴⁰ and taps into the Western therapeutic culture of self-development and self-actualization.⁴¹ This reveals its many overlaps with neo-Pentecostalism, as both currents focus on attracting spiritual seekers, predominantly but not exclusively from younger generations and from the middle class.⁴²

35 Maren Freudenberg et al., *Gospels of Prosperity and Simplicity: Assessing Variation in the Protestant Moral Economy*, in: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 16 (2020), unpaginated.

36 Phillip Lee Sinitiere, *Salvation with a Smile*. Joel Osteen, Lakewood Church, and American Christianity, New York 2015; Shayne Lee/Phillip Luke Sinitiere, *Holy Mavericks. Evangelicals Innovators and the Spiritual Marketplace*, New York 2009.

37 Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*; Joshua R. Ziefle, *The Charismatic Renewal: History, Diversity, Complexity*, in: Stephen Hunt (ed.), *Handbook of Global Contemporary Christianity. Movements, Institutions, and Allegiance*, Brill Handbooks on Contemporary Religion 12 (2016), 123–143.

38 Tanya M. Luhrmann, *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship With God*, New York 2012.

39 Donald E. Miller, *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium*, Berkeley 1997.

40 C. Peter Wagner, *Your Spiritual Gifts Can Help Your Church Grow*, Bloomington 2012.

41 Stephen J. Hunt, *Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: Neo-Pentecostalism*, in: *PentecoStudies* 1 (2002), 1–29.

42 Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton 1998; Miller, *Reinventing American Protestantism*.

2.3 *The Black Church*

In American Christianity, there are African American denominations which identify as Evangelical (e.g., the National Baptist Convention), Pentecostal (e.g., the Church of God in Christ), Mainline Protestant (e.g., the African Methodist Episcopal Church), and Catholic. While these traditions are discussed separately in sections above and below, here we will focus on the ethnic specificities of the Black Church, that is, the unifying characteristics shared across Black denominations that are rooted in the unique experience of Africans and African Americans in the United States.⁴³

The history of the Black Church goes back to the first slaves forced from their African homelands to the plantations along the Atlantic Coast in North and Central America. The institution of slavery on the North American continent was defended by whites with references to the Bible – particularly the story of Noah and Ham in Genesis 9 – at the same time as the Black population was christianized as a mechanism of control and discipline.⁴⁴ Slaves were initially encouraged to celebrate Christian worship as a kind of valve for venting the frustration and pain of their oppression, and over time it became a means of temporary escape from the harsh reality of their lives. African and Caribbean beliefs and practices, highly suspicious to plantation owners and white overseers, were incorporated into Black Christianity, resulting in a unique worship culture. To this day, cathartic lamentations of the evils of the world and hopeful promises of salvation in the beyond draw from the biblical story of the exodus from Egypt and portray God as savior from this-worldly suffering.⁴⁵

The Black Church was heavily involved in the Civil Rights Movement of the 1950s and 60s, its leaders mainly recruited from the ranks of Black clergy – the most prominent example being the Baptist pastor Martin Luther King, Jr. The Civil Rights Movement effected a shift from its otherworldly focus to a more this-worldly emphasis: It was now concerned with the liberation in the beyond as much as with calling for resistance to white oppression and

43 Jonathan L. Walton, For Where Two or Three (Thousand) Are Gathered in My Name! A Cultural History and Ethical Analysis of African American Megachurches, in: *Journal of African American Studies* 15 (2001), 133–154; Robert Michael Franklin, The Safest Place on Earth: The Culture of Black Congregations, in: James P. Wind/James W. Lewis (eds.), *American Congregations. Volume 2: New Perspectives in the Study of Congregations*, Chicago 1994, 257–284.

44 Stephen R. Haynes, *Noah's Curse. The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford 2002.

45 C. Eric Lincoln/Lawrence H. Mamiya, *The Black Church in the African American Experience*, New York 1990; Korie L. Edwards, Race, Religion, and Worship: Are Contemporary African-American Worship Practices Distinct?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2009), 30–52.

promising fundamental societal change.⁴⁶ The achievements of the Civil Rights Movement notwithstanding, racism remains deeply entrenched in American society to this day, and Black churches continue to function as a safe space for their members. Interpersonal relationships within congregations are frequently celebrated as equaling kinship ties,⁴⁷ while worship cultures are characterized by what is usually described as a “full engagement of the senses”⁴⁸ to experience divine liberation and grace physically and emotionally; therapeutic forms of prayer and cathartic shouting to express feelings of inner liberation and triumph over evil; as well as hopeful singing and prophetic preaching as a means of social cohesion and a catalyst for social engagement.⁴⁹ Echoing the legacy of its involvement in the Civil Rights Movement, the Black Church has maintained its this-worldly focus as an important institution of civil society, fighting for social justice for the African American population and beyond, while internal theological debates and activist strategies continue to negotiate the tension between a focus on this world and on the beyond.⁵⁰ More recent research has shown that otherworldly-oriented Black congregations empower their members just as much, albeit in different ways, as do this-worldly-oriented churches.⁵¹

2.4 *The Mainline*

American Mainline Protestantism consists of seven denominations, sometimes called the Seven Sisters: the Congregational Church (United Church of Christ), the Episcopal Church, the Evangelical Lutheran Church, the Presbyterian Church (USA), the United Methodist Church, the American Baptist Convention, and the Disciples of Christ.⁵² The Mainline was the affluent religious establishment in the United States from the 1930s to the 1960s and derived its name from a neighborhood in Philadelphia, the Main Line. Theologically moderate to progressive, it emphasized social justice and civic

46 Lincoln/Mamiya, *The Black Church in the African American Experience*.

47 Todne Thomas, *Kincraft. The Making of Black Evangelical Sociality*, New York 2021.

48 Franklin, *The Safest Place on Earth*, 260.

49 Franklin, *The Safest Place on Earth*; Sandra L. Barnes, *Black Church Culture and Community Action*, *Social Forces* 84 (2005), 967–994; Edwards, *Race, Religion, and Worship*.

50 Raphael G. Warnock, *The Divided Mind of the Black Church: Theology, Piety, and Public Witness*, New York 2013.

51 Allison Calhoun-Brown, *While Marching to Zion: Otherworldliness and Racial Empowerment in the Black Community*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1998), 427–439.

52 Jason S. Lantzer, *Mainline Christianity. The Past and Future of America's Majority Faith*. New York 2012.

virtue as a legacy of the Social Gospel Movement, representing the growing middle class particularly after World War II.⁵³ The countercultural revolution of the Long Sixties and the increasing societal and cultural influence of Evangelicalism since the 1970s demanded of the Mainline to reposition itself and react to the growing suspicion of established institutions in general and increasing critique of institutionalized religion in particular, especially among the younger generations. Its bureaucratic and hierarchical denominations were slow to respond, however, and watched their membership shrink over the decades, with no new cohorts to fill the failing ranks of older members.⁵⁴

Mainline Protestantism continues to decline in the 21st century. Observers attribute this development to the fact that while it has accommodated to cultural changes, such as ordaining female clergy, granting more authority to the laity, welcoming members of ethnic minorities and the LGBTQI+ community, and strengthening (inter-)national ecumenical ties,⁵⁵ it has not been innovative enough in its worship culture, congregational life, and organizational structures to attract and retain younger generations.⁵⁶ Where Evangelicalism embraces popular cultural forms in its churches while maintaining conservative social and religious teachings, the Mainline has done the opposite: It has liberalized its theological positions – albeit not without heavy internal controversies, e.g., on the “homosexuality issue”⁵⁷ – while adhering to traditional worship styles and congregational cultures. From this perspective, the structural democratization of the Mainline undermines the very loyalty and discipline required of organizational membership.⁵⁸ From the vantage point of economics of religion approaches, the Mainline paradoxically lacks a necessary degree of theological strictness to make the rewards of membership worth the effort invested in it.⁵⁹

Recent empirical investigations of Mainline denominations suggest that local and regional innovations are in fact emerging, slowly but surely, in the

53 Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*; Ronald C. White, Jr./C. Howard Hopkins, *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*, Philadelphia 1976.

54 Lantzer, *Mainline Christianity*.

55 William McKinney, *Mainline Protestantism 2000*, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 558 (1998), 57–66.

56 Miller, *Reinventing American Protestantism*.

57 Laura R. Olson/Wendy Cadge, *Talking About Homosexuality: The Views of Mainline Protestant Clergy*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2002), 153–167.

58 N.J. Demerath III, *Cultural Victory and Organizational Defeat in the Paradoxical Decline of Liberal Protestantism*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (1995), 458–469.

59 Laurence R. Iannaccone, *Why Strict Churches Are Strong*, in: *American Journal of Sociology* 99 (1994), 1180–1211; Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing*, New York (1972).

early 21st century, and that the Mainline continues to be an important public institution.⁶⁰ Innovative leaders in the Evangelical Lutheran Church, for instance, are influencing other Mainline leaders with new approaches to “doing church”⁶¹. That said, the dynamics of the Mainline tradition are not comparable to those of the other Protestant traditions this section has discussed. While Evangelical and even Pentecostal influences are increasingly visible in the Mainline, core identity markers such as systematic theology, liturgical worship, and progressive social perspectives remain centrally important.

3. Catholicism

Catholicism in the United States is the second-largest Christian tradition after Protestantism and the largest individual denomination.⁶² In the course of American history, the Catholic population steadily increased by way of German and Irish immigration starting in the 1840s, Italian, Polish, and French-Canadian immigration beginning in the 1890s, and immigration from Latin America and the Philippines in the 20th and 21st centuries.⁶³ At the same time, its proportionate denominational size notwithstanding, American Catholicism as a multi-ethnic, multi-cultural denomination has continually faced discrimination from the country’s Protestant majority.⁶⁴ Catholic immigrants have been perceived as a threat to the existing social order for reasons ranging from ethnic stereotypes to the suspicion that their fundamental loyalties lie more with the Vatican in Rome than with the American nation.⁶⁵ The Catholic high church worship culture, with its Latin mass (until Vatican II 1962–65), tightly scripted liturgy, formal garments and paraphernalia, as well as the rich culture of saints and holy days, were unfamiliar and alienating to

60 Robert Wuthnow/John H. Evans (eds.), *The Quiet Hand of God. Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism*, Berkeley 2002.

61 Maren Freudenberg, *Half-Ass Faith? Popular Culture in Denver’s House for All Sinners and Saints*, *The Journal for Religion and Popular Culture* 30 (2018), 62–73.

62 Pew Research Center, *Religious Landscape Study*; Robert D. Putnam/David E. Campbell, *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, New York 2012.

63 Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 2004; William V. D’Antonio et al., *American Catholics in Transition*, Lanham 2013.

64 Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*, Oxford 2003.

65 Jay P. Dolan, *In Search of an American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension*, Oxford 2002.

many Protestants, and continue to be markers of uniqueness in the Christian landscape.⁶⁶

At the turn of the 21st century, distinct shifts have become visible in American Catholicism, including that many members have experienced upward social mobility and moved, after decades of being located on the periphery, to the center of social life.⁶⁷ This development is arguably connected to changes occurring in parishes and the Catholic Church in the U.S. more broadly: The focus on the Church as an institution has shifted towards the people that comprise it; its anti-modernist view has abated and modern society is increasingly accepted; hierarchies have become deflated and more authority acceded to laypeople, especially women; the idea of a loving God has become more prominent than that of a punitive God; contemporary forms of worship are replacing the traditional liturgy; and ecumenical activities are emphasized more than before.⁶⁸ As parishes have opened their doors in these ways, members have found sources of religious formation beyond Catholicism, increasing their engagement with and acceptance on part of non-Catholic Americans. Thus, specifically Catholic identities are shifting towards a more general Christian identity, allowing for individualistic perspectives on faith and morals as well as theological pluralism.⁶⁹

The Catholic Church in the U.S. was shaken by the disclosure, in 2002, of countless instances of sexual abuse of women and children, committed by clergy members throughout the past decades and beyond.⁷⁰ As similar broad-scale occurrences surfaced throughout the Catholic Church across the globe, American Catholicism experienced a massive membership hemorrhage, with participation in and donations to non-Catholic religious institutions surging.⁷¹ However, the Catholic population in the United States has held steady overall due to high immigration rates from Latin America and the many Latino Catholics joining existing and establishing new Catholic parishes across the country, particularly in urban areas.⁷²

66 Jerome Baggett, *Sense of the Faithful: How American Catholics Live Their Faith*, Oxford 2009.

67 D'Antonio et al., *American Catholics in Transition*.

68 James D. Davidson/Andrea S. Williams, *Megatrends in 20th Century American Catholicism*, in: *Social Compass* 44 (1997), 507–527.

69 Davidson/Williams, *Megatrends in 20th Century American Catholicism*.

70 Marian Ronan, *The Clergy Sex Abuse Crisis and the Mourning of American Catholic Innocence*, *Pastoral Psychology* 56 (2008), 321–339.

71 Daniel M. Hungerman, *Substitution and Stigma: Evidence on Religious Markets from the Catholic Sex Abuse Scandal*, in: *American Economic Journal: Economic Policy* 5 (2013), 227–253.

72 D'Antonio et al., *American Catholics in Transition*.

4. Other Christian Denominations

This section discusses Mormonism (1.6 % of the American population)⁷³ and, more briefly, Jehova's Witnesses (0.8 %) as two generic forms of American religion. Even smaller Christian groups, such as Orthodox Christianity, Seventh-Day Adventism or Christian Science, are not mentioned due to limitations of space.

Mormonism has been called an "American original"⁷⁴ as a Christian tradition that emerged in the United States in the first half of the 19th century. The Mormon Church was founded in 1830 by Joseph Smith, who claimed to have discovered the Book of Mormon, the most important scripture in Mormonism besides the Bible, after a series of divine visions. The Book of Mormon recounts the formerly unknown Christian history of the North American continent prior to its discovery by Europeans and supposedly originally consisted of a set of golden plates inscribed with a language that Smith had to translate with the help of what he claimed were "seer" stones.⁷⁵ Smith was a persuasive leader who, despite his heretical claims, quickly gathered a growing group of followers about him. He managed to convince his adherents of entirely new beliefs (e.g., that Christians populated the North American continent before native Americans spread throughout it) and practices (e.g., that plural marriage was prescribed by God to further the procreation of Mormonism). Mormonism continued to attract adherents throughout the 19th century, although members were ostracized and driven out of New England, through the Midwest, and, following Joseph Smith's death by lynching, into the territory of Utah in the Far West, where they finally settled permanently.⁷⁶

The largest Mormon denomination is the Church of Jesus Christ of the Latter-day Saints (LDS). It emphasizes the conventional family model and traditional gender roles, allowing only men access to the higher levels of the church's hierarchy. Members believe in life before birth and after death, and worship both a male and female God; orthodox behavior is measured by how

73 Pew Research Center, Religious Landscape Study.

74 Harold Bloom, *The American Religion*, New York 2006.

75 Ann Taves, *Revelatory Events. Three Case Studies of the Emergence of New Spiritual Paths*, Princeton 2016.

76 Taves, *Revelatory Events*; O. Kendall White, Jr./Daryl White, Polygamy and Mormon Identity, in: *The Journal of American Culture* 28 (2005), 165–177; Charles A. Cannon, The Awesome Power of Sex: The Polemical Campaign against Mormon Polygamy, in: Nancy F. Cott (ed.), *History of Women in the United States: Volume 10, Sexuality and Sexual Behavior*, K. G. Saur 1993, 245–266.

strictly one adheres to gender norms in earthly life.⁷⁷ While the practice of polygamy was formally banned in 1890 – as a precondition for Utah’s joining the Union – numerous conservative Mormon branches still practice it.⁷⁸ While the LDS considers itself a Christian tradition, it is not accepted as such by other Christian denominations, and secular observers sometimes distinguish it from Christianity as well.⁷⁹ Despite the ‘deviant’ elements in Mormon faith, from the perspective of mainstream Christianity, Mormonism has long moved towards the center of the American religious fabric, as evinced not only by Republican Mitt Romney’s presidential campaign in 2011 but also by its increasingly frequent representations in media and popular culture.⁸⁰

Jehova’s Witnesses is another generic American Christian tradition which was formed in the 1870s under the leadership of Charles Taze Russel. Widely known for their magazine “The Watchtower” and their practice of door-to-door proselytizing, Jehova’s Witnesses is a millenarian tradition that preaches that the end of time is at hand and that Jehova – not the Christian trinity of God, Jesus, and the Holy Ghost – will be victorious on Judgement Day.⁸¹ This restorationist movement has increased in membership in the United States and beyond in recent decades, despite – some would say because of – its strict doctrines of refusing blood transfusions, objecting to military service, and practicing a sectarian lifestyle.⁸²

5. Conclusion

This contribution has sought to offer an overview of the contemporary Christian landscape in the United States from a sociology of religion perspective. Given its limited length, it has been able to sketch only broad strokes of the main facts, characteristics, and debates, and has had to rely on referencing

77 J. Edward Sumerau/Ryan T. Cragun, *The Hallmarks of Righteous Women: Gendered Background Expectations in The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, in: *Sociology of Religion* 76 (2015), 49–71.

78 White, Jr./White, *Polygamy and Mormon Identity*; Janet Bennion, *Women of Principle. Female Networking in Contemporary Mormon Polygyny*, Oxford 1998.

79 Bloom, *The American Religion*.

80 Marie-Therese Mäder, *Mormon Lifestyles: Communicating Religion and Ethics in Documentary Media*, Baden-Baden 2021.

81 Bloom, *The American Religion*.

82 Andrew Holden, *Jehova’s Witnesses: Portrait of a Contemporary Religious Movement*, London 2002; Rodney Stark/Laurence R. Iannaccone, *Why the Jehovah’s Witnesses grow so rapidly: A theoretical application*, in: *Journal of Contemporary Religion* 12 (2008): 133–157.

a list of works for further reading. It is important to emphasize once again that the diverse Christian traditions presented here more often than not intersect and overlap in reality. However, in the midst of ever ongoing negotiations of religious self-identifications of American Christians and the shifts we observe in the religious landscape in the early 21st century – including the dissolution of denominational ties and the increase of non-denominational Christianity – establishing analytical categories which organize empirical phenomena for the sake of further investigation are important as contributions to a continuing discourse of religious identity and change.

African Christian Churches in Flanders, Belgium

People, Practices and Problems

Joseph Bosco Bangura

1. Introduction

Secularization's central prognosis that religion has seen a marked recession in the west, and especially in Europe,¹ is often paired against the simultaneous vibrancy of Christianity in the non-Western world.² However, amidst mounting scepticism over the supposed effects of the secularization thesis, religion itself is making a surprising resurgence in Europe. Three factors may help explain this development. First, a sizable number of Europeans are seeking alternative modes of spirituality by embracing yoga and other forms of incantational meditations from the East.³ Second, some commentators have argued that religion has always been present although in invisible forms, constantly changing shape to make it adaptable to present developments within Europe.⁴ Third, others referring to the immigration of Christians and peoples of other faiths from southern continents which boasts of vibrant religious activities as reasons to celebrate the resurgence of religion in Europe.⁵ Together these arguments have led observers to reason that religion is making a steady comeback in the public sphere and that such developments mean that Europe is

-
- 1 José Casanova, *Global Religious and Secular Dynamics: The Modern System of Classification*, Leiden 2019; Christian Joppke, *The Secular State Under Siege: Religion and Politics in Europe and America*, Cambridge 2015; Grace Davie, *Europe, The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London 2010; Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999.
 - 2 Philip Jenkins, *The Next Reformation: The Coming of Global Christianity*, New York 2014; Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll, NY 2002.
 - 3 Steve Bruce, *Secular Beats Spiritual: The Westernization of the Easternization of the West*, Oxford 2017; James R. Lewis/Inga Tøllefsen, *Handbook of Nordic New Religions*, Boston/Leiden 2015; Arthur Zajonic, *Meditation as Contemplative Inquiry: When Knowing Becomes Love*, Great Barrington, Massachusetts 2009.
 - 4 Jeremy R. Carrette/Huge Miall, *Religion, NGOs and the United Nations: Visible and Invisible Actors in Power*, London 2018; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1974.
 - 5 Sebastian Kim/Kirsteen Kim, *Christianity as a World Religion: An Introduction*, London 2016; Timothy C. Tennent, *Theology in the Context of World Christianity: How the Global Church is influencing the way we think about and discuss Theology*, Grand Rapids 2009.

best to be described as a post-secular continent.⁶ This broad context in which diversified religious activities are reemerging serves as a necessary background upon which to interrogate African-founded, African-led and African-majority churches across specific states in Europe.⁷

In *Whose Religion is Christianity*, Sanneh skillfully explores the deltoidal conflation of the secularization of the west, the resurgence of religion in the southern hemisphere and the setting up of immigrant Christian communities in the west. Asking the academy to avoid the pitfalls of theological contextualization which tends to determine what is (and is not) religiously valuable, Sanneh argues that non-Western constituents have not only embraced Christianity, but through their migration to the west, they have striven to establish what he describes “new charismatic healing churches.”⁸ Framed as a self-interview, Sanneh highlights the indigenous agency and involvement of people across the non-Western world in the Christian story. Sanneh is not however alone in calling for the location of the indigenous agency in the cross-cultural expansion of Christianity. Both Walls and Bevans did call for a reassessment of global Christianity in ways that make use of the local cultural context where Christian resurgence occurs and where the indigenous principle is manifest and points to the universality, wealth of other contexts and cultural experiences towards which the pilgrim principle gravitates world Christianity.⁹ Though often held in tension with each other, these two principles are necessary in promoting global intercultural Christian dialogue. Walls’ helpful explanation clarifies the reasoning for keeping these tensions together:

Christ’s completion ... comes from all humanity, from the translation of the life of Jesus into the lifeways of all the world’s cultures and subcultures through history. None of us can reach Christ’s completeness on our own. We need each other’s vision to correct, enlarge, and focus our own; only together are we complete in Christ.¹⁰

6 Krzysztof Michalski, *Religion in the New Europe*, Budapest 2006; Johan Leman et al., *New Multicultural Identities in Europe. Religion and Ethnicity in Secular Societies*, Leuven 2019.

7 Afe Adogame, *The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora: Imagining the Religious ‘Other’*, London 2016.

8 Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*, Grand Rapids 2003, 1–5.

9 Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll, NY 1996, 7–9; Walls, *The Cross-Cultural Process*, 78; Stephen B. Bevans, *Essays in Contextual Theology*, Leiden/Boston 2018.

10 Walls, *The Cross-Cultural Process*, 78.

Whereas the triangulation of the recession of Christianity in the west, resurgence of the faith in the non-Western world and the emergence of African immigrant Christian churches in the secular west has been contested,¹¹ non-Western Christians especially those from Africa have continued to migrate overseas and set up churches among various diaspora African communities in the west.¹² In Belgium for instance, African migration has not only increased, the African diaspora continue to make their presence felt in various ways, including the setting up of African-founded, African-led and African-majority churches in (Flanders) Belgium. Usually constituted at disused city centre shops and/or factory buildings, these African-majority churches provide an oasis of peace to attendees, a place to connect with the divine, relieve oneself of earthly burdens and reimagine familiar forms of spirituality known at countries of origin. Furthermore, these churches are known for their use of loud music, complete with synthesizers and percussions for its worship services. Although these gatherings often attract consternation from distraught neighbours, it nevertheless enjoys significant following especially among the African Christian diaspora whose yearning for an encounter with the divine clearly resonates with such liturgical practices. Through their weekly congregation at those places of worship, African Christian immigrants have opportunities to reconnect with parishioners of likeminded faith and facilitate a change in the use of Europe's disused urban spaces.

It must be pointed out that Christian developments emerging from the southern hemisphere have wider implications for religious configurations elsewhere. As Christian constituents from those regions migrate abroad, they bring with them new expressions of Christianity and facilitate religious diffusion and reconfiguration at host countries. Because migration has a direct impact on religious dissemination as well as religious composition at destination countries,¹³ three consequences could be identified that offer a better understanding of Christian mission in a migrating world. First, migrants are known to bring entirely new religions into a country or region where they

11 See, Martha Fredericks, *Microcosm of the Global South: The Discursive Functionality of Migrant Christianity in World Christianity Discourses*, in: *Exchange* 48/4 (2019), 313–333.

12 Cf. Judith Casselberry/Elizabeth A. Pritchard, *Spirit on the Move: Black Women and Pentecostalism in Africa and the Diaspora*, Durham 2019; Afe Adogame et al. (eds.), *Migration and Public Discourses in World Christianity*, Minneapolis 2019; Lord Elorm Donkor/Clifton R. Clarke (eds.), *African Pentecostal Missions Maturing: Essays in Honor of Apostle Opoku Onyinah*, Eugene, Oregon 2018.

13 Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle 1997, 26.

resettle.¹⁴ For these migrating peoples, experiences acquired through migration are understood and processed using a religious compass supplied at countries of origin. Doing this is necessary to support resilience and enhance the spirituality, worldviews and orientation to life embraced by immigrants. Second, immigrants in the west further import new forms of existing religions that are present at destination countries. If that religion is Christianity, immigrants are likely to join primordial Christian churches and contribute to the revitalization of existing forms of the Christian faith in the traditional heartlands of Christianity.¹⁵ Other immigrants may choose to set up new churches altogether. Third, the migration of southern Christian counterparts to the west has resulted in a redefinition of the identity and traditional profile of a missionary.¹⁶ Accordingly, a missionary is no longer to be considered a white Caucasian who is commissioned by churches in the west to travel to the non-western world to preach the gospel, plant Bible believing churches and disciple new converts toward Christian maturity. Missionaries are Christians who migrate from anywhere to anywhere. Or, as Rebecca Catto has observed, missionaries are persons who “move from the rest to the west.”¹⁷ In the Flemish north of Belgium, one could encounter all trigonal characteristics among African immigrants. The African diaspora could be bringing traditional religious beliefs, new expressions of existing religions, or come with the intension of serving as missionaries and church planters among peoples of African descent and eventually Europe.

This chapter discusses African Christian churches in Flanders that relate to the Protestant/Evangelical minority in Belgium through the lenses of three prisms: people, practices and problems. Beginning with a brief overview of the streams of African migration into Flanders, the chapter profiles four African-majority Christian churches to account for the diversity and liturgical practices within the settled African diaspora in Flemish Belgium. Further, the chapter ascertains what prospects and problems are created for African Christians in a religiously liberal Flanders. While highlighting the role of African-led churches in providing parishioners a sense of belonging that

14 Todd M. Johnson/Gina A. Zurlo, *Global Christianity and Global Diaspora*, 38–56, in: Chandler H. Im/Amos Yong (eds.), *Global diasporas and Mission*, Oxford 2014, 38.

15 Kenneth R. Ross, *Blessed Reflex: Mission as God’s Spiral of Renewal*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 27/4 (2003), 162–168.

16 Saba Imtiaz, *A New Generation Redefines What It Means to Be a Missionary*, in: *The Atlantic Global* (8th March 2018) <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/03/young-missionaries/551585/> (19.9.2019).

17 Rebecca Catto, *From the Rest to the West: Exploring Reversal in Christian Mission in Twenty-First Century Britain*, Exeter 2008.

reinforce forms of spirituality that are redolent of those acquired at countries of origin, the chapter makes two conclusions: first, the chapter urges African Christian churches to work towards not only designing pastoral ministry programs that serve the needs of its constituents thereby fulfilling the indigenously principle, but to aspire to fulfil the pilgrim principle where the faithful meaningfully engage Flemish Evangelical/Protestant Christianity in particular and society in general. Second, the chapter pleads for a favourable public interpretation that endeavours to perceive African Christian churches as dialogue partners that could assist immigrant communities pursue integration at destination countries.

2. Streams of African Immigration to (Flanders) Belgium

Across Europe, diversified immigrant Christian communities from Sub-Saharan Africa have been established. Studies that seek a missional understanding of these communities have increased since a meeting on this question was convened in Brussels, Belgium. At that meeting, African and European academics as well as church practitioners noted that although churches of African origin have increased in Europe, their contribution to the reappearance of religion in post-secular Europe was not yet fully understood.¹⁸ While churches of African origin were objects of various research projects, they were hardly represented at forums where crucial decisions which impacted their operations were taken. After the Brussels meeting, various research projects that inquired into the uses of Christianity and other religions to help African immigrants survive the rigors of transnational migration and eventually attain full integration at destination countries in Europe were initiated. In Belgium, although there is a steady growth of diversified African-founded, African-led and African-majority churches,¹⁹ scholarly attention has mainly focussed on the

18 Rosewith I. H. Gerloff, *The Significance of the African Christian Diaspora in Europe*, in: *International Review of Mission* 89/354 (2000), 498–510.

19 See for instance: Maité Maskens, *Mobility among Pentecostal Pastors and Migratory Miracles*, in: *Canadian Journal of African Studies* 46/3 (2012), 397–409; Sarah Demart, *Congolese Migration to Belgium and Postcolonial Studies*, in: *African Diaspora* 6 (2013), 1–20; Jelle Creemers, *Evangelical Free Churches and State Support in Belgium: Praxis and Discourse from 1987 to Today*, in: *Trajecta: Religion, Culture and Society in the Low Countries* 24 (2015), 177–204; David Bundy, *Pentecostalism in Belgium*, in: *Pneuma* 8/1 (1986), 41–57; Colin Godwin, *The Recent Growth of Pentecostalism in Belgium*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 37/2 (2013a), 90–95; Colin Godwin, *Belgian Protestantism from the Reformation to the Present: A Concise History of its Mission and Unity*, in: *European Journal of Theology* 22/2 (2013b), 154–155.

more established Turkish and Moroccan immigrant populations and their uses of Islam to promote (and/or stifle) integration.²⁰ Whereas these efforts are to be commended, they do not address questions about the streams of African migration to Flanders. In this section, I account for the African migration to Flanders through three streams – Belgium’s colonialism, migration from English-speaking West Africa and the internal mobility of migrants from the relatively poor region of Wallonia to the affluent region of Flanders.

First, African migration to Belgium could be explained by recourse to the country’s colonial involvement in Africa. The history of Belgium’s colonial involvement in central Africa is fraught with perplexing difficulties, not least for its infamous derogation of Africans in their Congo homeland.²¹ Nevertheless, after King Leopold was pressured to hand over the Congo to the Belgian state, Belgium began a process that was intended to redeem its chequered history and right the barbaric savagery which the repressive regime had inflicted upon native Africans.²² Among others, Belgium began to adopt policies that not only resulted in the Congo attaining independence in 1960 along with other colonies that had come under its jurisdiction after World War II, the former colonial power began to bring some Africans from its former colonies to pursue university education in Belgium. Others were recruited to serve as porters for Belgian sailors whose work was coordinated from the seaport of Antwerp.²³ However, the decision to sponsor African students at Belgian universities was not without acrimony. Even the brief historiographical studies that were meant to offer detailed accounts of the immigration status of

20 Mohamerd Berriane et al., *Revisiting Moroccan Migrations*, London 2018; Karim Ettourki et al. (eds.), *Moroccan Migration in Belgium: More Than 50 Years of Settlement*, Baltimore, Maryland 2018; June J. H. Lee, *Moroccan Migration Dynamics*, Lanham 2002; Ron J. Lesthaeghe, *Communities and Generations: Turkish and Moroccan Populations in Belgium*, Brussels 2000.

21 Guy Vanthemsche, *Belgium and the Congo, 1885–1980*, Cambridge 2018; Matthew G. Stanard, *The Leopard, the Lion and the Cock: Colonial Memories and Monuments in Belgium*, Leuven 2015; Lieve Spaas, *How Belgium Colonized the Mind of the Congo: Seeking Memory of an African People*, Lewiston, NY 2007; Adam Hochschild, *King Leopold’s Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, Boston 1999.

22 Stanard, *The Leopard, the Lion and the Cock*; Martin Ewans, *European Atrocity, African Catastrophe: Leopold II, the Congo Free State and its Aftermath*, London 2017; David Renton et al., *The Congo: Plunder and Resistance*, London 2007; Roger Anstey, *The Congo Rubber Atrocities: A Case Study*, in: *African Historical Studies* 4/1 (1971), 59–76; Augustine Buisseret, *The Policy of Belgium in Her Overseas Territories: Address to the House of Representatives in Brussels on June 26, 1957*, Brussels 1957.

23 Enika Ngongo, *The Forgotten: African Soldier and Porters of the Belgian Colonial Forces in the First World War*, in: *Revue Belge d’Histoire Contemporaine*, XLVIII.1–2 (2018), 14–33.

Africans to Belgium only succeeded in presenting an ambivalent account of both their immigration trajectories, resilient transnational adaptations and integration to life in Belgium.²⁴ To survive the cultural and religious ruptures of migration, African students established Bible study fellowships which were pivotal in the successive establishment of African Christian churches.²⁵ As those developments took root in central Africa, the Belgian state implemented a different strategy in its engagement with Morocco in North Africa and Turkey in the Middle East. Following the collapse of contractual agreements with Italian workers which was due to a terrible industrial accident,²⁶ the Belgian state entered into new contractual agreements with the governments of Morocco and Turkey to bring migrant workers and fill vacant positions left by the unexpected departure of Italian workers. This process which began in the 1960s and continued until the beginning of the 1980s saw a steady stream of migrant workers coming to Belgium on a temporary worker program.²⁷ Thus, this official migratory policy of carefully controlled immigration – both of the one that had attracted African students at universities, African porters for Belgian sailors and migrant workers from Morocco and Turkey to Belgian factories – saw diversified immigrant African populations choosing to settle permanently in Belgium.

The second migration stream that brought English-speaking West Africans to Belgium relates to the socio-political upheavals which stem from poor governance, endemic poverty and economic hardships that was rampant in the region in the 1990s. From rebel wars that made Liberia and Sierra Leone failed states, to the economic hardships in Ghana as well as the civil unrest in oil-rich and poverty-stricken south-eastern and south-western Nigeria, or the secessionist insurrection in the English-speaking provinces of Cameroon, West Africa was infamous.²⁸ Caught in intractable cycles of rebel insurrections and haunted by economic woes with no end in sight out of this quagmire, many

24 Demart, *Congolese Migration to Belgium and Postcolonial Studies*.

25 Dibudi Way-Way, *The African Christian Diaspora in Belgium with special reference to the International Church of Brussels*, in: *International Review of Mission* 89/354 (2000), 451–456; Godwin, *The Recent Growth of Pentecostalism in Belgium*.

26 Jean-Pier Grimmeau, *Vagues d'immigration et localisation des étrangers en Belgique*, in: Anne Morelli (ed.), *Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique de la préhistoire à nos jours*, Bruxelles [1992] 2004, 119.

27 Stephen Castles/Mark J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke 2009, 27–28; Helga A. G. De Valk/Didier Willaert, *Internal Mobility of Migrants: The Case of Belgium*, in: Nissa Finney/Gemma Catney (eds.), *Minority Internal Migration in Europe*, London 2012.

28 See for instance: John E. Akude, *Governance and Crisis of the State in Africa: The Context and Dynamics of the Conflicts in West Africa*, London 2009; Marie V. Gibert, *Monitoring*

university students migrated to Europe in search of either further university education or a generally better standard of life. Given that Belgium had, at that time, a generous immigration and asylum policy that allowed for quicker processing of family reunification visa applications,²⁹ many West Africans whose siblings were already resident in the state were drawn to Belgium. Besides West Africans, many Rwandans who had fled the 1994 genocide also contributed to the swelling African immigration to Belgium. Apart from migration factors related to the genocide, wars and economic hardships, other immigrants from West Africa were more assertive in their migration choices. For instance, religious agents who have experienced Pentecostal and Charismatic revivals from Cameroon and the Democratic Republic of Congo³⁰ came to Belgium as missionaries with the intention of planting churches among the African diaspora and eventually reaching secular Belgians with their revivalist version of Christianity. Apart from those specific examples, Ghanaian and Nigerian clerics have also contributed to the formation of African churches in Belgium. The northern Flemish city of Antwerp is not only known for its ethnic diversity, it also boasts of a large concentration of African Christian churches. Nevertheless, whereas immigrant churches have indeed been established among the African diaspora, there is yet enormous work to be done if these churches are to attract a following from native Belgians, as is sometimes suggested by their ambitious reverse missionary program to secular Europe.

This context feeds into the third stream that further assisted African immigrants who were already residing in the French-speaking south of Belgium to move to and resettle in the more affluent Flemish northern region. This pattern of the internal mobility of international migrants to regions with greater wealth and economic activity is not unique to Belgium but is consistent with developments across Europe.³¹ After Belgium became a federal state, the newly consolidated regions wanted to solidify the economic gains they were set to receive from the federated state. This meant that the Flemish north which was less developed and had limited economic activity during much of the colonial era saw a change in its fortunes. As factories folded their operations and economic activities contracted in the French-speaking south, economic activity accentuated in the Flemish-speaking north. The natural consequence was that it triggered an internal migration of unemployed workers, where most of

a Region in Crisis: The European Union in West Africa, Paris 2007; Diery Seck, *Regional Economic Integration in West Africa*, Wein 2014.

29 Valentina Mazzucato et al., *Transnational Families between Africa and Europe*, in: *International Migration Review* 49/1 (2015), 142–172.

30 Maskens, *Mobility among Pentecostal Pastors and Migratory Miracles*, 397–409.

31 De Valk/ Willaert, *Internal Mobility of Migrants: The Case of Belgium*.

the settled immigrant communities decided to relocate to the affluent Flemish region in search of employment. Spurred by existing minority ethnic connections they already have in those regions, African immigrants who could afford it began to buy real estate and properties in Flanders, send their children to Flemish schools and founded immigrant Christian churches to meet their spiritual, social and cultural needs. These patterns of internal residential mobility of ethnic minorities have resulted in local population changes and increasing diversity of the Flemish region of Belgium.³² Therefore, the migration of Africans to Flanders could be explained by making a recourse to the African students brought in by the Belgian government, the family reunification applications lodged with the government from the 1990s onwards and the activities of itinerant missionaries from English-speaking West Africa. This steady stream of African immigrants has together contributed to the establishment of African-founded, African-led and African-majority churches in Flanders.

3. Liturgical Practices of African Christians in Flemish and African Churches

Belgium's immigrant African diaspora is estimated to make up a total of 25.8 % of Belgium's 16.4 % immigrant population.³³ Consistent with the religious developments in the African continent, a sizable chunk of this percentage has retained membership with its many Christian churches or other religious communities. This is not surprising because studies have indicated that among immigrant populations, religious belonging is a necessary survival technique that migrants often deploy to promote a sense of belonging and reinforce ethnic identities at destination countries.³⁴ For this reason, the African diaspora creatively utilizes various forms of Christian spirituality grounded in the African intuitions of the faith to make sense of the complexities which confront the life of immigrants at destination countries. In this section, I profile four Christian churches which are either African-founded, African-majority or African-led churches connected with the Protestant/Evangelical minority to illustrate (i) the diversity within the settled population of African immigrants;

32 Cf. De Valk/Willaert, *Internal Mobility of Migrants: The Case of Belgium*.

33 Jean-Michel Lafleur/Abdeslam Marfouk, *A Common Home: Migration and Development in Belgium*, Brussels 2019, 9.

34 Nancy Foner/Richard Alba, *Immigrant Religion in the US and Western Europe: Bridge or Barrier to Integration*, in: *International Migration Review* 42/2 (2008), 360–392.

(ii) the variety of church traditions to which they patronize; and (iii) the liturgical practices with which they engage life in Flanders.

Nestled at the northern edge of Brussels sits the city of Vilvoorde, which though Flemish has now attracted a growing population of African immigrants. Whereas most members of Vilvoorde's settled African immigrant community frequently travel to Brussels to attend church services, others from the Democratic Republic of Congo, Angola, Ghana, Guinea (Conakry) along with people of African descent from the Dominican Republic have chosen to become members of Filadelfia church. Originally founded by a well-known Flemish Pentecostal, Eduard van Tilt in 1960, the church hardly grew in its formative years. This situation changed when the church opted to change its name so that it would accommodate its ministry to the ongoing schisms it had experienced.³⁵ The mainly youthful, second-generation African Christians who were part of the church but had seceded adopted the name Filadelfia. Nevertheless, the seceding party opted to maintain its white minority leadership and non-governmental status because this gave them a sort of status among Flemish Pentecostals. Members of the church are motivated by its lively forms of African Christian worship, its prayer ministry usually carried out in the languages of home countries, its social programs through its non-governmental organ, or simply because of its proximity to their homes as most of its membership live in or near the city of Vilvoorde. Now led by a Congolese pastor, Filadelfia is home to many African Christians and shares many of the doctrines of African Christianity. Although the church tries to clearly distance itself from the prosperity doctrines that are often generally associated with African Christian churches, it claims to teach what accords with biblical doctrines. The Sunday worship service which could last for hours, is interspersed with singing, dancing, praying and preaching using French and other foreign languages. Other liturgical practices undertaken by Filadelfia include spiritual warfare, where members are prayed for by the pastor so that ancestral curses could be broken, and people set free. For this reason, the African worldview that speaks of the wholeness of life, the involvement of God in the daily affairs of human life the testimonies of believers in response to God's merciful actions and the obnoxious activities of witchcraft, demons, and evil spirits are a central part of church life.³⁶ While Filadelfia has retained its non-governmental

35 Ignace Demaerel, *Tachtig Jaar Pinksterbeweging in Vlaanderen (1909–1989): Een Historisch Onderzoek Met Korte Theologische En Sociologische Analyse*, Brussel 1990.

36 Jan Florentie, *Reflections on immigrant Christian community: An African majority community in Vilvoorde*, A Paper presented in partial fulfilment of the requirements of the course, *World Christianities, Global Migration and Intercultural Missiology*, Leuven 2020.

status and affiliation with Flemish Pentecostalism, rarely are any indigenous Flemish or French Pentecostal Christians part of its current membership. This lack of indigenous Flemish Christians is compensated by the occasional welcoming of guest preachers from Flemish Pentecostal churches, African pastors in Belgium and guests from international networks known by the pastor.

The city of Antwerp is widely known for its embrace of multicultural diversity.³⁷ While this is not without problems, the city's promotion of cultural and religious diversity has expressly allowed many religious groupings to legally operate in the municipality. The Levites World Mission (LWM), an African founded and led church is one such immigrant religious community to have benefitted from Antwerp's multicultural inclusion. Founded in 2015 by Pastor Chika Nwali Davidson a Nigerian cleric following brief missionary service in Timisoara, Romania, the aim of LWM is to evangelize Belgium so that "the precious gift that was brought to Africa by European missionaries is not forgotten in Europe."³⁸ An interesting feature of LWM is its mixture of membership who comprise of Romanian and Nigerian immigrants (with their Flemish, African and Romanian spouses and children) who have come to Antwerp in search of jobs. This multi-ethnic diversity gives the impression that LWM desires to be identified as a multi-ethnic church. In terms of theological orientation, LWM embraces conservative doctrines such as personal conversion, focus on the cross, and the role of the Holy Spirit in the believer's life. Consequently, Pastor Davis' sermons often emphasizes that the Bible has a direct message of prosperity applied to life of the believer. That message addresses issues such as health, wealth and general human wellbeing, themes that are central to the faith experiences of immigrants. The fact that such themes are present is not surprising because both its Nigerian and Romanian constituents have histories that are wrought with experiences of the impact of endemic poverty, poor healthcare and economic hardship on life. A church that speaks to these issues will attract sympathies from congregants. For this reason, LWM intends to equip its membership to not only reach out to Flemish neighbours with the gospel, but to be witnesses of the love of Christ in very concrete and practical ways. To make this happen, LWM has both sought membership within the structures of the Federal Synod of Protestant and Evangelical churches and encourages members to serve the less fortunate in and around Antwerp. Its

37 Tuna Taşan-Kok/Jan Vranken, *From Survival to Competition? The Socio-Spatial Evolution of Turkish Immigrant Entrepreneurs in Antwerp*, 151–168, in: Peter Ache et al. (eds.), *Cities between Competitiveness and Cohesion*, Dordrecht 2008.

38 Willem Maertens, *The Levites World Mission Antwerp: A Research Paper*, A Paper presented in partial fulfilment of the requirements of the course, *World Christianities, Global Migration and Intercultural Missiology*, Leuven 2020, 5.

leadership often participate in the training programs organized by the Federal Synod.³⁹

Also situated in the multicultural city of Antwerp is Wesley Methodist Church International Worship (WMCIW). Founded in 2002 by four Ghanaian immigrants who were disappointed about the unavailability of worship services that were reminiscent of Ghanaian Methodism in the Antwerp metropolis, the church quickly grew, attracting to its fold other Ghanaian and Nigerian immigrants who had similar experiences of mainline Protestant missionary Christianity in West Africa. Soon after its formation, WMCIW purchased its own building from which it presently runs its pastoral activities. In 2005, WMCIW applied for and obtained membership with the United Protestant Church, a recognized denomination with the Administrative Council for Protestant and Evangelical Religion in Belgium.⁴⁰ With a fulltime Ghanaian-born and German trained intercultural theologian as its minister, the very Reverend Bernard Bamfo-Bosompem has led WMCIW to take its place as an important player in the minority Protestant fraternity in Flanders. The Reverend Bamfo-Bosompem is currently pursuing doctoral studies in theology at the Faculty of Protestant Theology in Brussels. Financially supported by the Methodist Church in Ghana, WMCIW understands itself as being involved in God's global mission in the world. Through what they see as creating good citizens who reflect the love of God in society, WMCIW is working to contribute its bit to human development and the common good in Belgium. To embolden its voice in society, WMCIW regularly invites civil authorities to talk on important social issues affecting African immigrant populations in Antwerp. Furthermore, the pastor is a member of the special board established by Antwerp city authorities and the well-known Institute of Tropical Medicine to respond to the specific impact of the Covid-19 pandemic on immigrant African populations in Antwerp. Though modest, these steps indicate that African Christian churches are committed to improving the general welfare of communities at destination countries. While WMCIW is not oblivious to the continuing challenges it faces as it exercises its church and pastoral ministry, the church feels committed to sharing their faith in Christ to anyone who will be open to listen – whether they are fellow African diaspora Christians seeking

39 Course for Ecclesiastical Administration (Unpublished Course Manual, Brussels 2019).

40 Jan Witsel, Wesley Methodist Church International Worship: Reflections on a Ghanaian Community in Antwerp, A Paper presented in partial fulfilment of the requirements of the course, World Christianities, Global Migration and Intercultural Missiology, Leuven 2020.

spiritual counsel or Flemish Belgians curious about the mission of African Christian churches.

Earlier in this chapter, I cited the 1994 Rwandan genocide as a contributing factor to the swelling population of African immigrants in Belgium. Whereas the horrors of the Rwandan genocide are still fresh, nowhere is this horrendous past preserved in Belgium than among Rwandan Christians who are members of the *Evangeliekerk* (EK) in the Flemish city of Dendermonde, situated in the province of East Flanders. Even though the events of 1994 did refocus attention on unresolved ethnic tensions and rivalries between Hutus and Tutsis, Rwanda experienced similar circumstances that led to the dispersal of Tutsis to neighbouring countries in 1959.⁴¹ Therefore, when the 1994 genocide occurred, it again forced many to flee death at the hands of their own kinsmen. The Rwandan Christians at EK first fled to the Democratic Republic of Congo before eventually arriving in Belgium as refugees. At the EK in Dendermonde, “the Rwandese community form a substantial portion of this church and they bring a lot of color and culture to an otherwise rather traditional Belgium protestant church.”⁴² Founded in 1926 and still presided over by an indigenous Flemish Protestant leadership, EK has a long history of resisting official attempts to suppress minority Protestant Christianity in Belgium. Thus, this history, coupled with a firm adherence to God’s word and God’s help, allowed the EK to welcome many refugees including Rwandans.⁴³ Even though the Rwandan refugees at EK come from both Protestant and Catholic backgrounds, their Christian faith and migratory experiences show three recurring issues that imbibe resilience among the community: “(i) the worthlessness of riches; (ii) the temporality of suffering; and (iii) the recognition of God’s hand in everything.”⁴⁴ Explaining how most of them were well-off by Rwandan standards prior to the genocide, they bemoan the incapacity of riches in and of themselves to save life. Beyond this sombre reality, they also celebrate the temporary nature of suffering no matter how heinous this was and the surpassing goodness of God who is said to preserve human life throughout the changing scenes of life. This orientation to life meant that while seeking to fully integrate

41 Phillip A. Cantrell, “We Were a Chosen People”: The East African Revival and Its Return to Post-Genocide Rwanda, in: *Church History* 83/2 (2014), 422–445.

42 Thomas E. Schepers, Seeing God through the lens of Genocide: The Rwandese diaspora, faith and the search for a new home, A Paper presented in partial fulfilment of the requirements of the course, *World Christianities, Global Migration and Intercultural Missiology*, Leuven 2020.

43 Peter Smits, *Wie zijn we – Historisch overzicht* (Evangeliekerk 2020), <http://evangeliekerk.be/index.php?id=304> (11.11.2020).

44 Schepers, *Seeing God through the lens of Genocide*.

in an indigenous Flemish Protestant church in Dendermonde, they were able to use their personal experiences – of faith, suffering, death, hope and new life – to bring about Christian vitality at EK.

The preceding discussion not only identified the diverse presence of African Christians at two indigenous Flemish Evangelical/Protestant and two African founded and led churches, it also shows what liturgical practices African Christians have adopted to help preserve their faith experiences in a secular Flanders. Whereas African Christians may have been members of local Flemish Evangelical and Protestant churches or have helped to establish independent African Christian churches, the mode by which African Christians express their faith and experience Christian spirituality, is different from those of host communities. For this reason, even if migration does impact how the Christian faith is expressed, it is precisely through those migratory contexts that this form of Christian spirituality takes up nuances that are deemed suited to the secular western contexts where immigrant Africans now live. Liturgical practices such as biblical proclamation, the exercise of spiritual power, the yearnings for prosperity, and the performative effects of prayer and praise bear witness to the quest African Christians aspire to have as they work to mediate Christian revival in Flanders.

4. How African Christian Churches Confront and Negotiate Challenges

African Christian churches have no doubt contributed to an enhanced appreciation of the recent developments emerging from World Christianity that have occurred in the Flemish region of Belgium. Whether they are to be found within the confines of Flemish primordial churches that have attracted majority African Christian membership or among immigrant churches that are established by the African diaspora, African Christian communities are bringing new vitality to the faith expressions of minority Evangelical and Protestant community in the Flemish north of Belgium. Although this development indeed points to the attempts by immigrant faith communities to integrate the indigenous and pilgrim principles in its church praxis, however, the specific pastoral ministry contexts and missionary engagements of African Christian churches in Flanders are challenged by several factors. Four of these factors and how African Christians have responded are explored below.

First, African Christian churches struggle with how to negotiate ecclesiological integration and find a place within the minority Evangelical and Protestant church space in Flanders. Soon after their constitution, African Christian

churches are likely to express a desire to apply for membership within the formal structures of the Administrative Council for Protestant and Evangelical Religion in Belgium (which goes with the Dutch acronym ARPEE). Under the auspices of ARPEE, the Federal Synod which represents the Evangelical wing, and the United Protestant Church which represents the Protestant wing, have diversified partner denominations who are open to membership from churches with similar faith and doctrinal beliefs.⁴⁵ Whereas these denominations are open to new applications for membership, African Christian churches tend to feel that they are either not well represented or integrated in these primordial ecclesiological structures. This means that even after obtaining membership within Flemish ecclesiological organizations, African Christian churches continue to maintain ties with existing pastoral and ecclesial networks at countries of origin or elsewhere to which they were members prior to migration. Further, while African Christian churches largely commence operations as ethnic/cultural churches serving immigrants and ethnic minorities, these churches are soon challenged to progress beyond this mode of ministry and open their church fellowships to international audiences. This process of becoming multicultural churches where pastoral ministry, biblical instruction and worship services are conducted in languages that attract a wider international audience ensures that African Christian churches intentionally want to progress from mainly achieving the indigenous principle to embracing the pilgrim principle.

A second issue that challenges African Christian churches concerns how they administratively organize and align ministry practices within the requisite confines of both Flemish and federal law in Belgium. As churches that are known for conducting vibrant and sound intensive congregational worship services, buying properties at which their ministries are operated and where the peace of neighbours is not disturbed, tends to become a top priority. However, because these churches are relatively new religious actors in Flanders, they will have to provide appropriate government authorisation to either operate as religious non-governmental organizations or as part of the recognized religions in Belgium.⁴⁶ However, because state recognition is often a long and complicated process that many African Christian churches are unable to attain, their ability to acquire properties and operate as legal entities

45 Cf. Jelle Creemers, *We Are (Kind of) Protestants Too! Self-Categorization of Free Church Evangelicals in Communications with the Belgian Authorities (1992–1997)*, in: *Journal of Church and State* 61/1 (2019), 41–58.

46 Cf. Leni Franken, *State Support for Religion in Belgium: A Critical Evaluation*, in: *Journal of Church and State* 59/1 (2017), 59–80.

may be difficult. In addition, other administrative bottlenecks such as the struggle to pay salaries and emoluments to workers; the need to conduct worship services and liturgical practices in ways that do not conflict with the laws on noise nuisance and urbanism; maintaining proper financial records and submitting annual financial reports to appropriate government departments where they have non-governmental status, also hinder the impact that African Christian churches have on constituents and Flemish society. These factors are not because the leaders lack appropriate administrative and organizational skills. Rather, they exist because a good majority of these clerics serve these churches on a part time basis, while having full time employment responsibilities to be fulfilled elsewhere. If these churches were able to properly operate like their local counterparts, collaboration with Flemish ecclesiological organizations, state actors and social service providers would ensure that African Christian churches have access to services which allow for the provision of appropriate pastoral interventions to its clientele.

A third challenge emerging from the African Christian church contexts in Flanders relates to the need to provide intergenerational ministry for all age-related categories of immigrants who depend on its pastoral guidance. As first-generation migrants, retaining membership at the African Christian churches they have set up offers a sense of belonging and promotes participation in known liturgical practices that compensate for the losses incurred due to migration.⁴⁷ But while this may serve the needs of first-generation migrants, it completely undercuts the need of Christian spirituality by second-generation and mixed-race migrants who were born and are growing up in a religiously secular Flemish society. For this reason, African Christian churches are restrained by their inability to offer church and pastoral ministry that keeps both generation of African migrants connected to the Christian faith and anchored in the church. Further, these churches often struggle to provide meaningful pastoral ministry experiences to the few mixed-race couples who are members of the churches. This is especially important because the understanding of spirituality acquired by one couple from home countries (such as doctrines about the effects of demonic possession on life) is often different from the spirituality experienced by the spouse or second-generation migrants who are raised in diaspora contexts. In such circumstances, the role of science in Flemish society often takes prominence over the faith interpretations offered by first-generation African Christian immigrants.

47 Cf. Foner/Alba, *Immigrant Religion in the US and Western Europe*.

A final challenge created by the accession of African Christian churches in Flanders borders on the espousal of theological and missional relevance in secular western societies. In the Flemish north, African Christian churches struggle to express African Christian spirituality and forms of the faith in ways that converge with Belgium's secular policy of liberal neutrality. In such contexts, processes of evangelization and missional practices that are considered a given for many churches at origin countries in Africa are suddenly exposed to implicit restrictions imposed by adherence to the entrenched secularization of the state. Because African Christians, like Christian counterparts elsewhere in the majority world church, often embrace conservative biblical theologies,⁴⁸ their exposure either to liberal theologies or western values of secularization, threatens their clamour for missionary engagements in Europe. The effects that this development creates certainly impacts upon the models of internal, common or reverse mission work adopted by African Christian churches among host communities.⁴⁹ African Christians and the churches they have established are passionate about their faith and the need to engage in purposeful international missions, evangelism and church planting in secularized contexts such as Flanders. Because they are accustomed to religious plurality, they are likely to use such contexts for evangelistic purposes. However, in the secular west, the way the church's mission is constructed has taken different shades of meanings. Consequently, clerics of African-founded, African-majority and African-led churches are challenged to proclaim the message of the gospel in ways that bear witness to God's grace in Christ for all peoples – whether they are immigrants or indigenes. To ensure effectiveness, African Christian churches will be well served if its pastoral leadership are willing to take advantage of the various theological training programs available in Flanders to design theologies that are intentional and missionally engage with secular Flemish society.

48 Cf. Timothy C. Tennent, *Theology in the Context of World Christianity: How the Global Church Is Influencing the Way We Think About and Discuss Theology*, Grand Rapids 2009, 1–24.

49 Cf. Jan A. B. Jongeneel, *The Mission of Migrant Churches in Europe*, in: *Missiology: An International Review* 31/1 (2003), 29–33; Werner Kahl, *A Theological Perspective: The Common Missionary Vocation of Mainline and Migrant Churches*, in: *International Review of Mission* 91/362 (2002), 328–341; Claudia Währisch-Oblau, *From Reverse Mission to Common Mission ... We Hope: Immigrant Protestant Churches and the 'Programme for Cooperation between German and Immigrant Congregations' of the United Evangelical Mission*, in: *International Review of Mission* 89/354 (2000), 467–483.

5. Conclusion

African Christian churches in Europe have been interpreted using a variety of perspectives, the most prominent of which connects their rise to the arrival of the descendants of Europe's missionary Christian engagements overseas. Consequently, Christians coming from Africa, as are those from elsewhere, are now believed to be contributing to a blessed-reflex that brings a spiral of renewal in World Christianity.⁵⁰ In the Flemish north of Belgium, while African Christian churches are relatively new religious actors, they nevertheless seem to be modestly contributing to the transformation of minority Evangelical and Protestant Christianity. From establishing churches of their own to patronizing indigenous Flemish Evangelical/Protestant churches, African Christians not only reflect the ligneous characteristics of the spiritual vitality for which African Christianity is known today, they also appear to be reviving minority Protestantism in Flanders. Through their celebratory worship services, fervent and persistent prayer vigils, deliverance rituals and proclamation gleaned from their understanding of biblical promises, African Christians are attempting to reintroduce what would be described a revivalist form of Christianity in Flanders. Nevertheless, in their quest to realize this missional calling, African Christian churches are challenged to progress beyond merely attempting to fulfil the indigenous principle to working towards achieving the pilgrim principle, becoming a church where Christ's completeness encompasses all humanity, whether they be migrating Africans or indigenous Flemish Belgians among whom they have resettled.

50 Cf. Ross, *Blessed Reflex: Mission as God's Spiral of Renewal*.

Megachurches in den USA und Singapur in transkultureller Perspektive

Ein kritischer Blick auf das Export-Narrativ From the West to the Rest

Katja Rakow

Die globale Ausbreitung spezifischer evangelikal-pfingstlicher Organisations- und Ausdrucksformen im 20. Jahrhundert wird häufig als Globalisierung des „fundamentalistischen Christentums“ amerikanischer Couleur beschrieben. Megachurches, religiöse Medienformate wie die Fernsehpredigt oder Theologien wie das Wohlstandevangelium werden als amerikanische Exportgüter betrachtet, die zum globalen Erfolgsmodell avancierten. Dieses dominante Beschreibungsmuster der rezenten Globalgeschichte des evangelikal-charismatischen Christentums ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, wie das vorliegende Kapitel zeigen wird. Bevor die transkulturelle Perspektive als Alternative zum Export-Narrativ vorgestellt wird, werde ich zunächst zwei Beobachtungen aus meinem Forschungsalltag beschreiben, die zu einer kritischen Hinterfragung des Export-Narrativs geführt haben. Anschließend werde ich typische Beispiele des hegemonialen Narrativs eines Exports amerikanischer Religion auf die globale Bühne besprechen und diese Form der Religionsgeschichtsschreibung und ihre Umkehrung, die sogenannte umgekehrte Mission (*reverse mission*), problematisieren. Bei der umgekehrten Mission handelt es sich um Missionsbestrebungen christlicher Organisationen aus dem globalen Süden (d. h. Afrika, Asien, Südamerika), die sich auf den vormals christlichen Westen richten und diesen erneut missionieren und revitalisieren wollen. Ich werde argumentieren, dass auch das Narrativ der umgekehrten Mission der hegemonialen Erzählung *from the West to the rest* verpflichtet bleibt. Nach kurzen Ausführungen zur transkulturellen Perspektive werde ich anhand von zwei Beispielen demonstrieren, dass ein transkultureller Zugang eine differenziertere Beschreibung und Analyse des Materials erlaubt. Als erstes Beispiel dient mir die Gospel Revolution Tour des Singapur Pastors Joseph Prince in den USA und das zweite Beispiel befasst sich mit einem alternativen Diskurs zur Genealogie christlicher Kleingruppen, der von einigen prominenten Kirchen in Südostasien getragen wird. Durch eine transkulturelle Lesart des Materials wird der Blick geöffnet für alternative Weltkarten, in denen christliche Akteure sich selbst global verorten, das übliche Zentrum-Peripherie-Verhältnis verschoben ist und Nordamerika in der Selbstverortung dieser Akteure eine andere Rolle zugewiesen wird.

1. Unerwartete Verflechtungen

Das ethnographische Erschließen eines neuen Untersuchungsfeldes hält immer Überraschungen und unerwartete Einsichten bereit. Als ich im Februar 2011 nach Houston, Texas, flog, um meine erste Feldforschungsphase bei der Lakewood Church zu beginnen, fand ich viele Einsichten aus der zuvor gelesenen Fachliteratur zu Tele-Evangelikalismus und Megakirchen bestätigt. Zugleich warfen zufällige Beobachtungen und Begegnungen neue Fragen auf, die sich nicht einfach mit der bestehenden Literatur in Einklang bringen ließen. Der vorliegende Beitrag nimmt diese Beobachtungen und Fragen als Ausgangspunkt, um den geographischen Bezugsrahmen und die daraus resultierenden Konzeptualisierungen der Phänomene Megakirche und Fernsehprediger als US-amerikanische Exportprodukte kritisch zu überdenken. Ich werde zunächst einige Hintergrundinformationen zu Megakirchen und der Lakewood Church geben und anschließend zwei Situationen beschreiben und die Fragen umreißen, die sich daraus ergeben haben.

Im Rahmen eines Projektes zur Religionsästhetik christlicher Organisationen in den USA begann ich mich vor etwas mehr als zehn Jahren mit sogenannten Megakirchen zu beschäftigen.¹ Dabei handelt es sich um eine bestimmte Form moderner protestantischer Kirchen mit zumeist evangelikaler oder (neo-)pentekostaler Ausrichtung, die mehr als 2.000 Gottesdienstbesucher pro Woche aufweisen.² Dies waren ursprünglich wesentlich kleinere Kirchen, die unter der Führung eines charismatischen Pastors drastisch angewachsen

1 Das Postdoc-Projekt war Teil des größeren DFG-geförderten Forschungsprojekts zu „Modernen religiösen Erlebniswelten in den USA“ an der Universität Heidelberg, 2010–2013. Der vorliegende Beitrag geht nicht auf die religionsästhetischen Forschungsergebnisse ein, die an anderer Stelle veröffentlicht sind: Sebastian Emling/Katja Rakow, *Moderne religiöse Erlebniswelten in den USA: „Have Fun and Prepare to Believe!“*, Berlin 2014; Katja Rakow, *The Light of the World: Mediating Divine Presence Through Light and Sound in a Contemporary Megachurch*, in: *Material Religion* 16/1 (2020), 84–107.

2 Die Kategorisierung dieser Kirchen als evangelikal und (neo-)pentekostal ist nicht unproblematisch. Zum einen verbirgt sich hinter diesen Kategorien eine große Diversität an christlichen Organisationen, Ideen und Praktiken, die durch die Verwendung solcher Labels schnell unsichtbar wird. Zum anderen werden diese Kategorien meist nicht durch die Akteure selbst verwendet oder sie werden in identitätspolitische Labels verwandelt; vgl. Giovanni Maltese u. a., *Negotiating Evangelicalism and Pentecostalism: Global Entanglements, Identity Politics and the Future of Pentecostal Studies*, in: *PentecoStudies* 18/1 (2019), 7–19; Katja Rakow/Esther Berg-Chan, *The transcultural dynamics of naming: The appropriation and contestation of „Evangelical“ and „Pentecostal“ as identity markers in local contexts*, in: *PentecoStudies* 18/1 (2019), 99–110. Die Lakewood Church kategorisiert sich selbst als „nondenominational“ und „bible based“. Historisch finden sich deutliche Wurzeln bei den Baptisten, der Pfingstlich-Charismatischen Bewegung und den *Healing Revivals* der 1960er

sind. Allein in den USA gibt es gegenwärtig circa 1.600 solcher sehr großen Kirchen, das Phänomen ist jedoch nicht auf die USA beschränkt, auch wenn die USA zumeist als der „Geburtsort der Megakirche“ beschrieben werden.³ Die größten Megakirchen sind nicht in den USA, sondern in Asien, Afrika und Südamerika situiert. Die bekanntesten Kirchen haben nach eigenen Angaben wöchentlich mehr als 200.000 Gottesdienstbesucher, wie zum Beispiel die Yoido Full Gospel Church in Südkorea (480.000), die Calvary Temple Church in Indien (225.000) oder die Living Faith Church (Winner's Chapel) in Nigeria (275.000).⁴ Die Lakewood Church ist momentan die größte Megakirche in den USA und hat wöchentlich bis zu 45.000 Gottesdienstteilnehmer. Bekannt ist diese Kirche weit über die Grenzen der Stadt Houston hinaus, da Joel Osteen, der Hauptpastor der Kirche, ein national wie international bekannter Fernsehprediger ist. Zudem veröffentlicht Osteen regelmäßig christlich inspirierte Selbsthilfebücher, die es häufig auf die New York Times-Bestsellerliste schaffen. Das kircheneigene Narrativ beschreibt, wie die Lakewood Church innerhalb von 50 Jahren und zwei Generationen von Pastoren von einer kleinen Gemeinschaft von 90 Mitgliedern zur größten Kirche Amerikas anwuchs und Joel Osteen zu einem der bekanntesten Prediger Amerikas wurde. Es ist zugleich die Geschichte der armen Familie eines texanischen Wanderpredigers, die es zu Erfolg und Wohlstand gebracht hat und somit den amerikanischen Traum verkörpert. Die Lakewood Church und Pastor Joel Osteen sind also ein klassisches Beispiel für sowohl die Kategorie Megakirche als auch das Phänomen Tele-Evangelikalismus.

Meinem ersten Feldforschungsaufenthalt im Frühjahr 2011 gingen mehrere Monate Literaturstudium voraus, in denen ich zahlreiche Titel zum Evangelikalismus, Megakirchen und Tele-Evangelikalismus in den USA gelesen hatte und viele Stunden, in denen ich Joel Osteens Fernsehsendung schaute und analysierte. Mit diesem Wissen im Hintergrund begann ich meine Feldforschung in eben jener Megachurch des Fernsehpastors Joel Osteen. Noch vor meinem ersten Besuch in der Lakewood Church sah ich zufällig im Fernsehen einen anderen Pastor. Das Format der Sendung schien dem von Joel Osteen sehr ähnlich: ein Pastor auf der Bühne mit einem Rednerpult und Kamerafahrten durch das Publikum. Während Osteen in Anzug und Krawatte predigte,

Jahre, sowie Verbindungen zur *Word of Faith*-Bewegung, die heute oft mit dem Begriff „Wohlstandsevangelium“ beschrieben wird.

3 Stephen Hunt, Introduction: The Megachurch Phenomenon, in: Ders. (Hg.), *Handbook of Megachurches*, Leiden 2020, 1–20, hier: 2.

4 Siehe die aktuelle Übersicht über Megachurches weltweit, erstellt von Warren Bird, 2021 *Global Megachurches – World's Largest Churches*, compiled by Warren Bird, Ph.D. (leadnet.org/world), <https://leadnet.org/world> (27.11.2021).

trug der Pastor auf dem Bildschirm Jeans und eine Lederjacke. Der Fernsehprediger sprach fließend Englisch, wenn auch mit einem leichten Akzent. Die Kamerafahrten ins Publikum zeigten ein großes Auditorium besetzt mit einem vorrangig asiatischen Publikum.⁵ Meine erste Vermutung war, dass es sich möglicherweise um einen amerikanischen Pastor asiatischer Abstammung handelte, der ein Publikum mit asiatischem Migrationskontext anzog. Eine solche Kirche mit starker Fernsehpräsenz wäre ein Novum, da es in den USA nach wie vor wenig ethnisch diverse Megakirchen gibt. Die Lakewood Church mit einem großen Anteil an sowohl weißen, schwarzen und hispanischen Gläubigen ist hier eine große Ausnahme. Der Pastor und die Kirche auf dem Fernsehbildschirm könnten also zu einer Megakirche gehören, die insbesondere *Asian Americans* anzog. Während ich das Programm schaute, suchte ich im Internet nach Informationen über die Kirche, die laut dem Schriftzug auf dem Pult New Creation Church hieß, und nach dem Pastor, dessen Name Joseph Prince lautete. Ich fand zunächst eine Website, die wiederum dem Format anderer Webseiten amerikanischer Fernsehprediger ähnelte und die eine amerikanische Adresse als Kontaktanschrift führte. Die Website enthielt jedoch keine Informationen über die New Creation Church und ihren Standort. Nach längerer Suche fand ich endlich eine Kirche mit dem gesuchten Namen und dem dazugehörigen *senior pastor* Joseph Prince. Doch zu meiner großen Überraschung war diese Kirche nicht in den USA, sondern im südostasiatischen Stadtstaat Singapur beheimatet. Passend zu meiner ersten Vermutung, dass es sich um eine Megachurch handeln müsse, die vor allem ein asiatisch-amerikanisches Publikum anzog, war mein nächster Gedanke, dass es sich hierbei wohl um einen kirchlichen Ableger einer amerikanischen Kirche in Südostasien handeln müsse. Entgegen meinen Spekulationen war dies nicht der Fall. Die New Creation Church ist eine unabhängige neo-pentekostale Megakirche, die in den frühen 1980er Jahren in Singapur gegründet wurde. Dort ist sie mit momentan bis zu 35.000 Gottesdienstbesuchern pro Woche die größte Megakirche in dem kleinen Stadtstaat. Die Predigten von Pastor Joseph Prince werden in der Singapurischen Kirche aufgenommen, geschnitten und dann zunächst für den US-amerikanischen Fernsehmarkt aufbereitet und

5 Ein großes Auditorium mit ca. 1.750 Sitzplätzen (Median) ist ein weiteres klassisches Merkmal für Megakirchen. Im Vergleich dazu haben traditionelle Kirchen in den USA eine Sitzkapazität von 244 Plätzen (Median) und verzeichnen wöchentlich durchschnittlich ca. 75 Teilnehmer. Vgl. National Congregations Study, *Religious Congregations in 21st Century America*, 2015, https://sites.duke.edu/ncsweb/files/2019/02/NCSIII_report_final.pdf (27.11.2021); Scott Thumma/Warren Bird, *A New Decade of Megachurches: 2011 Profile of Large Attendance Churches in the United States*, Hartford 2011, <http://www.hartfordinstitute.org/megachurch/New-Decade-of-Megachurches-2011Profile.pdf> (27.11.2021).

im amerikanischen Fernsehen gesendet. Danach werden sie über das christliche Trinity Broadcasting Network (TBN) global ausgestrahlt.

Als ich im Frühjahr 2011 meine erste Feldforschung in den USA durchführte, hatte Joseph Prince noch nie persönlich in den USA gepredigt. Seine Fernsehsendung erreichte recht gute Einschaltquoten und seine ersten beiden Bücher, verlegt in amerikanischen Verlagshäusern, erzielten gute Verkaufszahlen. Der Singapurische Pastor besaß also bereits eine gewisse Medienpräsenz in den USA, bevor er selbst das erste Mal dort im Oktober 2011 predigte. Die Lakewood Church in Houston diente ihm als Bühne für seine allererste Predigt auf amerikanischem Boden. Seitdem hat Joseph Prince mehrere Predigttourneen durch die USA gemacht und einen Ableger seiner Singapurischen Kirche in Dallas gegründet.

Entgegen meinen ersten Vermutungen handelte es sich bei der New Creation Church und Joseph Prince weder um eine amerikanische Megakirche noch um einen amerikanischen Fernsehprediger. Dieser Irrtum sollte sich jedoch als richtungsweisend für meine späteren Forschungen herausstellen. Er führte dazu, dass ich hinterfragte, wieso es mir zunächst evident erschien, dass es sich um eine Kirche in den USA und einen amerikanischen Prediger handeln müsse. Die Antwort lag zu großen Teilen in der Fachliteratur, die ich bisher zur Erschließung dieses Feldes konsultiert hatte und die dementsprechend meine Perspektive und meinen Erwartungshorizont beeinflusste. Es handelte sich um Literatur, die sich fast ausschließlich auf die Religionsgeschichte Nordamerikas und spezifischer noch auf die Geschichte und Gegenwart des Protestantismus in den USA bezog. Es handelte sich um Studien, die das Phänomen Megakirchen und Fernsehpastoren als festen und spezifischen Bestandteil amerikanischer Christentumsgeschichte beschrieben und eventuell in Fußnoten auf ähnliche Phänomene in anderen Teilen der Welt verwiesen. Es waren Arbeiten, die charismatische Kirchen und Pfingstkirchen unter die große Kategorie „Evangelikalismus“ oder „Fundamentalismus“ subsumieren und diese wiederum als spezifisch amerikanische Entwicklungen im Protestantismus betrachten, die dann von Nordamerika ausgehend ihren globalen Siegeszug im Rest der Welt angetreten haben.⁶

6 Die folgende Literatur zum Thema ist nicht erschöpfend, aber repräsentativ für die oben genannten Charakteristika, z. B. Steve Bruce, *Pray-TV: Televangelism in America*, London 1990; Randall Balmer/Lauren F. Winner, *Protestantism in America*, New York 2002; Randall Balmer, *The Making of Evangelicalism: From Revivalism to Politics and Beyond*, Waco 2010; Stephen Ellingson, *The Megachurch and The Mainline: Remaking Religious Tradition in the Twenty-First Century*, Chicago 2007; Shayne Lee/Phillip Luke Sinitiere, *Holy Mavericks: Evangelical Innovators and the Spiritual Marketplace*, New York 2009; Kimon Howland Sargeant, *Seeker Churches. Promoting Traditional Religion in a Nontraditional Way*, New

Die konsultierte Fachliteratur hatte einen deutlichen nordamerikanischen *bias* und machte einen Einbezug transnationaler Verbindungen, die nicht einseitig von den USA aus in den Rest der Welt verliefen, schwierig. Dieser Eindruck wird durch eine mehrfach gemachte Erfahrung erhärtet. Wenn ich das Singapurere Beispiel auf Workshops und Konferenzen präsentierte, wurde ich häufiger mit der Frage konfrontiert, ob das nicht „sehr amerikanisch“ sei; ob Joseph Prince und seine New Creation Church nicht einfach nur eine „gute Imitation“ des amerikanischen Modells seien. Diese Bemerkungen waren wie ein Echo meiner eigenen Reaktion als mir der Singapurere Fernsehprediger und seine Kirche zum ersten Mal während meiner Feldforschung in Houston begegneten.

Die Reaktionen werfen eine Reihe erkenntnistheoretischer und konzeptueller Fragen auf. Zum ersten stellt sich die Frage, was an dem Beispiel als „spezifisch oder typisch amerikanisch“ wahrgenommen wird. Zum zweiten ist fragwürdig, ob das Attribut „amerikanisch“ einen relevanten Erklärungswert hat, wenn man die Komplexität transnationaler religiöser Verflechtungen verstehen möchte. Zum dritten wirft es die Frage auf welche Vorannahmen sich hinter den Zuschreibungen „amerikanisch“ oder „amerikanische Kopie“ verbergen. Und schließlich stellt sich die Frage, was durch solche Beschreibungsmuster unsichtbar gemacht wird, wenn Megachurches und verwandte Phänomene außerhalb der USA immer nur als Kopie des amerikanischen Originals betrachtet werden. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die rasante globale Ausbreitung evangelikaler und pfingstlicher Kirchen im 20. Jahrhundert häufig als Globalisierung des „fundamentalistischen Christentums“ amerikanischer Couleur beschrieben wurde und wird, verwundern die Reaktionen auf das Fallbeispiel aus Singapur nicht. Megachurches, religiöse Medienformate wie die Fernsehpredigt und bestimmte Theologien, wie das Wohlstandevangelium (oft als „Prosperity Gospel“ beschrieben) werden als amerikanisches Exportgüter betrachtet, die zum globalen Erfolgsmodell wurden.⁷ Dieses dominante Beschreibungsmuster der rezenten Globalgeschichte des evangelikal-charismatischen Christentums ist problematisch in mehrfacher Hinsicht: Es spiegelt nicht nur ein gewisses US-amerikanisches, ja sogar imperialistisches Selbstverständnis wider, das in amerikanisch-christlichen Diskursen zu finden ist und in den akademischen Diskurs

Brunswick 2000; Scott Thumma/Dave Travis, *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*, San Francisco 2007; Jonathan L. Walton, *Watch This! The Ethics and Aesthetics of Black Televangelism*, New York 2009.

7 Vgl. Stephen Hunt, 'Winning Ways': Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel, in: *Journal of Contemporary Religion* 15/3 (2000), 331–347, hier: 331.

übernommen wird und sich so in der rezenten Religionsgeschichtsschreibung fortsetzt. Ein solches Verständnis negiert außerdem transkulturelle Flüsse von Ideen, Praktiken, Organisationsformen und Medienformaten, die nicht unilinear, sondern multidirektional verlaufen. Es negiert weiterhin die dezentrale, netzwerkartige Struktur evangelikaler und pfingstlicher Ausdrucksformen und Organisationen, die nicht ein Zentrum mit einer deutlichen Peripherie bilden, sondern vielmehr viele verstreute Zentren und Knotenpunkte aufweisen. Und schließlich ignoriert ein solches Verständnis (trans-)lokale Stimmen, Narrative und Diskurse, die Nordamerika und insbesondere den USA in der missionarischen Landkarte und in alternativen Genealogien eine andere Rolle und Position zuschreiben.

2. Das Export-Narrativ: Die Globalisierung des „Amerikanischen Fundamentalismus“

Das Export-Narrativ bedient sich klassischer Topoi des frühen Globalisierungsdiskurses als der Prozess der Globalisierung noch stark mit Westernisierung und vor allem Amerikanisierung gleichgesetzt wurde. Befürchtet wurde eine Art „McDonaldization“ und Homogenisierung kultureller Ausdrucksformen und Institutionen auf globalem Niveau.⁸ Der Titel sowie die ersten Zeilen des Buches *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism* (1996) verfasst von Steve Brouwer, Paul Gifford und Susan Rose spiegeln eine solche Sichtweise wider:

A new kind of Christian fundamentalism, once thought to be unique to the United States, is spreading across the globe. A transnational religious culture is meeting a common need in the mega-cities of the developing world, in the slums that surround them, and in the outlying agricultural districts as well. In tiny brick and mud tabernacles with metal roofs and dirt floors, and in huge downtown auditoriums seating five thousand or twenty thousand, pastors are delivering the same message to their congregations: beseech God for your individual salvation, attend to the literal word of the Bible as the basis of truth, and spread the good news in preparation for the miraculous end of history and the beginning of Christ's millennium.⁹

8 Vgl. Georg Ritzer/Todd Stillman, Assessing McDonaldization, Americanization and Globalization, in: Ulrich Beck u. a. (Hg.), *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, Liverpool 2004, 30–48, hier: 30–31.

9 Steve Brouwer u. a., *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, New York 1996, 1.

Die Autor*innen legen nahe, dass eine bestimmte amerikanische religiöse Kultur – nämlich der christliche Fundamentalismus – nun nationale Grenzen überschritten habe und zu einem transnationalen Phänomen geworden sei und dass dies daran sichtbar werde, dass überall die gleiche Botschaft gepredigt werde. Zwar bemerken sie, dass die Leitfiguren dieser spezifischen Form christlicher Religiosität aus verschiedenen Teilen der Welt kommen, ihre theologische Botschaft und ihre Gottesdienstformen seien dennoch stark amerikanisch geprägt. Die Autor*innen beschreiben eine globale christliche Kultur, die große lokale Differenzen aufweisen mag und verschiedene nationale Zentren und Leitfiguren haben könne. Diese möglichen Differenzen und anderen Zentren werden jedoch durch den Verweis auf Amerika als Ursprungsort und Exporteur dieser christlichen Ausdrucksform nivelliert und negiert:

Christian fundamentalists represent only one part of the widespread European and North American cultural framework that has roots in a common Christian heritage, yet they are wielding a great deal of influence because their message and their powerful evangelization machinery generally have their origins in the United States.¹⁰

Im Vordergrund stehen also nicht Differenz, Diversität und lokale Spezifität, sondern der amerikanische Ursprung und die vermeintliche Homogenität dieser transnationalen christlichen Kultur, die amerikanische Modelle perpetuiert.

Eine ähnliche Argumentation ist in Stephen Hunts Artikel über die Globalisierung des sogenannten „Wohlstandsevangeliums“ zu finden. Dem Religionssoziologen Hunt zufolge haben verschiedene christliche Bewegungen amerikanischen Ursprungs erfolgreich „ihren Weg über den Atlantik aus ‚Gottes Hinterhof‘ in den USA nach Europa und weiter“ gefunden:¹¹

By the end of the twentieth century, new forms of Protestant evangelicalism have come to the fore and substantially increased the global significance of American-style religion. It is now apparent that the peoples of the world, in a more rigorous and systematic way than ever before, are exposed to the beliefs and ways of life espoused by the North American fundamentalist gospel—to doctrines and practices originating in Oklahoma, Texas, and California.¹²

10 Brouwer u. a., *Exporting the American Gospel*, 3.

11 Hunt, *‘Winning Ways’*, 331, Übersetzung K.R.

12 Hunt, *‘Winning Ways’*, 331.

Auch Hunt vertritt die Position, dass diese christlichen Ideen und Praktiken ihren Ursprung in den USA haben und von dort ausgehend eine globale Verbreitung gefunden haben. In beiden Fällen wird implizit angenommen, dass die religiösen Vorstellungen und Praktiken nun mehr oder weniger unverändert ihre Wirkung in anderen Teilen der Welt entfalten und somit die Einflussphäre amerikanischer Kultur ausdehnen.

Vergleichenbare Vorstellungen finden sich auch in einem jüngeren Artikel, verfasst von dem amerikanischen Religionshistoriker Todd M. Brenneman. Das Export-Narrativ steht wiederum zentral im Titel des Aufsatzes „Fundamentalist Christianity: From the American Margins to the Global Stage“ (2015). Auch Brenneman beginnt seinen Artikel mit der nunmehr bereits bekannten Aussage:

Although fundamentalism is a term many scholars and other observers of religion apply across religious traditions, it originally commenced as a term to identify a twentieth-century conservative evangelical Protestant Christian movement in the United States. That conservative movement, however, has not remained localised to the United States but has in the past century expanded to other parts of the world, gaining success particularly in the global South making fundamentalist Christianity a powerful expression in the contemporary period.¹³

Die drei angeführten Beispiele zeigen die zentralen Komponenten des Export-Narrativs – die globale Verbreitung einer spezifischen christlichen Kultur, die ihren Ursprung in den USA hat und zumeist als christlicher Fundamentalismus charakterisiert wird.¹⁴ So naheliegend dieses Beschreibungsmuster auch erscheinen mag, muss es doch kritisch hinterfragt werden. Zum einen ist die Verwendung des Begriffs „Fundamentalismus“ problematisch, der hier als Sammel- und Oberbegriff für verschiedenste protestantische Strömungen und äquivalent zum Begriff Evangelikalismus verwendet wird. Bei genauerer Betrachtung wird schnell deutlich, dass die Autoren zunächst eine Religionsgeschichte des amerikanischen Protestantismus beschreiben, die mit der Entwicklung des Fundamentalismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

13 Todd M. Brenneman, *Fundamentalist Christianity: From the American Margins to the Global Stage*, in: *Handbook of Global Contemporary Christianity*, Leiden 2015, 75–92, hier: 75.

14 Weitere Beispiele für ähnliche Argumentationen, wenn auch zum Teil wesentlich nuancierter, finden sich in den Publikationen von Robert Wuthnow, *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*, Berkeley 2009; Jonathan D. James, *McDonaldisation, Masala McGospel and Om Economics: Televangelism in Contemporary India*, New Delhi 2010; Marla Frederick, *Colored Television: American Religion Gone Global*, Stanford 2015.

ihren Höhepunkt erreicht. Alle weiteren Entwicklungen, Verschiebungen und Ausdifferenzierungen innerhalb des konservativ-evangelikal geprägten Protestantismus in den USA werden pauschal unter Evangelikalismus oder sogar Fundamentalismus abgehandelt. Die Entwicklung des Pfingstchristentums wird einfach subsumiert und gegenwärtige Organisationen und Akteure relativ undifferenziert mit diesem Begriff kategorisiert. Bemerkenswert ist zudem, dass der Gegenstand vieler neuerer Arbeiten in diesem Feld vor allem charismatische und neo-pentekostale Kirchen und Akteure sind,¹⁵ die wiederum von evangelikalen Zeitgenossen ohne charismatische Orientierung häufig gerade nicht als legitime Vertreter des Evangelikalismus gesehen werden. Beide von mir untersuchten Kirchen und Pastoren sind dem neopfingstlichen Feld zuzuordnen und in nicht-charismatischen evangelikalen Reihen rufen sie regelmäßig Kritik hervor. Hier wird ihnen von anderen Akteuren im evangelikalen Feld die Legitimität abgesprochen den „wahren Evangelikalismus“ zu repräsentieren. Das ist nur ein Indikator für die Heterogenität des evangelikal-charismatischen Feldes innerhalb und außerhalb Nordamerikas. Weder die Heterogenität innerhalb des evangelikal-charismatischen Feldes in den USA findet hier große Beachtung, noch werden die vielfachen Lokalisierungs- und Transformationsprozesse innerhalb eines globalen evangelikal-charismatischen Feldes gesehen, wenn diese lediglich als exportierte und mehr oder weniger unverändert übernommene Vorstellungen und Praktiken betrachtet werden.

Problematisch ist zum anderen, dass die globale Verbreitung bestimmter Formen des Protestantismus als eine einseitige Bewegung beschrieben wird, die von einem einzigen Ursprung ausgeht und sich ausschließlich in eine Richtung bewegt, nämlich von Amerika zum Rest der Welt oder anders formuliert vom vermeintlichen Zentrum zur Peripherie. Wissenschaftler*innen, die sich vor allem mit der globalen Geschichte des Pfingstchristentums befassen und diese nicht lediglich als Seitenschauplatz der Entwicklung des christlichen Fundamentalismus in den USA betrachten, haben schon frühzeitig angemerkt, dass das hegemoniale Narrativ der Religionsgeschichtsschreibung *from the West to the rest* nicht zutreffend ist. Bereits 1990 hat David Martin mit Bezug auf pfingstliche Ausdrucksformen in Südamerika geschrieben, dass diese nicht einfach als kulturimperialistischer Ausdruck eines Transfers von Nord- nach Südamerika gesehen werden dürften. Vielmehr handele es sich um eine Art indigenen enthusiastischen Protestantismus, der sich in Auseinandersetzung

15 Siehe z. B. Todd M. Brenneman, *Homespun Gospel. The Triumph of Sentimentality in Contemporary American Evangelicalism*, Oxford 2014; Kate Bowler, *The Preacher's Wife. The Precarious Power of Evangelical Women Celebrities*, Princeton 2019.

mit US-amerikanischen Einflüssen und zum Teil in expliziter Abgrenzung von diesen entwickelt habe.¹⁶ In zwischen gibt es einige Autor*innen, die ähnlich argumentieren.¹⁷ Allan Anderson, zum Beispiel, legt den Focus auf lokale Transformationsprozesse und spricht sich somit gegen eine vermeintliche Homogenität des Pfingstchristentums als amerikanisches Exportgut aus:

It [Pentecostalism, Anm. K.R.] saw itself no longer as a form of Christianity imported from the West but by the end of the century had developed thousands of local mutations varying from large urban megachurches with high-tech equipment and sophisticated organizations to remote village house churches meeting in secret with a handful of believers.¹⁸

Die ersten Zitate (von Brouwer u. a., Hunt und Brenneman) und Andersons Worte zeigen deutliche Resonanzen. Alle beschreiben ein globales Phänomen, dass sowohl im urbanen Raum als auch in dörflichen Strukturen in verschiedenen Teilen der Welt gefunden werden kann. Was jedoch variiert, sind die Erklärungs- und Begründungsstrategien für das Phänomen. In den ersten Zitaten wurde diese Entwicklung und das Vorkommen zum Beispiel von Megachurches als amerikanischer Export gesehen. Anderson dagegen hebt die Transformationskraft und Anpassungsfähigkeit einer bestimmten christlichen Ausdrucks- und Praxisform hervor, die sich auf vielfältige Art und Weise in verschiedenen Teilen der Welt jeweils in die gegebenen sozialen Kontexte einpasst:

Some have suggested that this is a form of 'Americanization' but there is also the danger of generalizing and failing to appreciate reconstructions and innovations made by Pentecostals in adapting to a very different social context. Pentecostalism has quickly become a non-Western, majority world church movement.¹⁹

Auch wenn verschiedenen Stimmen im akademischen Diskurs inzwischen eine stärker nuancierte Beschreibung und Analyse der globalen Verbreitungs- und lokalen Transformationsprozesse innerhalb des charismatisch-evangelikalen/pentekostalen Feldes bieten, bleibt im Feld selbst noch ein anderes Narrativ prominent. Hierbei handelt es sich um das Narrativ der umgekehrten Mission (*reverse mission*), welches Bezug nimmt auf die Idee einer Verbreitung *from the*

16 David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990, 3.

17 Siehe z. B. die Beiträge des Sammelbandes von Jonathan D. James (Hg.), *A Moving Faith. Megachurches Go South*, Thousand Oaks 2014.

18 Allan Anderson, *Varieties, Taxonomies, and Definitions*, in: Allan Anderson u. a. (Hg.), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, Berkeley 2010, 13–29, hier: 22.

19 Anderson, *Varieties, Taxonomies, and Definitions*, 19–20.

West to the rest und diese schlichtweg umkehrt. Damit bleibt diese Idee jedoch in weiten Teilen dem Export-Narrativ verhaftet, auch wenn der Export nun in die entgegengesetzte Richtung erfolgt.

3. From the Rest to the West: Umkehrung der Missionsrichtung?

Die Idee der umgekehrten Mission – „from the rest to the West“²⁰ – hat sich vor dem Hintergrund einer Verschiebung des Gravitationszentrums des Christentums in den sogenannten globalen Süden herauskristallisiert. Im Kontext dieser Verschiebung beschreibt *Reverse Mission* Missionsaktivitäten, die von Kirchen in Afrika, Asien oder Südamerika ausgehen und sich auf einen als säkular verstandenen Westen, also Europa und Nordamerika, richten. Diese Missionsbestrebungen haben das erklärte Ziel die ehemaligen Hochburgen des Christentums neu zu missionieren und die schwindenden Kirchen zu revitalisieren. Paul Freston, der das Phänomen *Reverse Mission* genauer untersucht hat, identifiziert zwei zentrale Elemente in der Idee der „Missionsumkehrung“: Zum einen impliziert die Idee eine Umkehrung des Missionsflusses, der nun von denjenigen ausgeht, die vormals Empfänger und Zielgruppe westlicher und kolonialer Missionsbestrebungen vom 15. bis zum späten 20. Jahrhunderts waren. Zum anderen verweist die Idee auch auf eine Umkehrung der bisherigen Richtung der Kolonialisierung und damit auf eine Umkehrung der bisherigen Ordnung. Als solches kann das Narrativ der *Reverse Mission* als ein Konzept gesehen werden durch das nicht-westliche Akteure Handlungsmacht beanspruchen und von einer vermeintlich passiven in eine aktive Rolle schlüpfen können.²¹

In der sozialen Realität scheint sich jedoch kein so deutliches Bild abzuzeichnen. Mit den diskutierten Fallbeispielen wirft Freston eine Reihe von Fragen auf: Fallen Missionsaktivitäten amerikanischer und australischer Missionare in Großbritannien in diese Kategorie (schließlich waren Amerika und Australien einst britische Kolonien)? Wie verhält es sich mit afrikanischen und koreanischen Missionaren in der Ukraine, die nie aktiv in Ländern des globalen Südens missioniert hat, heute jedoch ein beliebtes Missionsfeld für eben diese Akteure ist? Wenn es sich lediglich um eine geographische

20 In Anlehnung an den Titel von Rebecca Catto, *From the Rest to the West: Exploring Reversal in Christian Mission in Twenty-First Century Britain*, PhD thesis, University of Exeter 2008.

21 Paul Freston, *Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality?*, in: *PentecoStudies* 9/2 (2010), 153–174, hier: 153.

Umkehrung des Missionsflusses handelt, in der die Zielgruppe der missionarischen Aktivitäten keine Rolle spielt, stellt sich zudem die Frage, was genau „umgekehrt“ wird, wenn afrikanische Missionare afrikanische Migranten in Frankreich oder Großbritannien missionieren. Diese Fragen machen deutlich, dass das Narrativ der umgekehrten Mission vor allem eine rhetorische Strategie der Selbstbehauptung ist, mit der sich religiöse Akteure selbstbewusst von dem zuvor vorgestellten Narrativ *from the West to the rest* abgrenzen beziehungsweise dieses Narrativ umkehren.²²

Paul Freston unterscheidet zwei Formen der umgekehrten Mission: Erstens Missionsbestrebungen in Diaspora-Kontexten und zweitens Missionsbestrebungen, welche die Richtung umkehren, jedoch nicht in Diaspora-Kontexte eingebunden sind.²³ In den meisten Fällen handelt es sich allerdings nicht um eine einfache Umkehrung des Missionsflusses. Dies Aktivitäten können treffender beschrieben werden als eine Art Materialisierung alternativer Visionen der missionarischen Landkarte. In dieser Perspektive stehen Nordamerika und Europa nicht mehr im Zentrum der religiösen Weltkarte, sondern bilden die neue Peripherie. Das Narrativ der umgekehrten Mission bleibt also dem Narrativ *from the West to the rest* verhaftet. Statt einer einfachen Umkehrung des Missionsflusses müssen die neuen Zentren und Peripherien vielmehr innerhalb eines vielfach verknüpften und dynamischen globalen Missionsfeldes gedacht werden, in dem Missionsströme zeitgleich in viele Richtungen fließen. Eine solche Multi-Direktionalität missionarischer Bestrebungen lässt sich mit einer transkulturellen Perspektive besser in den Blick nehmen als mit einer mono-direktionalen Sichtweise. Die Konzeptualisierung von Missionsaktivitäten als multi-direktional erweist sich viel anschlussfähiger an die polyzentrische, netzwerkartige Struktur des gegenwärtigen globalen pfingstlichen Feldes als das Konzept der umgekehrten Mission.

4. Die transkulturelle Perspektive: Polyzentrismus und multidirektionale Verflechtungen

Eine transkulturelle Perspektive kann auf zwei Arten verstanden werden: Zum einen ist es eine Art Zustands- und Prozessbeschreibung soziokulturellen Lebens, die den Fokus auf Relationalität und Verflechtung richtet. Eine so verstandene transkulturelle Analyse zeigt auf, wie Akteure, Praktiken, Materialien

²² Freston, *Reverse Mission*, 155–157.

²³ Freston, *Reverse Mission*, 163.

und Diskurse in translokale, transnationale Netzwerke und Flüsse eingebunden sind, und sich in diesem Kontext neu konfigurieren und transformieren. Zum anderen kann man Transkulturalität als eine grundlegende Forschungsperspektive begreifen, die Kulturen nicht als homogene, abgeschlossene Gegebenheit sieht, sondern diese grundsätzlich als offene, dynamische, vielfach verknüpfte Gebilde betrachtet, die immer mehr oder weniger stark eingebettet sind in translokale und transtemporale Verflechtungs- und Austauschprozesse. Eine transkulturelle Perspektive ist somit direkt anschlussfähig an das in diesem Band vertretene Konzept „Globaler Christentümer“, das sowohl auf eine jahrhundertelange globale Präsenz als auch eine inhärente Polyzentrik und Dynamik christlicher Ausdrucksformen verweist. Heterogenisierung und Hybridisierung von Identitäten, kulturellen Formen und Praktiken finden also nicht erst vermittelt durch moderne Prozesse der Globalisierung statt. Diese Annahme ist in der neueren kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung zunehmend kritisiert worden.²⁴ Vielmehr kann Hybridität als immerwährende Bedingung aller Kulturen betrachtet werden, die keine Zonen kultureller Reinheit enthalten, da sie stetigen Prozessen der Transkulturation unterliegen.²⁵ In den Worten des Religionswissenschaftlers Klaus Hock können transkulturelle Prozesse als „Strukturprinzip der Religionsgeschichte“ beschrieben werden.²⁶ Selbst ein lokal oder historisch begrenzter Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit ist als Bestandteil eines dynamischen, globalen Gefüges zu konzeptualisieren, in das der lokale Bereich oder historische Moment auf vielfältige Weise eingebettet ist. Demzufolge müssen die beteiligten Akteure, Vorstellungen und Praktiken, die so zum Gegenstand der Analyse werden, auch als vielseitig verknüpft betrachtet werden. Sie sind eingebettet in ein dynamisches Netzwerk gespeist aus verschiedenen translokalen Flüssen (lokal, regional, national, international, etc.). Um die Effekte transkultureller Flüsse zu analysieren und zu verstehen, muss die Analyse sich idealerweise auf zwei gleichzeitige Prozesse richten: Zum einen, wie sich kulturelle Formen über den Globus bewegen, und zum anderen, wie die kulturellen Formen in

-
- 24 Wolfgang Welsch, Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, in: Freimut Duve u. a. (Hg.), *Sichtweisen: Die Vielheit in der Einheit*, Weimar 1994, 88–122; Andreas Reckwitz, *Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen*, in: Ders., *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*, Bielefeld 2008, 69–93.
- 25 Renato Rosaldo, Foreword, in: Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis 2005, xi–xvi, hier: xv.
- 26 Klaus Hock, Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung, in: *Berliner theologische Zeitschrift* 19/1 (2002), 64–82, hier: 73.

lokalen Kontexten aufgenommen und transformiert werden. Wie Esther Berg-Chan und ich an anderer Stelle argumentiert haben, lassen sich Narrative, Diskurse und Praktiken, auf die wir in unserer Forschung stoßen, nicht immer am besten innerhalb des Rahmens der *Transkulturalität* im engeren Sinn beschreiben. Stattdessen haben wir dafür plädiert, den Rahmen an die Forschungsbedürfnisse anzupassen, so dass verschiedene Maßstäbe und Beziehungshorizonte in räumlicher, zeitlicher und kultureller Hinsicht denkbar sind. Je nach Thema und je nach erkenntnistheoretischen Interessen und Forschungsrahmen könnte es fruchtbarer sein, das kritische Potenzial der Vorsilbe *trans-* auf andere Begriffe wie national, regional, lokal oder zeitlich anzuwenden.²⁷ Wie der Religionswissenschaftler Thomas A. Tweed in seiner „translocative analysis“ vorgeschlagen hat, müssen Forscher*innen die zeitliche Spanne, den historischen Rahmen oder den geografischen Geltungsbereich entsprechend erweitern oder verkleinern und sich auf verschiedenen Ebenen bewegen um das Potential einer transkulturellen Perspektive auszuschöpfen.²⁸ Laut den Historiker*innen Madeleine Herren, Martin Rüesch und Christiane Sibille beginnt eine transkulturelle Analyse mit einer anderen Form des Lesens, die sensibel ist für Einschließungs- und Ausschließungsprozesse und somit reflektiert, was nicht explizit erwähnt wird und warum. Eine transkulturelle Art des Lesens von Quellen werde, so die drei Autor*innen, neue Fragen aufwerfen und Geschichte neu erzählen.²⁹ Ein kurzes Beispiel soll das Potential einer transkulturellen Perspektive verdeutlichen.

Das Azusa-Street-Revival in Los Angeles in den USA im Jahr 1906 wird häufig als Geburtsstunde der Pfingstbewegung gesehen, die sich von dort aus im Laufe des 20. Jahrhunderts über den gesamten Globus ausgebreitet habe. Mit Verweisen auf ähnliche Revival-Ereignisse in Korea, Wales, Indien, China, Chile, Brasilien und Ghana in den ersten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts kritisiert Anderson diese typische Erzählung der Geschichte des Pfingstchristentums. Dieses Narrativ zeige eine Tendenz die Geschichte vornehmlich aus dem Blickwinkel weißer Amerikaner zu erzählen und die zum Teil wesentlich bedeutsamere Arbeit asiatischer, afrikanischer, lateinamerikanischer und karibischer pentekostaler Pioniere zu vernachlässigen oder gar zu ignorieren.³⁰

27 Esther Berg/Katja Rakow, *Religious Studies and Transcultural Studies: Revealing a Cosmos Not Known Before*, in: *Transcultural Studies* 2 (2016), 180–203, hier: 185–188.

28 Thomas A. Tweed, *Theory and Method in the Study of Buddhism: Toward “Translocative” Analysis*, in: *Journal of Global Buddhism* 12 (2011), 17–32, hier: 25.

29 Madeleine Herren u. a., *Transcultural History: Theories, Methods, Sources*, Berlin 2012, vii.

30 Allan H. Anderson, *The Origins of Pentecostalism and Its Global Spread in the Early Twentieth Century*, in: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 22/3 (2005): 175–185, hier: 176.

Wie bereits weiter oben angeführt, lassen sich Andersons Nachdruck auf Polyzentrismus und parallele Entwicklungen im Pfingstchristentum gut mit einer transkulturellen Perspektive verknüpfen. Liest man das Azusa-Street-Revival nun durch eine transkulturelle Brille, dann wird schnell deutlich, dass dieser historische Moment bereits translokal und transkulturell geprägt war. Das Revival in Los Angeles im Jahr 1906 war eingebettet in ein größeres Netzwerk christlicher und missionarischer Aktivitäten, das sich bereits im späten 19. Jahrhundert herausgebildet hatte. Dieses Netzwerk fungierte gleichsam als Kanal durch den Menschen, Ideen und Praktiken geschleust wurden. In diesem Netzwerk wurde Azusa Street ein temporärer lokaler Knotenpunkt, der durch bereits vorhandene Austauschprozesse gespeist wurde und in dessen Verlauf Akteure, Ideen und Praktiken verändert und wieder in das translokale Netzwerk eingespeist wurden. Auch der Soziologe Michael Wilkinson betont, dass selbst das Azusa-Street-Revival „nicht einfach ein US-amerikanisches Produkt“ war. Die charakteristischen Verflechtungen müssten besser als anhaltende Hybridisierung und Globalisierung des Pfingstchristentums verstanden werden und weniger als Globalisierung eines US-amerikanischen Pentekostalismus.³¹ Das Azusa-Street-Revival war also kein historischer Nullpunkt, sondern eingebettet in historische Prozesse und Vorläufer auf lokaler und translokaler Ebene. Zudem war Azusa Street auch in der Akteurszusammensetzung wesentlich heterogener – vor allem durch die Einbettung in bereits bestehende evangelikale und missionarische Netzwerke –, als dies üblicherweise in der amerikanischen Fachliteratur zur Geschichte des Pentekostalismus Berücksichtigung findet.

Die bisherigen Ausführungen haben das hegemoniale Narrativ eines globalen Exports des amerikanischen evangelikal-pentekostalen Christentums auf zwei Arten problematisiert. Zum einen wurde sichtbar, dass das Pfingstchristentum im globalen Kontext durch vielfältige Transformationen, Innovationen und Anpassungen an lokale Bedingungen charakterisiert ist und daher viel heterogener ist, als das *from the West to the rest*-Narrativ vermuten lässt. Zum anderen wurde gezeigt, dass selbst die historische Geburtsstunde der Pfingstbewegung sich nicht ohne weiteres als ein rein amerikanisches Phänomen beschreiben lässt. Stattdessen traten komplexere Verflechtungen zutage, die alternative Versionen der missionarischen Weltkarte und historische Genealogien sichtbar machen. In solchen alternativen Visionen der missionarischen Landkarte verorten sich christliche Akteure, die vormalig als passive Zielgruppe an der Peripherie verstanden wurden, als aktive Agenten im Zentrum missionarischer

31 Michael Wilkinson, Religion and Global Flows, in: Peter Beyer/Lori Beaman (Hg.) Religion, Globalization, and Culture, Leiden (2007), 375–389, hier: 386–388.

Aktivitäten. Die Singapurer Megakirche New Creation Church in ihr Pastor Joseph Prince können hier als illustratives Beispiel dienen.

4.1 *Alternative missionarische Landkarten: Die Gospel Revolution*

Wie zu Beginn des Kapitels bereits ausgeführt, ist Joseph Prince ein Singapurischer Pastor, der global gesehen einen relativen Bekanntheitsgrad erlangt hat. Zusammen mit anderen gründete er die New Creation Church in den 1980er Jahren. Auf internationalen christlichen Konferenzen in Südafrika, Europa und Australien begegnete er anderen einflussreichen Pastoren innerhalb des transnationalen globalen Netzwerkes unabhängiger neo-pentekostaler Kirchen. Zu seinen Unterstützern und Partnern zählen vor allem Ray McCauley von Rhema Ministries in Südafrika und Brian Houston von der Hillsong Church in Australien sowie seit circa 2008 auch Joel Osteen von der Lakewood Church in den USA.

Joseph Princes Fernsehpredigten werden in seiner Kirche in Singapur aufgenommen, geschnitten und dann für den amerikanischen Fernsehmarkt aufbereitet, wo sein Programm seit 2007 mit wachsendem Erfolg ausgestrahlt wird. Sich auf guten Sendepätzen im amerikanischen Fernsehmarkt einzukaufen und zu platzieren war möglich, da Joseph Prince und New Creation Church über große finanzielle Ressourcen verfügen. Singapur hat eines der höchsten Pro-Kopf-Einkommen der Welt und ein Großteil der Kirchenmitglieder sind junge, gut ausgebildete und gutverdienende Menschen. Singapurs christliche Organisationen betrachten die Stadt als „das neue Antiochia Asiens“, als ein neues Zentrum missionarischer Aktivitäten in den umliegenden Nationen und ganz Asiens.³² Ökonomische Flüsse, die Missionsaktivitäten ermöglichen, fließen nicht nach Singapur, sondern nehmen von dort ihren Ausgangspunkt – zumindest so lange das nötig ist. In einem Gottesdienst im Dezember 2013 erklärte Prince seiner Gemeinde, dass inzwischen kein einziger Cent der Spenden aus Singapur mehr nach Amerika fließe, da ihre Missionsunternehmungen in den USA mittlerweile vollständig durch amerikanische Christ*innen selbst finanziert werden. Das bringt zusätzliche Mittel in die Missionskasse und setzt zudem andere Ressourcen frei, die wiederum für andere Missionstätigkeiten genutzt werden können. Seit Ende 2013 baut die New Creation Church nun ihre Missionstätigkeit in China aus.

2007 veröffentlichte Prince sein erstes Buch zunächst mit einem Singapurischen Verlag und dann mit einem bekannten amerikanischen christlichen Verlag.

32 Dieses Selbstverständnis von Singapurischen Christen hat Matthias Deininger in seinem laufenden Dissertationsprojekt „Building the Antioch of Asia: Christianity, Religious Diversity and the Secular State in Singapore“ herausgearbeitet.

2010 folgte sein zweites Buch. Beide Bücher wurden in den USA jeweils unter die 100 einflussreichsten christlichen Publikationen des Jahres gewählt. Sein drittes Buch, *The Power of Right Believing* (2013) gelangte sogar auf die New York Times-Bestseller-Liste. Im Kontext der Veröffentlichung dieses Buches, führte Prince seine erste Predigttournee durch die USA durch. Vier fast ausverkaufte Arenen in vier US-amerikanischen Städten können als relativer Erfolg des Unterfangens gelten. Sein Fernsehprogramm, seine Bücher, seine Gastauftritte in anderen Kirchen und seine Predigttourneen werden alle als Missionswerkzeuge gesehen, um die Gospel Revolution (in anderen Worten seine *Grace theology*) in der Welt zu verbreiten. Für Prince sind die US ein wichtiges Missionsfeld, da sie als Türöffner für andere Missionsgebiete fungieren. Die USA sind also nur eine Station auf dem Weg, die Gospel Revolution über den ganzen Globus zu verbreiten. Ausgangspunkt ist dabei Singapur, wie der folgende Auszug aus einer Predigt in der New Creation Church in Singapur während der US-Tour zeigt:

It is just so awesome what the Lord is doing. You know, I want you to know that the Gospel Revolution is happening right across America and the world. Glory to Jesus! It is happening around the world. And I want you to know that this revolution has its epicenter right here: Singapore, New Creation Church! We are at the epicenter of God's glorious revelation of his son! Amen!³³

In dieser Vision der missionarischen Weltkarte ist Singapur, und genauer New Creation Church, das Epizentrum einer weltweiten Gospel Revolution. Amerika, Israel, Europa und Asien sind Stationen dieser Revolution; Gebiete, in denen die Revolution ins Rollen gebracht werden muss. Das vermeintlich amerikanische Format ist eine bewusste Wahl auf Seiten der Singapurere Akteure – es sichert den Erfolg im Zielland und damit Zugang sowohl zu finanziellen Mitteln als auch zu strukturellen Knotenpunkten eines globalen evangelikal-charismatischen Netzwerkes. Dabei handelt es sich jedoch um ein Netzwerk, in dem die USA nur einen Knotenpunkt neben anderen darstellen. Nach den USA ist China im Moment das größte Missionsfeld der New Creation Church. Aus der Perspektive der Singapurere Akteure liegt das relevante Zentrum der weltweiten Gospel Revolution in dem kleinen Stadtstaat in Südostasien.

33 Pastor Lim Liam Neo, Sonntagsgottesdienst in der New Creation Church, Singapur, 24.11.2013, Feldnotizen der Autorin.

4.2 *Alternative Genealogien zentraler Praxis- und Vergemeinschaftungsformen: Die Kleingruppe*

Das zweite und letzte Beispiel zeigt eine alternative Genealogie einer bestimmten Praxis- und Organisationsform, die zentraler Bestandteil vieler Megakirchen ist. Dabei handelt es sich um das Format der sogenannten Kleingruppe oder Zellgruppe. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Forschungen von Esther Berg-Chan.³⁴ Bibelkreise, Gebetskreise und ähnliches sind Verkörperungen dieses Zellgruppemodells. In ihnen kommen durchschnittlich regelmäßig 10 bis 25 Menschen zusammen, um gemeinsam dem Bibelstudium nachzugehen oder zu Beten und vor allem um christliche Gemeinschaft zu pflegen („*fellowshipping*“). Diese Gruppen sind ein zentraler Ort evangelikal-charismatischer Sozialisation, wo christliche Identitäten, Vorstellungen und Praktiken erlernt werden. Gerade in sehr großen Kirchen, wie den von Esther Berg-Chan und mir untersuchten Megachurches sind viele der Aktivitäten der Großkirche in Kleingruppen organisiert und ermöglichen den Aufbau enger und stabiler sozialer Bindungen zwischen Kirchenmitgliedern. Die einzelnen Zellgruppen machen zusammen das Ganze der Kirche aus, die wie ein lebender Organismus gesehen wird.

In den 1980er Jahren erlangten solche Kleingruppenformate Popularität und sind seitdem aus kaum einem Bereich des soziokulturellen Lebens wegzudenken. Sie sind also nicht beschränkt auf den religiösen Bereich. Viele Freizeitaktivitäten und vor allem diverse Selbsthilfegruppen sind in eben solchen Formaten organisiert. Auch hier findet sich in der Fachliteratur häufig die Annahme, dass die Praxis von Kleingruppen ein Modell ist, das aus dem amerikanischen Kontext hervorgegangen ist und von dort seinen globalen Siegeszug angetreten hat, selbst wenn auf biblische Vorläufer oder Modelle Bezug genommen wird. Esther Berg-Chan hat das zumindest für Rubert Wuthnows Publikation *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community* (1994) und Julie Gormans (2011) neueres Kapitel über „Small Groups“ gezeigt.³⁵

Zieht man in Betracht, welche Referenzpunkte religiöse Akteure selbst benennen, dann zeichnet sich ein deutlich diverseres Bild ab. Es gibt verschiedene andere Akteure in diesem Feld, die neben klassischen amerikanischen

34 Esther Berg-Chan, *Gelebte Religiosität in der Moderne: Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine neocharismatische Megakirche im gegenwärtigen Singapur*, Dissertation Universität Heidelberg 2018.

35 Berg-Chan, *Gelebte Religiosität in der Moderne*, 101–109; Robert Wuthnow, *Sharing the Journey: Support Groups and America's Quest for Community*, New York 1994; Julie Gorman, *Small Groups*, in: Robert Banks/R. Paul Stevens (Hg.), *The Complete Book of Everyday Christianity*, Singapur 2011, 923–926.

Vertretern wie Ralph Neighbour,³⁶ erfolgreich christliche Kleingruppenmodelle propagiert haben. Dazu gehören der koreanische Pastor Yonggi Cho, der heute eine der größten Megachurches der Welt in Seoul, Südkorea, leitet. Bereits in den 1960er und 1970er Jahren begann er seine Kirche in sogenannten Zellgruppen zu reorganisieren. In seiner Publikation *Successful Home Cell Groups* (1981) führt er dieses Modell auf biblische Grundlagen zurück und beschreibt es als ein Modell, das Gott ihm durch die Bibellektüre geoffenbart habe.³⁷ Neben Chos „home cell group system“ gibt es zudem das sogenannte G12-Zellgruppen-System des kolumbianischen Pastors Cesar Castellanos. Bemerkenswert ist hier, dass egal welchem Modell sich christliche Akteure zuordnen, sie die Bibel als ultimative Referenz bemühen und Kleingruppen als authentische Form christlicher Vergemeinschaftung rechtfertigen. Die Singapurische Megakirche City Harvest Church, die von Esther Berg-Chan untersucht wurde, führt ihr Zellgruppenmodell bewusst auf den Koreanischen Pastor Yonggi Cho zurück. Sie bemüht also eine alternative Genealogie der Kleingruppe und ordnet sich damit nicht einem vermeintlichen amerikanischen Erbe unter. Manche Singapurische Christen gehen sogar noch weiter und sehen das Kleingruppenmodell als typische asiatische Form der Vergemeinschaftung, die nun durch globale Missionsnetzwerke in den Rest der Welt exportiert wird.³⁸

Zusammenfassend erfordert ein transkultureller Ansatz eine Verschiebung und Erweiterung der Perspektive der Forscher*innen, um bisher nicht gehörte Stimmen und Sichtweisen auf die Welt und die Religionsgeschichte einzubeziehen. Das Entscheidende ist nicht, die Rolle US-amerikanischer evangelikaler und charismatischer Christen zu negieren, sondern diese in einen größeren Zusammenhang einzubetten, indem diese Akteure eben nur eine, wenn auch wichtige Gruppe von Akteuren sind. Die Religionshistoriker*innen Afe Adogame und Shobana Shankar fordern daher eine generelle „Dezentrierung“ des nordatlantischen Raums, der bisher als Bezugsrahmen für eine hegemoniale Religionsgeschichtsschreibung diente: „In der postimperialen Ära müssen wir eine andere Landkarte zeichnen“, eine Landkarte, die die „Komplexität des religiösen Aktivismus im Kontext der Globalisierung“ ernst nimmt. Adogame und Shankar zufolge bedeutet dies, dass Forscher*innen erkennen, dass „ehemals kolonisierte und marginalisierte Völker nicht nur in den Machtzentren, sondern in der ganzen Welt zu religiösen

36 Ralph W. Neighbour, *Where Do We Go From Here? A Guidebook for the Cell Group Church*, Houston 2000.

37 Yonggi Cho, *Successful Home Cell Groups*, Plainfield 1981.

38 Siehe z. B. Daniel P. S. Goh/Terence Chong, *Asian Pentecostalism: Revivals, Mega-Churches, and Social Engagement*, in: Bryan S. Turner/Oscar Salemink (Hg.), *Routledge Handbook of Religions in Asia*, London 2015, 402–217, hier: 411.

Akteuren werden“ und dass „neue religiöse Bewegungen ihre eigene Chronologie und Ontologie besitzen, die nicht notwendigerweise mit der Zeitskala und den Diskursen des Imperiums und des Postkolonialismus verbunden sind.“³⁹

5. Zusammenfassung

Das vorliegende Kapitel problematisierte das sogenannte Export-Narrativ, mit dem die globale Ausbreitung spezifischer evangelikal-pfingstlicher Organisations- und Ausdrucksformen im 20. Jahrhundert häufig als Globalisierung des „fundamentalistischen Christentums“ amerikanischer Couleur beschrieben wurde und wird. Megachurches, Tele-Evangelismus, das sogenannte Wohlstandevangelium und Zellgruppen werden als amerikanische Exportgüter mit globalem Erfolg betrachtet. Dieses dominante Beschreibungsmuster der rezenten Globalgeschichte des evangelikal-charismatischen Christentums ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, da es ein gewisses US-amerikanisches, ja sogar imperialistisches Selbstverständnis widerspiegelt. Darüber hinaus negiert ein solches Verständnis transkulturelle Flüsse, die nicht unilinear, sondern multidirektional verlaufen; es negiert die dezentrale, netzwerkartige Struktur evangelikaler und pfingstlicher Ausdrucksformen und Organisationen, die nicht *ein* Zentrum mit *einer* deutlichen Peripherie bilden, sondern vielmehr viele verstreute Zentren und Knotenpunkte aufweisen. Und schließlich ignoriert ein solches Verständnis (trans-)lokale Stimmen, Narrative und Diskurse, die Nordamerika und insbesondere den USA in der missionarischen Landkarte und in alternativen Genealogien eine andere Rolle und Position zuschreiben. Eine transkulturelle Perspektive bietet hier eine fruchtbare Alternative. Ein transkultureller Ansatz betrachtet Kulturen und religiöse Formationen grundsätzlich als offene, dynamische, vielfach verknüpfte Gebilde, die immer mehr oder weniger stark in translokale und trans-temporale Verflechtungs- und Austauschprozesse eingebettet sind. Ein solcher Ansatz ist in der Lage auch jene Stimmen und Entwicklungen in den Blick zu nehmen, die bei einer europa- oder amerika-zentristischen Perspektive außer Betrachtung fallen würden.

39 Afe Adogame/Shobana Shankar (Hg.), *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, Leiden 2013, 1–2, Übersetzung K.R.

'Global' Orthodox Christianity: Interplay between Preservation, Affirmation, Prospecction

Dynamics of/in Theology, Tradition, and Lived Practice

Vasile-Octavian Mihoc

Once localized in the East, the Orthodox Church in its multi-ethnic identity is – through globalization and migration phenomena – represented almost everywhere on the globe nowadays. The word “global” in expressions like “global Orthodoxy” does not reflect the self-understanding of Orthodoxy much. Besides, it receives a negative connotation in many contexts. The Orthodox Church confesses in every liturgy the oneness, the holiness, the catholicity, and the apostolicity of its nature, as expressed in the “ecumenical” nicene-constantinopolitan creed (from the Ecumenical Councils in 325 and 381). All these aspects refer to the universal organism, which is the Church. The universality of the Church also means the unity of all creation in the *oikoumene*, the place of God’s reconciling work and mission.¹ This unity is expressed as *koinonia*, which means “participation” or “fellowship” or “sharing in common”. The Orthodox Church is a “conciliar” *koinonia*, a universal, organic unity of local eucharistic communities under the leadership of a bishop rather than a federation of churches or a pyramid of ecclesiastical and administrative power. The purpose of the Church as sacrament, as the sign of God’s presence in the world, and the instrument for preserving the revelation is to actualize the unity of humanity. The Holy and Great Orthodox Synod in Crete in 2016 stressed that “the Church does not exist for itself, but for the whole world and its salvation”.² So also the search for unity is not “for the sake of unity alone, or as the goal of an established program or agenda, but it seeks the communion in friendship and love of the Triune God, for sharing the mystery of the one Body of Christ. Ecumenism also springs out of love and concern for our fellow human beings’ salvation and wellbeing.”³ In this sense, the “globality” of Orthodoxy resides in the proclamation of unity of all in the work of reconciliation through Christ, which is actualized in the loving care and mutual responsibility that reveals

1 Cf. Matthew 24:14.

2 <https://www.holycouncil.org/opening-ecumenical-patriarch> (28.2.2022).

3 Razvan Porumb, Orthodoxy in Engagement with the ‘Outer’ World. The Dynamic of the ‘Inward-Outward’ Cycle, in: Religions 8/131 (2017), 1, <https://www.mdpi.com/2077-1444/8/8/131> (1.3.2022).

our human interconnectedness and goes beyond local community and diocese into the wider *oikoumene*.

This article will first sketch an outline of Orthodox Christianity in its ecclesial and theological self-understanding as well as in its actual challenges. Then, it will draw attention to developments of the Orthodox theology in a diaspora framework and to the specificities of diaspora communities and their religious practice. Further, it will introduce some core theological trends in Orthodox Christianity today and it will conclude with some thoughts about the understanding of its involvement in public sphere.

1. Outlining Orthodox Christianity

1.1 *Ecclesial Self-understanding*

Histories of convergence and divergence between Orthodox local churches, culture, ethnicity, church-state relation, catholicity, accumulated unhealed memories related to a troubled past, the problem of multiplicity of jurisdictions of the same geographical space in diaspora settings are features of the historical ‘embodiment’ of the Orthodox Church and integral parts of the global mosaic picture of Orthodoxy. Comprising approximately 300 million believers worldwide, the Orthodox Church defines her self-understanding as a faithful continuation of the early church regarding doctrine, worship, ethical teaching, and church organization. She understands herself therefore as being in unbroken historic continuity with the living experience of the tradition from her very beginning. This includes the production and the collection of the New Testament writings, the works of the Church fathers, decisions, and canons of the local and Ecumenical Councils, liturgical tradition, oral traditions, etc. All these aspects can be summarized as the *ethos*⁴ of the Church throughout the centuries. Today this *ethos* is no longer lived in the East or Southeastern Europe alone, but it receives wider geographical and cultural points of reference.

Usually, Orthodox churches point in their naming to specific geographical and national contexts: Greek Orthodox Church, Russian Orthodox Church, Serbian Orthodox Church, Romanian Orthodox Church, Bulgarian Orthodox Church, Georgian Orthodox Church, etc. These titles refer to the ecclesiastical independence or autocephaly (self-governing) of local churches which in the

4 See *For the Life of the World. Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*, document drafted largely in the Orthodox Diaspora in North America and adopted by the Holy Synod of the Ecumenical Patriarchate in 2020. <https://www.goarch.org/social-ethos?fbclid=IwARzRSPrgYRhPFaGT9p2ilQkd9wqtOYJ74Gtjnpmyq9xYdxshwqr6U1FJFiY> (1.3.2022).

19th and 20th century were reorganized as national churches through direct or indirect emancipation from the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate, while preserving the doctrinal, canonical and liturgical unity.⁵ In the context of the modern national movements in the Balkans after the fragmentation of the Ottoman Empire and the reterritorialization of authorities in Eastern and South-Eastern Europe, church and state developments were – and still are today – in an interplay, inherited from the Byzantine tradition of *symphonia*, even if today this is more an ideal than a lived reality.⁶ Political and ecclesial authorities differ in their ultimate goal. Ecclesial authority represents the power of love expressed in the service to the neighbors, while political authority manifests itself in the power of rule. These different powers do not exclude each other; but rather they coexist with a certain degree of interdependence whenever this would be necessary. As Radovan Bigović puts it:

Orthodoxy is neither monarchic nor republican; neither democratic nor autocratic. Orthodoxy is the Church. The Church cannot identify herself with any type of state. However, if principles and forms are being taken into consideration, then it is completely clear that the principles and forms of a democratic state (regardless of it being a monarchy or a republic) are far closer to the Orthodox Church than the principles of any other type of state. If a state should exercise the rule of law, if it is truly free and democratic, then the Church functioning in such a society would have the necessary freedom of action, i.e., the freedom to put her mission into practice.⁷

From a theological perspective, God is the foundation and the source of all authority. Above the separation between state and church, God is the *Pantokrator* (ruler of all) as depicted on the dome of the Orthodox churches' interior, while man is only a steward (*oikonomos*) and priest of the creation. Primarily being understood as "sacramental organism", the Church is not a structure of power, but of presence, through which reconciliation and healing can be reached on personal and communitarian level, but always with the perspective of the final union with God.

5 See the article in this book on: "Ecclesiological Dynamics between Identity and Unity in Orthodoxy: Primacy, Synodality, Authority" by Mihail Comănoiu.

6 See Pantelis Kalaitzidis, *Church and State in the Orthodox World. From Byzantine "Symphonia" and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society*, in: Emanuela Fogliadini (ed.), *Religioni, Libertà, Potere. Atti del convegno internazionale filosofico-teologico sulla libertà religiosa*. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore e Università degli Studi, 16–18 Ottobre 2013, Milano 2014, 39–74.

7 Radovan Bigović, *The Orthodox Church in the 21st Century*, Belgrade 2013, 60.

1.2 *Theological Self-understanding*

Orthodoxy stresses its faithfulness to Scripture and Tradition. The essence of Tradition consists in “the knowledge which the Apostles received from Christ Himself as well as from the way in which they and the first Christians received Christ and lived in Him; that is to say, by their confession of faith, by the Sacraments, by the hierarchical-sacramental organization of the Church, its ritual and its spiritual life.”⁸ It is in light of this understanding that the attributes of the Church should be understood. Unity, expressed in the nicene-constantinopolitan creed, is rooted in all five saving acts of the Holy Trinity: incarnation, crucifixion, resurrection, ascension, and Pentecost. As Dumitru Stăniloae (1903–1993) expressed it: “The unity of the Orthodox Tradition is the living and complete experience of the one Revelation of the one Christ in the whole Church from all times – as in the times of the Apostles.”⁹ Unity is preserved in the confession of the same dogmatic truth, which at its turn is manifested in the same liturgical life. It is only the “permanent witness to the relationship with the One Christ” that can make room for diversities. Diversities are accepted as long as they

do not push a Church with its members out of its relationship with the wholeness of Christ. Such diversity by being a lived experience not only is not an obstacle to the true valuation of Tradition, but endows it, on the contrary, with fresh nuances. Such a criterion is valid for all renewal which an epoch such as ours imposes on Orthodox Tradition.¹⁰

Stăniloae identifies three factors that contribute to diversity in the Tradition of the Orthodox Church: national customs, different temperaments of various Orthodox people, historic circumstances.¹¹ The holiness of the Church is derived from the divine-human person of Christ. The holiness of the person of Christ is communicated by the Holy Spirit to the members of the Church, who participate in Christ’s deified humanity. Christ as the head of the Church establishes a dialogue with humanity united with him. The body of Christ, which constitutes the Church, is this space “in Christ” given by God where the deification of our humanity occurs. The Church is therefore a theandric reality. The Eucharist is the primary expression of the communion between local churches, which expresses its catholicity and unity. The Church was founded

8 Dumitru Stăniloae, *Unity and Diversity in Orthodox Tradition*, in: *Greek Orthodox Theological Review* 17/1 (1972), 23.

9 *Ibidem*, 25.

10 *Ibidem*, 30.

11 *Ibidem*.

in the body of Christ and its apostolicity means that the apostles made Christ transparent as the ultimate foundation of the Church. The catholicity of the Orthodox Church consists in the all-embracing Person of the God-Man, the Lord Christ. It is the unique mystery and reality of the divine-human person of Christ, upon which the Church is built and sustained. The apostolic succession of the episcopate is the grace of the Holy Spirit received by the apostles at Pentecost and the specific 'apostolic mind' which consists in remaining in communion with the apostolic teaching. This grace is transmitted not only to the episcopate, where this principle ensures the validity of the episcopal ordination, but also to the priests and to the faithful.

The idea of unity goes far beyond the unity of the Church, to the entire humanity. This unity does not mean a sort of unification or uniformity, and even less an eradication of personal, national, or cultural and religious traditions. Unity without plurality produces totalitarianism and diversity without unity ends in anarchy and conflicts. Orthodoxy tries to articulate and cultivate balanced relations between God and man, person (individual) and community, one and many, private and common, unity and diversity, local and universal, national and multinational etc. The purpose of the Church in the world is

to unify all men and nations, the entire cosmos, with the Holy Trinity. This is 'the program' of the Church, and the task of the Church. She sees herself as a synodal, a convergent, and a catholic communion. The Orthodox Church has a catholic mind, nurturing affection and concern for all men and nations regardless of their doctrine, denomination, sex, language, color of skin, or nationality. As far as Orthodox theology is concerned every other man is a necessity, a brother [and sister], an icon of God, the most cherished of all sanctities. It is not religions, theories, cultures, teachings, dogmas and nations that enter into eternity; eternity is being entered by living and very concrete human beings.¹²

The liturgy is the school that teaches and trains this understanding, and therefore "the Eucharist is not celebrated just for the sake of the Orthodox, but for all human beings and the entire cosmos". In almost all liturgical services, the Church prays "for peace of the whole world" and "for the unity of all".¹³

For the Orthodox, the cultivation of vital ideals – love, repentance, spiritual guidance, peace, askesis, sanctity, beauty, martyrdom, hospitality, wholeness – have long-reaching social and political consequences. As Jillions put it: "The invisible but transformed inner life leads to visibly transformed action. [...] Far from abandoning the world, the transfiguration of the world – society, economics, politics, art, music – becomes possible through Christians praying,

¹² Bigović, *The Orthodox Church in the 21st Century*, 106.

¹³ *Ibidem*.

living and acting from within this transfigured inner life.”¹⁴ Sanctity is considered as the most essential objective in life: in close connection with repentance (*metanoia*), moral life, love and good deeds, it should become visible in everybody’s life. All categories of social life stay under the sign of potential sanctity and sacrality. A life of holiness receives its continual actualization in the worship (*leitourgia*), it is expressed in powerful witnessing (*martyria*), and it is concretized in the exercising the ministry of Christian service (*diakonia*). These dimensions, together with the proclaiming the word of God (*kerygma*), constitute the life of the Church in its communion (*koinonia*) with God, with people, and with creation as a whole.

Religiously speaking, Orthodox culture finds its expression in *ritual*, manifested through a fixed ‘grammatical’ articulation (content, iconography, gestures) for private prayers, community liturgical life, open air liturgies as well as public processions, pilgrimage, and veneration of saints.

Orthodox culture is theurgic; it is the culture of eschatological realism, a prosopography of its own kind. In all its forms both here and now, in time and space, and in history, it makes present and objectifies the future Kingdom of God. This culture is iconic since it iconizes the Archetype, the Person of God-man Christ, the true God, and the true man. Cult is the source of Christian culture, which has no *raison d’être* in itself and by itself.¹⁵

1.3 *Contemporary Challenges*

Orthodoxy functions through this dialectic: on the one hand, it is living in settings that encourages increased cross-cultural contacts, and on the other, it is experiencing a reconstruction of ‘locality’ in modified inter-Church situations. Conferences of Orthodox Bishops in diaspora express “the concern for manifesting the unity of Orthodoxy, the development of common action of all the Orthodox of each region to address the pastoral needs of Orthodox living in the region, a common representation of all Orthodox vis-à-vis other faiths and the wider society in the region, the cultivation of theological scholarship and ecclesiastical education”¹⁶. Tensions in Orthodoxy were cultivated long before the Holy and Great Council in Crete in 2016, at which four Orthodox churches did not participate (Patriarchate of Antioch, Patriarchate of Moscow, Patriarchate of Bulgaria, Patriarchate of Georgia) yet culminated in 2019 through the granting of Autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine by

14 John A. Jillions, *Pastoral Theology: Reflections from an Orthodox Perspective*, in: *British Journal of Theological Education* 13/2 (2003), 161–174, here: 166–167.

15 Bigović, *The Orthodox Church in the 21st Century*, 132.

16 <https://www.holycouncil.org/diaspora>, §2c.

the Ecumenical Patriarchate. This act (re)activated a dichotomous configuration of power relations, which opposes Constantinople (considered pro-West) and Moscow (i.e., the East), in a more rigid manner than ever before. These developments affect both the diaspora and the ecumenical contexts in great measure. This situation led to the positioning of three Orthodox churches on the side of the decision of Constantinople, while the other churches did not take any official position yet. According to a resolution of the Holy Synod of the Moscow Patriarchate from October 15, 2018, the bishops of the Russian Orthodox dioceses are not allowed to participate in the Conferences of the Orthodox Bishops or any ecumenical fora, which are usually chaired by a bishop belonging to the Ecumenical Patriarchate. In 2018, the Ecumenical Patriarchate decided to dissolve the Exarchate of the Orthodox Congregations of Russian Tradition in Western Europe and to integrate its communities into the existing Metropolitanates of the Ecumenical Patriarchate in their specific Western countries. This ecclesiastical crisis affects the credibility of the unity of Orthodoxy for an indefinite period. Disagreements on interpretation of certain canonical regulations and on the issue on primacy and conciliarity led recently to interruption of eucharistic communion by the Russian Orthodox Church with those Orthodox local churches which recognized the autocephaly of the Church of Ukraine granted by the Ecumenical Patriarchate.¹⁷ This situation led representatives of the Ecumenical Patriarchate to recalibrate and to reevaluate its international activities, as well as the traditional honorary status of the Ecumenical Patriarch as *primus inter pares* (the first among equals) – in a new configuration leading to redefining his status as *primus sine paribus* (the first without equals) – when representing global Orthodoxy.¹⁸ This new understanding may affect the status of the Ecumenical Patriarchate in intervening as an impartial referee, though in fraternal, conciliatory, and on an equal level, in the affairs of the Orthodox world operating at the same time as a transnational institution that maintains and establishes ties with Orthodox communities in diaspora as well as with other churches.

Despite the strong “umbilical cord” of the Orthodox dioceses in the West to their “mother churches”, there is a tendency “to rediscover Orthodoxy’s universal dimensions and develop strategies of implantation in the host countries,

17 See relevant documents to this debate in: Barbara Hallensleben (Hg.), *Orthodoxe Kirche in der Ukraine – wohin? Dokumente zur Debatte um die Autokephalie*, Studia Oecumenica Friburgensia 92, Münster 2019. For further details on this issue please see also the article of Mihail Comănoiu, *Ecclesiological Dynamics between Identity and Unity in Orthodoxy: Primacy, Synodality, Authority*, in this book.

18 See the position of Archbishop Elpidophoros of America on <http://ec-patr.eu/arxeio/elp2014-01-en.pdf> (20.2.2022).

although simultaneously they are committed to ethnic identity preservation.”¹⁹ The concept of “transnational national communities”, introduced by Victor Roudometof adequately expresses that Orthodox churches operate as transnational institutions, while maintaining their national focus. On the other side, experiencing religion in the context of migration and diaspora settings, the establishment of transnational networks “offers a means for ‘transnational’ transcendence of identity and boundaries”,²⁰ contributing to “an emergence of a pan-Orthodox consciousness”²¹

In 2016, the Orthodox Church received mediatic attention as never before. Newspaper headlines, like “Zwischen Erstarrung und Aufbruch”²² (“Between Paralysis and Awakening”), have put the Holy and Great Council of the Orthodox Church in Crete in the spotlight²³. Even if the Council did not reach the expected outcome because in the end no less than four churches did not participate at all, it was considered to represent an important step towards a future Pan-Orthodox Council, the decisions of which will hopefully have the weight of a pan-orthodox consensus. Despite the inter-orthodox tensions, the Council opened an important chapter in which the participating churches reflected on the Orthodox presence and mission in today’s world. Since all Orthodox churches previously participated in the drafting process of the final documents of the Council for decades, it can be said that these documents reflect a vision of global Orthodoxy on the addressed issues. The analyzed topics themselves represent global concerns (e.g., world peace, race and nationalism, religious freedom, human rights, migration and diaspora, religious education, inter-religious dialogue, etc.). Even though the reception of these documents by local Orthodox churches is an ongoing process, the documents addressing stringent necessities of society by most Orthodox churches can be seen as a “spiritual gift” to other churches and to the world.²⁴

19 Maria Hämmerli/Jean-François Mayer, Introduction, in: Maria Hämmerli/Jean-François Mayer (eds.), *Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation*, London 2014, 1–26, here: 16.

20 Victor Roudometof, *The Glocalizations of Eastern Orthodox Christianity*, in: *European Journal of Social Theory* 16/2 (2013), 226–245, here: 231.

21 Hämmerli/Mayer, Introduction, 19.

22 <https://www.deutschlandfunk.de/die-zukunft-der-orthodoxie-kirchen-zwischen-erstarrung-und-100.html> (25.11.2021).

23 <https://www.orthodoxcouncil.org/home> (25.11.2021).

24 <https://www.oikoumene.org/news/orthodox-synod-a-spiritual-gift-to-other-churches> (25.11.2021).

2. Orthodox Christianity in Migration Settings

2.1 *Theologizing in the Strange – Localizing oikoumene*

Due to the long dominion of the Ottoman Empire (except Russia) and the communist and soviet oppression (except Greece and Cyprus), the Orthodox local churches were isolated from the Western Christianity. The 20th century meant a significant exodus of the Orthodox population to the West. The fall of the Ottoman Empire, the Bolshevik revolution in Russia, culminating with the fall of communism and the joining of the European Union by countries with an Orthodox majority were turning points in changing the European religious landscape. Especially Russian and Romanian intellectuals found refuge in the West (France, Germany, USA, Great Britain) during the soviet and communist times.

The establishment of the institutes Saint-Serge in Paris and St Vladimir's in New York were visible signposts testifying to the various attempts to offer a theological reflection on the inculturation of Orthodoxy in Western contexts. Today, Institutes and Chairs for Orthodox Theology in Western universities are still a rarity. Yet the presence of such institutions is vital not only for cultivating a reflexive stance among Orthodox believers, but also for the western Academia as well. This aspect is aptly expressed on the homepage of the Institute for Orthodox Theology at the University of Munich, where its profile is described as follows:

Orthodox theology in Munich aims to make this partially unknown world of Orthodoxy known to both Orthodox and non-Orthodox Christians. To be able to study Orthodox theology at a state university in Germany, in close proximity to and in cooperation with the Catholic and Protestant faculties: that is something unique in Western Europe!²⁵

Figures like Georges Florovsky (1893–1979), Nicolae Afanasiev (1893–1966), Alexander Schmemmann (1921–1983), John Meyendorff (1926–1992), Sergii Bulgakov (1871–1944), Olivier Clément (1921–2009), etc., who lived and published in France and the USA, influenced not only the orthodox thinking in the diaspora and its dialogue with Catholics and Protestants, but impacted the entire Orthodox theology of the 20th century. Not only men, but also women left an important mark on Orthodox theology and practice: Élisabeth Behr-Sigel (1907–2005), Myrrha Lot-Borodine (1882–1954) or Maria Skobtsova (1891–1945). The latter was a Russian poet and nun, who took care of Russian refugees and tragically died 1945 in the gas chamber in the Ravensbrück

25 https://www.orththeol.uni-muenchen.de/ueber_uns/portraet/index.html (5.12.2021).

concentration camp. Her dream was to bring a rapprochement between Russia and the West. She was declared saint by the Ecumenical Patriarchate in 2004.

It was in the diaspora contexts of the 20th century that Orthodox theology experienced a renewal in the thinking about Church and the world. This renewal touched various dimensions of the Church: hesychast practices that cultivated the prayer of the heart, reflections on apophaticism and deification; nature of reason; nature of theology; liturgical theology; social thinking; etc. This plurality of themes and voices is to be summed up as the neo-patristic synthesis, that is a return to the patristic sources, as a means of liberation from the “Babylonian captivity” of rationalism dominant in the Western theology. Yet this approach, proposing a return to ‘Christian Hellenism’ or a ‘Neo-Byzantinism’ received serious criticism as offering a rather limited perspective on the renewal of theological thinking, as reducing or replacing the genuine plurality of Christian theological expression (e.g., Christian Latin culture, Syriac culture, Armenian, Georgian, Coptic, Ethiopian) with a “synthesis”, and as a program to “‘de-westernize’ Orthodox theology” which led to introversion and a more static understanding of Tradition.²⁶

2.2 *Diaspora Communities and Religious Practice*

Through migratory flows Orthodoxy is becoming global. Labour policies, economics, conflicts and forced migration are daily realities. Older diaspora communities are growing, and new ones are founded. Not only Orthodox, but today every religious tradition is facing the complexity of the interactions between identity-locality-globality, between preservation-affirmation-expectation, between uniformity-plurality-hybridity and the conjunctions thereof with various degrees for each aspect.

The worldwide dispersion of religious communities, i.e., their ‘globalization’, involves their simultaneous relocalization: they are regrouped in new locations and re-shape commonalities in new forms. This process “might lead both toward forging global forms of religiosity or an ecumenical orientation that decouples particularistic attachments in favor of a global religious community or to the construction of new branches of a religion or religious varieties”.²⁷ While the Orthodox Church in majority contexts is seen as an important

26 Pantelis Kalaitzidis, *The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today’s Issues*, in: Colby Dickinson/Lieven Boeve/Terrence Merrigan (eds.), *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, Leuven/Paris/Walpole MA 2013, 297–312; here: 303–307.

27 Victor N. Roudometof, *Orthodox Christianity and the State: the Relevance of Globalization*, in: *Review of Ecumenical Studies* 10/2 (2018), 212–249, here: 215.

identitarian pillar, preserving the Orthodox faith in diaspora becomes an expression of national identity.

In countries with an Orthodox majority, the Orthodox Church was not only a crucial nation-building actor, but also contributed to ethnic formation of communities and is deeply anchored in the ethnic cultural identity. Secularization processes challenge deep rooted understandings of family, education, and culture as well as different articulations of social and state institutions. "Westernization", seen as an ideal, clashes with new attempts of expressing faith, culture, nation, and church. Orthodoxy in diaspora settings is no longer in a politically privileged position. Being relegated to a minority status, Orthodox communities are confronted not only with issues like integration, articulation of identity or shaping new forms of being community, but also with a kind of continual "Easternization" (i.e., idealization of imaginaries about the countries of origin) of being and thinking. The process of transition from majority to minority status, which implies social and cultural uprooting and not only re-location but also re-settlement, is a long-term development. This is not the case for Oriental Orthodox Christians for whom the minority consciousness is already deeply rooted in the country of their origin. The inter-Orthodox encounter has proved to be in various contexts in favor not only of overcoming historical prejudices about each other in various contexts, but also of strengthening the Orthodox presence in a foreign or neutral space. The orthodox diaspora shapes its identity by two main types of integration into the global world: indigenization (i.e., attempts of venerating the saints from the West before the Schism in 1054) and vernacularization (i.e., acceptance of a local language in the liturgy).²⁸

With the growth of the number of Orthodox parishes in Western countries, diaspora parishes are becoming a transnational phenomenon. In search of better social security, Orthodox migrants are engaging in various forms of social transnational mobility. Thus, the number of Orthodox settlers in different Western locations is successively growing compared to the number of migrants coming directly from the countries of their origin. They bring various intercultural experiences with them and articulate them in their current locations. In many cases, migrants turn to religious communities not only for worship, but also to get informed about the new social realities, to share problems, to get help, to speak their native language and/or teach it to their children, to cultivate traditions, all in all to preserve their identity. Orthodox

28 See Maria Hämmerli, *Orthodoxy Going Global: The Quest for Identity*, in: Giuseppe Giordan/Siniša Zrinščak (eds.), *Global Eastern Orthodoxy. Politics, Religion, and Human Rights*, Cham 2020, 186–188.

diaspora communities are places where religious and spiritual as well as material, social, psychological, bureaucratic, and economic needs are taken care of.

The circulation of (digital) religious literature (sermons, life of saints, theological books), the invitation of spiritual charismatic figures for 'spiritual conferences', the keeping or building of spiritual ties with well-known priests or confessors, pilgrimages and youth camps in Orthodox monasteries in the countries of origin are usual dynamics in diaspora communities. All these factors are preserving and cultivating the Orthodox identity as well as contributing to creating spaces and mechanisms for inculturation through support for adaptation to new situations, but also to constructing transnational spaces of building identities. The tone and the discourse is sometimes more catechetical in the diaspora communities than in the home countries where the Orthodox *habitus* is a presupposed reality. Through the encounter with religious otherness and living in increasingly secularized societies, Orthodox people become more aware about their own religious identity. Thus, integration goes hand in hand with proliferation of ethnic and religious identity. By frequenting religious services, people increase their theological and spiritual literacy, which becomes more visible in practicing the fasting or in an increased religiosity. This highlights a contrast, which bears great significance when compared to the situation in the home countries of the Orthodox believers. In traditional Orthodox contexts religiosity can be practiced on a daily basis: at an individual level, people can enter churches any time of the day, light candles, venerate icons, meet a priest and even have the possibility to confess anytime; furthermore, on a community level, (national) religious feasts, regulate a rhythm of public religious practice. This religious *habitus* changes in diaspora: here religious experience is relegated mainly to the private sphere, sometimes with virtual attendance of worship (long before the pandemic), which comes together with a more substantiated religious and theological knowledge. Sunday schools in which religious and cultural traditions and language are cultivated are a usual activity in diaspora communities. As a reaction, testifying to the high degree of transnational communication, these activities bearing a higher degree of catechetical content are becoming more and more popular in the countries with an Orthodox majority themselves. Thus, it can be said that diaspora communities help the communities in their countries of origin to rethink their educational and pedagogical methods (e.g., when working with children), to develop new programs engaging the life of community outside the traditional liturgical frame, and to rethink internal mission strategies in general.

The religious practice of communities in the diaspora is conditioned in many cases by the availability of worship spaces. In most cases, Orthodox communities rent Catholic and Protestant church buildings or even secular

spaces for their liturgical services. Because of services and other events of the host community the liturgical calendar of the guest community is affected: Orthodox communities need to adjust or to negotiate their liturgical program according to the liturgical or even non-liturgical priorities of the host community. Yet these situations rarely amount to interconfessional tensions, but rather contribute to the strengthening of the mutual respect between different confessional traditions. Furthermore, the public manifestation of rituals and ceremonies on different main feasts like Epiphany or Resurrection is relegated to secured enclosures in the shared sacred spaces.

The grounding of a new Orthodox parish in diaspora context is not a process that starts from scratch. In many cases a new parish develops in an already existing one, where a second or a third priest is being ordained. After a period of learning, the priest starts searching for a church building and establishes his own community in the neighboring cities. Inter-parish support and exchange of best practices are crucial for new and younger communities and contribute much to a sense of increased collegiality, respect, and openness between the servants of the altar in a given region.

Orthodox understanding of church space is very specific, involving a precise set of architectural and artistic grammar. In diaspora, where Orthodox communities rent or buy Catholic, Anglican, and Protestant church buildings, or even secular spaces, the liturgical space is under constant redefinition. A full transformation of the church space into a traditional Orthodox space in these conditions is an utter impossibility. The place of worship rather becomes a religious trans-confessional space. With time, in some cases the rented space is functionalized as such by both religious communities. Thus, certain specific Orthodox features (e.g., icons, procession banners, smaller iconostasis, baptismal font) instead of being removed and/or hidden from the sight of the worshiping public are being "tolerated" as visible reminders that the space is being shared with a community bearing distinctive marks of confessional alterity. Furthermore, Orthodox communities often include in their liturgical 'choreography' and gestures religious elements of the host communities (e.g., religious statues, crosses and images) or even the name of the patron saints of the host church in their liturgies. Orthodox liturgies also include prayers for the heads of the state of the host country next to those from the home country, prayers for the founders of the church building, as well as prayers for achieving their own church building. Thus, rented church buildings become laboratories of (re)shaping identities, discovering commonalities, and building bridges between different confessions. They are places of lived ecumenicity.

3. Theological Trends in Orthodox Christianity

Without the claim of exhausting the multitude of topics which are important for the Orthodox scholarship today, I would like to focus on the following five trends that are receiving special attention: *liturgy*, *eschatology*, *apophaticism*, *anthropology*, and *ecotheology*.

3.1 *Liturgy – the Central Transformative Action of the Church*

The turn to a “liturgical theology” in the Orthodox Church took part in the last century in diaspora milieu in the broader context of the neo-patristic synthesis; being also a feature of the Western theological scholarship and accompanying the various liturgical movements in the Catholic church. The main figure of the Orthodox liturgical renewal is Alexander Schmemmann, who shared many aims of the Western liturgical movement, among which “greater participation in the liturgy by laity, for greater understanding of the liturgical texts, not least the scriptural readings, more frequent communion, and an attempt to promote a liturgical piety, rather than one that had become too individualistic.”²⁹ Schmemmann underlined the liturgy of the Eucharist as a “journey or procession” – which begins with the leaving of the home to the Church – “into the dimension of the Kingdom”.³⁰ He explained the word “dimension” as the “color transparencies [which] ‘come alive’ when viewed in three dimensions instead of two. [...] In very much the same way, though of course any analogy is condemned to fail, our entrance into the presence of Christ is an entrance into a fourth dimension which allows us to see the ultimate reality of life. It is not an escape from the world, rather it is the arrival at a vantage point from which we can see more deeply into the reality of the world.”³¹ The idea of continuing the liturgy in daily life emerged in the mid-1970s in the inter-orthodox consultation in the ecumenical context. The orthodox theologian Ion Bria (1929–2002) coined the term “liturgy after liturgy”, trying to “recover the unity between worship and daily Christian life”. As he stated, “[t]he dynamics of the liturgy go beyond the boundaries of the eucharistic assembly to serve the community at large. The eucharistic liturgy is not an escape into an inner realm of prayer, a pious turning away from social realities; rather, it calls and sends the faithful to

29 Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the Present*, London 2015, 202.

30 Alexander Schmemmann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood NY 1998, 26.

31 *Ibidem*, 26–27.

celebrate 'the sacrament of the brother' outside the temple in the public marketplace, where the cries of the poor and marginalized are heard."³²

Liturgy is the identity and the life of the Church. It is about "the realization of the presence of the kingdom of God, in which we are invited to participate at the heavenly banquet. This heavenly banquet reveals the purpose of creation: communion with God, sharing his life. This is the goal to which our life is to be directed."³³ Specific to the Orthodox identity is the lived theology, as experienced in the liturgical life. The main feasts can be conceived as stories which build the Great Narrative of the redemption of humanity, which was developed in the tradition of the Church, and which is assumed and lived in the liturgical community. These narratives employ a special and complex set of epistemic guidelines through the prism of which the entire reality receives its meaning. Members of the community become personifications of this very narrative through their active participation in the liturgical drama, to the point of identification, expressed at the end of every liturgy through the words "We have seen the true light! We have received the heavenly Spirit! We have found the true faith!". Within the liturgical reality, moral aspects are not mere abstract principles, but an integral part of the narrative, as incorporated and assumed by community members. Becoming part of this (meta)narrative means becoming part of the larger community, its experience and its tradition. The yearly liturgical cycle introduces the community in the actual history of salvation, that is, to a reality in which time is already impregnated with eternity. Thus, present time is adequately understood only from the viewpoint of the completion of time itself, namely from eschaton. This knowledge is acquired and lived only in the liturgical community.

3.2 *Eschatology – the Living Hope*

Eschatology is related to the dialectic between "already" and "not yet", between present and future, which mounts to the fundamental tension in the Orthodox theology: between being and acting. According to the Greek theologian Pantelis Kalaitzidis, eschatology institutes

an attitude toward life that maintains a distance from the structures of the world, a refusal to settle down and identify oneself with the world and history, without however any trace of disdain for the world and history or any flight from them. For eschatology also entails repentance for the past, as well as faith in and openness toward the future and the final outcome of history, while at the same

32 Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva 1996, 20.

33 Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, 203.

time pointing to a permanent suspension of any final and established meaning within history, to constant doubt and radical criticism of the meaning of all institutions, and implying instead the notion of movement without end, unceasingly and constantly gaining in richness.³⁴

This eschatological vision of reality opens the perspective of overcoming provincialism, as well as any temptations of limited frames of reference. The conscience of being already part of the eschatological reality, shapes spaces for optimistic action in cases of lack of trust and hopelessness. Against the allegation that Orthodox would prioritize withdrawal before engagement and contemplation before praxis in its engagement with the world, efforts were made by theologians to prove the complementarity between the two directions. The eschatological vision is considered as the bridging element in this supposed polarity, so that the present world is to be embraced and transformed by bringing Christ's presence in its midst. It is the "incarnational vision of the world wherein the Orthodox practical and pastoral theological process takes place, the space in which philanthropy and social concern constitute vehicles for inoculating God's presence into the world."³⁵ The move from the Church – from the experience of the sacraments – or from the altar of the heart – from the personal experience of the divine grace through prayer – to the world and vice versa is the continuous and tireless action of Christians toward the realization of this vision.

3.3 *Apophaticism – the Experience of the Incomprehensible Mystery of God*

The mystery of the eschatological future is lived in the apophaticism of the liturgical act and in the experience of faith. Apophaticism is understood as a methodological key to gaining ever deeper knowledge and insight not only in matters pertaining to theology, but also in researching the natural world, a domain too much dominated by the one-sidedness of empiricism. The Russian emigre theologian Vladimir Lossky (1902–1958) pointed out that apophaticism is "an attitude of the mind which refuses to form concepts about God. Such an attitude utterly excludes all abstract and purely intellectual theology which would adapt the mysteries of the wisdom of God to human ways of thought." This attitude is "existential" and "involves the whole man". He continues that "there is no theology apart from experience" and this experience must change one. "Apophaticism is, therefore, a criterion: the sure sign of an attitude

34 Kalaitzidis, *Church and State in the Orthodox World*, 74.

35 Porumb, *Orthodoxy in Engagement with the 'Outer' World*, 5.

of mind conformed to truth. In this sense all true theology is fundamentally apophatic.³⁶ Without a living apophatic attitude, the experience of the church as well as its theological thinking remain incomplete. In deepening the apophatic dimension of the faith, liturgy receives an ever-greater understanding of God's plan. In turn, liturgy emphasizes the apophatic and always revealing dimension of the faith.

3.4 *Anthropology – Being Created in the Image of the Triune God*

Anthropology is seen in close connection with apophaticism and eschatology. As Bishop Kallistos Ware put it: "The bounds of each person are exceedingly wide, overlapping with those of other persons, interpenetrating, ranging over space and time, reaching out of space into infinity and out of time into eternity [...] Personhood remains irreducible; its reality cannot simply be deconstructed and reduced to the facts of the appropriate science."³⁷ He stresses that both in the talk about God as well as in the talk about humans "there needs to be an apophatic dimension".³⁸ For Orthodox theology, anthropology is strongly connected with the dogma of the Trinity, in which qualities like personhood, interconnectedness and intersubjectivity are defined and understood as models. Trinity serves as the original model for the Church, the human society, and the world. The consequences for anthropology are: equality of all human beings by nature and diversity as a natural category. With the words of the Romanian theologian Dumitru Stăniloae "the Trinity alone assures our existence as persons"³⁹, so that it can be said that only in connection with God, human beings reach their "natural" state. They do not contain their "mystery" exclusively within themselves.⁴⁰ Kallistos Ware opined that even if ecclesiology will still continue to be an important topic, the 21st century will experience a shift from ecclesiology to anthropology, whereas there is still "an integral link between the two questions, 'What is the Church?' and 'What is the human person?'"⁴¹ In the age of information, technology, and communication revolution, artificial intelligence and transhumanism, the implications of this position for the very essence of our humanness are very deep. The theological understanding of human personhood based on radical love, radical equality,

36 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, 38–39.

37 Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, Geneva 2012, 32.

38 *Ibidem*, 33.

39 Dumitru Stăniloae, *The Experience of God*, (*Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1. *Revelation and Knowledge of the Triune God*), Foreword by Kallistos Ware, Brookline MA 1998, XX.

40 Ware, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, 37.

41 *Ibidem*, 25.

unity in the midst of radical diversity, belonging and grace, can guide and inspire the *homo disruptus*.⁴² Kallistos Ware identifies three main elements – mystery, image, and the quality of mediation – that “will prove central in our anthropological explorations within the multicultural pluralism of the new millennium”.⁴³ In his understanding mystery refers to an apophatic dimension of ourselves; the image refers to the quality of our human personhood as being created in the image and likeness of God; and the mediation points to our calling of acting as priests of the creation and as mediators.⁴⁴ This threefold structure of our humanness is able to provide rich material for the reflection on the anthropological question in a so-called post-human world.

3.5 *Ecotheology – the kairos for Creation*

An important aspect of the Orthodox spirituality is the practice of fasting, which represents between 50 % and 55 % of the days of the year. The practice of self-restriction and self-limitation on various levels of human existence (food, leisure, work, consumption etc.) has always had an important role in the history of Christian peoples and societies. In addition to self-limitation, repentance, forgiveness, love, and reconciliation, are virtues that are to be observed and perfected. Self-limitation (*askesis*) has a highly individual and communitarian significance. Cultivating a culture of self-limitation and continence would greatly contribute to the world’s ecological and economic problems. The attitude of a “kenotic simplicity in our total life-style” would help to act according to a discipline of discernment between “what we *want* and what we *need*”.⁴⁵ A “costly sacrifice” is the “‘missing dimension’ in our present-day ecological outlook”.⁴⁶

The Orthodox ecotheology has deep roots in the liturgical praxis of the Church, where elements of God’s creation – water, oil, wine, grains which become bread – are becoming vessels of grace and means of sanctification through offering and prayer. Bishop Kallistos Ware stresses that in the Orthodox Eucharistic liturgy, “our highest privilege, our supreme vocation, the act that makes us authentically ourselves, is to offer back the world in thanksgiving to God”. During the liturgy the priest elevates the eucharistic gifts that are shortly after being sanctified and says, “We offer to You these gifts from Your

42 See André Ungerer, *Homo Disruptus and the Future Church*, in: HTS Theologies Studies/Theological Studies, Vol. 75/4 (2019). <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/5447/13892> (27.2.2022).

43 Ware, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, 48.

44 *Ibidem*, 32.

45 *Ibidem*, 47.

46 *Ibidem*.

own gifts". "Rather than speak of ourselves as kings or stewards of the created world, we should speak of ourselves as priests of the creation, as offerers and liturgists. Yet this cosmic priesthood can only be exercised through the grace of Jesus Christ, the unique High Priest".⁴⁷ The growing human interconnectedness and the move "towards a cosmological unity which dramatically demonstrates the acuteness of the ecological problem" makes "the patristic idea of 'a cosmic Liturgy', where everything is being united into interdependence and symphony, [...] becoming a reality".⁴⁸ Speaking about human beings as a "fundamentally eucharistic animal", Kallistos Ware also notices that the human person is called to be "an ascetic animal".⁴⁹ In this quality humans may be able to overcome the technological and economic crisis, which are in fact aspects of a deeper spiritual crisis of humanity.

4. Orthodoxy and the Public Sphere

The Great and Holy Council of Crete (2016) opened a new perspective on the understanding of the "public sphere". In his analysis of the documents of Council, Emanuel Clapsis expresses that

the explicit reference to the modernist notion of 'public sphere' and the possibly purposeful avoidance of the Council to discuss Church and State relationships signify [...] the intention of the Church to distance Herself from the state and be placed in the civil society. This is a distinct 'modern' way of expressing and communicating the Christian gospel to the world compared of how the Church had communicated her beliefs and practices to believers in their traditional cultures. This difference is shaped by the nature of the 'public sphere,' its assumptions, and the conditions or rules of dialogue that every interlocutor must adopt for civil and meaningful communication in the public sphere.⁵⁰

Kalaitzidis underlined that the Orthodox Church needs to adopt "an ecumenical ecclesiastical discourse, free from the continuous references to the nation and to the outward forms of the Constantinian era". Otherwise, "no true or lasting revelation of God in creation and history can exist, the church cannot

47 Ibidem, 46.

48 Митрополит Јован Зизјулас, Приступ лечењу, Србиње 1995, 3 (Metropolitan John Zizioulas, Approach to Healing), quoted in: Bigović, The Orthodox Church in the 21st Century, 63.

49 Ware, Orthodox Theology in the Twenty-First Century, 46–47.

50 Emmanuel Clapsis, The Great and Holy Council and the Orthodox Churches in the Public Sphere, in: Giuseppe Giordan/Siniša Zrinščak, Global Eastern Orthodoxy. Politics, Religion, and Human Rights, Cham 2020, 77–99, here: 81, ref. 8.

pray, dialogue, or struggle 'for the life of the world', nor can any real discourse take place regarding catechesis or the eucharistic and eschatological consciousness of the people of God."⁵¹ Thus, the Orthodox churches should build up such a (counter)narrative which can empower people to attend to a new vision of repentance and renewal, in which the preaching of the Kingdom of God receives new urgency. The theological grounding of the involvement of the Church in the public sphere lies in its vision of the perfected world and its destination, an understanding which is actualized in the liturgy. The liturgical gesture of offering the entire creation to God, can empower the faithful to live their social and public worlds as a "liturgy after liturgy". The reversal of perspective and of the time frame – from eschaton towards the present –, expressed in the liturgical ethos, should safeguard any identification of the Church with transitory ideologies as well as with political systems. The vocation of the Church

is to invite all in a never-ending process of personal and social transformation, moving the world as much as possible from a human perspective closer to God and contributing to a pattern of life that reflects the new life that Christ and the Holy Spirit has granted to the world. What the Church becomes in the Eucharist is what it offers to the world as the good news (εὐαγγέλιον) of a new life. What the Church offers to the world is primarily an offering of love that generates hope that evil does not and should not determine the future, since God is the future of the world.⁵²

In the plural world, Orthodoxy finds its meaning in stressing shared values, like human dignity which is grounded in the biblical conviction that every human being is created in the image of God, regardless of race, sex, age, social, or any other conditions. According to the Orthodox consciousness the triune God is the source of all good and human persons find their ontological being and reality only in relationship with and partaking in the life of the persons of the Holy Trinity. "Human rights reflect the triadic or communal pattern of the Trinity. As we relate to others who are created in the divine image, we recognize a common human dignity which, regardless of place or order in society, supplies every person with an ontological status that calls for moral respect. There is an essential and inalienable human equality."⁵³ Thus human rights are not mere secular attempts at defining human dignity, but the ontological grounding of them lies ultimately in the divine relationship of the persons of the Trinity.

51 Kalaitzidis, *Church and State in the Orthodox World*, 74.

52 Clapsis, *The Great and Holy Council and the Orthodox Churches in the Public Sphere*, 89.

53 Stanley S. Harakas, *Human rights: An Eastern Orthodox Perspective*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, 19/3 (1982), 13–24, here: 18.

5. Conclusions

The Orthodox Church is not a monolithic institution. One could dare to say that it is not an institution at all, in the common sense of the word. For an adequate assessment on the partaking of the Church to the realities of the 21st century one needs to look closer to the history and theological self-understanding of the Orthodox Church. The dynamics between strong attachment to cultural and ethnic identities and the creative interpretation and actualization of the Tradition, while maintaining the truthfulness of its spirit, could be described as the central feature of Orthodoxy. Migration flows to Western societies offer a broader vision not only for a new understanding of Orthodoxy's ecumenicity, i.e., universality, but also for mutual understanding, ecumenical dialogue, involvement in processes of peace building and justice. Although Orthodoxy is already present in the West, its fruition is an ongoing process. In this context the mission of the Church means to build pastorally sensitive and trustful communication channels and to elaborate creative approaches to the issue of coexistence with other Christian traditions and living in secular societies. As Orthodox believers become more and more active and creative members of the diaspora establishing communities, the identity of the church within the new social-political environment is being rearticulated and it is no coincidence that the most important theological impulses came from thinkers living in Orthodox diaspora communities in the 20th century. The global condition of Orthodoxy can be considered thus as a great opportunity to rethink structures, traditions, and teachings in light of the lived experience of the Church.

Ecclesiological Dynamics between Identity and Unity in Orthodoxy

Primacy, Synodality, Authority

Mihail Comănoiu

1. Introduction

Global economic, political and migratory developments have led to massive challenges related to the mission and pastoral care of Orthodox believers beyond the borders of countries with Orthodox majority. Locally, the claims for more autonomy of churches in Eastern Europe are increasing. In this context, in which global and local challenges interpenetrate, the need for an equally recognised institutional arbiter to equitably mitigate increasing tensions in Eastern Orthodoxy is urgently needed. A multitude of questions concern the Church's relations with society: who is the authorised voice of Orthodoxy that can represent the whole Orthodox Church? What is the structure of the universal organisation of the Church? Who is the guarantor of the unity of the Church and who takes actions for the development of the mission and witness of Orthodox Christianity?

The Pan-Orthodox Pre-Conciliar Conferences in Chambésy, Switzerland, preparing the Holy and Great Synod (1971, 1982, 1986, 2009, 2015) and the Holy and Great Synod in Crete (2016) itself as well as the bilateral dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church highlighted the cultural sensitivities and different theological accents in the Orthodox Churches. There are three major ecclesiological challenges of the Orthodox Church today on the global level: firstly, identity and ethnicity connected with ecclesial phenomenon of migration and diaspora realities; secondly, ecclesial autocephaly (self-governing) and its implications for the eucharistic communion and the unity of the Church; thirdly, expression of authority in context of the relation between primacy and synodality. These challenges are intertwined particularly with the following determinant factors: the order of *diptychs* (fixed order of the fourteen primates of the Orthodox Churches recognised by all Orthodox Churches), the procedure right of granting autocephaly and the role of the Ecumenical Patriarchate, the content of the primate at universal level and the right for jurisdiction on diaspora. In sum, it could be said, the quintessence of contemporary dynamics in Orthodoxy lies on the tensions between local and universal. The interplay of these factors often creates tensions between local

Churches, some aspects thereof being analysed in the present contribution, not only in their immediate social or political effects, but also in their theological dimension.

2. Theological Foundations of the Church

2.1 *Communion and Unity in the Eucharistic Ecclesiology*

The contemporary underlined eucharistic ecclesiology¹ elaborate on the unity of the Church through the manifestation of communion in Eucharist. According to the principle of Ignatius of Antioch (d. c. 110) “where the bishop is, there is the church” (Letter to the Smyrnaeans, VIII, 2), each diocese is the expression of the Church in her fullness. The unity between local Churches found its expression in the following elements: common celebrations, receiving communion, and commemorating of primates during the liturgy according to their place in the diptychs.² According to the “ecclesiology of communion”, Orthodox Church expresses its internal unity in the communion of the local Churches with each other, as long as they preserve the same tradition, dogma, canonical regulations and liturgy. Apart from this, unity is achieved also in the form of synodal leadership that reflects communion in common decisions. The communion of bishops within a local synod is reflected also in the liturgical assembly: they are in full harmony with the protos of the synod or of the presider of the Holy Liturgy. This unity of the bishops is the concrete expression of the diversity in unity, of the plurality that lives fully the freedom in authority while being subordinated to the first among bishops or to the primate. This form of authority gives the concrete form of a spiritual paternity on the one hand and of the power of leadership, governing the synod on the other.

The equality and consubstantiality of all local Orthodox Churches – a fundamental principle of Eucharistic ecclesiology – together with the idea that each Church is the complete Universal Church and that the Eucharist manifests the real presence of the one Christ, ensure a “perichoresis” (interpenetration) between the local and universal Church, where each of them is co-contained by the other.³ Consequently, the integrality of the universal Church does not

1 See Metropolitan Ioannis Zizioulas, *Eucharist. Bishop. Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline 2001.

2 See Daniel Galadza, *Autocephaly and the diptychs. The practice of commemorating bishops in liturgical texts*, in: Marie-Hélène Blanchet et al. (eds.), *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales. (IX^e–XXI^e siècle)*, Rome 2021, 81–110.

3 Andreas Andreopoulos, *Synodality and Local Churches: The Ecclesiology of the Apostolic Church in the Era of Globalisation*, in: *Church Studies* 5 (2008), 77.

amount to a mere sum of the plurality of local Churches to achieve its oneness, nor does it require the prioritisation of the universal Church before the local Churches to ensure the unity, but the co-affirmation of the one and the many through the presence of the Head Christ.

2.2 *The Church in the Image of Trinitarian Koinonia*

The Church has its origin in the love of the Holy Trinity for mankind; this is made tangible in the incarnation, life, sufferings and resurrection of the Saviour Jesus Christ, followed by the descent of the Holy Spirit upon the Apostles at Pentecost. The life of the Church is the image of the Holy Trinity, which is imprinted on the Church within the Eucharistic community, in the form of the communion of love. The Encyclical of the Holy and Great Synod of Crete of the Orthodox Church states that “the One, Holy, Catholic and Apostolic Church is a divine-human communion in the image of the Holy Trinity, a foretaste and living of the latter in the Holy Eucharist and a revelation of the glory of things to come.”⁴ This eschatological vision of the Church embraces the historical reality with the purpose of transforming it in the love of the Triune God through the sacrifice of Christ.

From the moment of its foundation, the Church bears the experience of the Trinitarian life, being the place where Christ is present through the Holy Spirit in order to share with humanity a new life, a life of love and communion. Today’s Orthodox theology is marked by this double emphasis on the Church as the Body of Christ (cf. Matthew 26:26; Luke 22:19; 1 Corinthians 11:23–29) and communion in the image of the Holy Trinity. These two views are not antagonistic, but complementary, reflecting different ways of placing the theological emphasis. On the soteriological level, the work of Christ in the Church refers to the sharing of the reality of the communion of interpersonal and eternal love between the Persons of the Holy Trinity with humanity. Through Christ, the Head of the Church, believers gain participation in the life of the Holy Trinity.

The Church is thus the space in which the Holy Trinity is present, not only as a model of communion, but especially as a source for the authentic life of interpersonally shared love. The words of Jesus “That all may be one, as You, Father, in Me and I in You, so be they in Us, that the world may believe that You have sent Me. And the glory which thou gavest me I have given them, that they may be one, even as we are one” (John 17:21–22) show that the unity in communion is first and foremost lived unity at the Trinitarian level, as well as God’s desire that everybody may share in it. This biblical text also reveals the

4 Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, <https://www.holycouncil.org/encyclical-holy-council> (12.1.2022).

condition and model of the authentic unity of people in communion, namely the unity between the Father, the Son and the Holy Spirit. The Church, in the vision of Maximus the Confessor (d. 662) is “the image and icon of God, as one who has the same work as Him, by imitation and imagination.”⁵ When speaking of ecclesial communion, one thinks foremost of the Trinitarian *koinonia* which is the perfect model of interpersonal union and communion for all people. The model of trinitarian communion is to be understood as “mutual spiritual habitation or mutual devotion, which is the most perfect form of communion.”⁶ Concerning the identity and distinction of persons it has been emphasised that “there is certainly an inner order of *koinonia* due to the distinction of Persons who retain their own identity, even in their most perfect and supreme union, but this order in no way negate the equality of Persons, the consubstantiality and fullness of each which is at the same time the fullness of all.”⁷ This model of infinite communion is the source of the unity of the Church.

3. Autocephaly and Identity

3.1 *Achieving Autonomy while Upholding Unity*

Orthodox Christianity in the global world struggles to maintain the balance between jurisdictional independence and ecclesial authority, while manifesting co-responsibility for the unity of the Church. Autocephaly, as a principle of organising local autonomy of Orthodox Churches, provides the ecclesial framework for adapting the mission and public involvement of the Church in a particular national context, while observing historical, cultural and political particularities of a country.

The history of autocephaly is closely linked to the history of the disintegration of the Ottoman Empire and the emergence of nation-states in Eastern Europe in the 19th century. If a particular nation-state was in the situation of obtaining political and territorial independence, it was natural that the local Church within the confines of the new state would strive to achieve an equal form of independence from the Mother Church. Beside the four historical Patriarchal Thrones (Constantinople, Alexandria, Antioch, Jerusalem) and Church of Cyprus, which were recognised as autocephalous by an Ecumenical Council (canon 28 of IV Ecumenical Council in Chalcedon and III Ecumenical

5 Maximus the Confessor, *Patrologia Graeca*, Vol. 91 (Paris 1863), col. 664.

6 Patriarch Daniel, *La Joie de la Fidélité*, Paris 2009, 228.

7 *Ibidem*, 228.

Council in Ephesus), all other local Churches received a Tomos of autocephaly from the Ecumenical Patriarchate. The historical events related to the apparition of the autocephalous Churches should not be associated to ethnophyletism (exaggeration of national sentiment in the detriment of the Christian identity), since the will of autonomy of one church in one region had positive effects in strengthening the communion of local Orthodox Churches, while they found themselves in the situation of freely organise themselves. For this reason, “autocephaly should not be confused with isolation or unity with constraint”.⁸

Achieving ecclesial independence is also the result of the broader public awareness of the role of Churches in supporting the morale of people, who have experienced political or economic hardships, when not part of an autonomous political entity. This type of pastoral-protectionist attitude can be found especially in the Balkans. After the fall of Constantinople in 1453 and the rehabilitation of the Patriarchate of Constantinople as an institution of the Ottoman Empire under the Sultan Mehmet II (1432–1481) and in the context of the millet regulations, which ensured a particular position for the Church of Constantinople and specific rights and privileges in relations to the local Churches in the Empire, a new type of symphony between state and church emerged.⁹ Its role was to maintain confessional peace in the Ottoman Empire. It is easy to understand that this act of recognition of a single ecclesial authority in the Ottoman Empire created the premises for a dominant position of the Ecumenical Throne in Constantinople in relation to other local Churches. Moreover, the Patriarch of Constantinople was part of the complex power networks of the Empire, being also responsible for ensuring that the Christians subjects obeyed and respected the law and were loyal to the Ottoman rulers.¹⁰

The Greek revolution in 1821 shook the unity of the Ottoman Empire and created the premises for unilateral declaration of autocephaly by the Greek Church in 1833. Consequently, the Ottomans pressured the Ecumenical Patriarchate to contain the situation, which in turn provoked the break of communion between the Ecumenical Throne and the Church of Greece

8 HB Daniel, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, *The Unity of the Church is the Gift of God and a Co-responsibility of the Clergy and the Lay Faithful*, in: *International Journal of Orthodox Theology* 10/1 (2019), 13.

9 Tom Papademetriou, *Render unto the Sul-ton. Power, Authority and the Greek Orthodox Church in the early Ottoman Centuries*, Oxford 2015, 21–22.

10 Paschalis M. Kitromilides, *Religion and Politics in the Orthodox World. The Ecumenical Patriarchate and the Challenges of Modernity*, London 2019, 31.

until 1850.¹¹ The recognition of the independence of the Balkan states triggered the request of the autocephaly by the Church of Serbia in 1879. This pattern was repeated when the status of Exarchate for the Church of Bulgaria was directly granted from the Sultan Abdülaziz in 1870, which determined a virulent reaction from the Church of Constantinople. As a consequence a synod of Ecumenical Patriarchate in 1872 condemned ethnophyletism, as ecclesiological heresy, which will cause a schism that will be repaired only in 1945, when the Ecumenical Throne will grant a Tomos of autocephaly to the Church of Bulgaria.¹² In the case of the Romania, autocephaly was affirmed by a declaration by the synod of the Romanian Orthodox Church in 1872 and the subsequent consent of the Romanian Parliament which introduced the status of autocephaly in the state Constitution of 1882, after the Romanian united Principates achieved the political independence from the Ottoman Empire. The See of Constantinople officially granted the Romanian Orthodox Church the autocephaly Tomos in 1885.¹³ In the 20th century the Ecumenical Patriarchate also delivered the autocephaly of other local Orthodox Churches: Church of Poland (1924), Church of Albania (1937), Church of Georgia (1990), Church of Czech Lands and Slovakia (1998).

In January 2019, The Ecumenical Patriarchate granted the autocephaly of the new Orthodox Church of Ukraine. The synod of union led by the delegate of the Patriarchate of Constantinople in the presence of the president of Ukraine reunited two “schismatic” groups, the “Patriarchate of Kiev” led by patriarch Filaret Denysenko (b. 1929), former member of the metropolitan See of Ukraine belonging to the Moscow Patriarchate and the Autonomous Church of Ukraine under Metropolitan Makariy Maletych (b. 1944), as well as two bishops, members of the Ukrainian Orthodox Church under Moscow Patriarchate.¹⁴ This action provoked unprecedented tensions between the Moscow Patriarchate and the Ecumenical Throne. The Moscow Patriarchate

11 Paschalis M. Kitromilides, *Religion and Politics in the Orthodox World. The Ecumenical Patriarchate and the Challenges of Modernity*, London 2019, 35.

12 Victor Roudometof, *The evolution of Greek Orthodoxy in the Context of World historical Globalisation*, in: Victor Roudometof/Vasilios N. Makrides (eds.), *Orthodox Christianity in 21st Century Greece. The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, London 2010, 26.

13 Dan Ioan Mureșan, *The Romanian Tradition* in: Augustine Casiday (ed.), *The Orthodox Christian World*, London 2017, 149.

14 Patriarchal and Synodal Tomos For the Bestowal of the Ecclesiastical Status of Autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine, <https://ec-patr.org/patriarchal-and-synodal-tomos-for-the-bestowal-of-the-ecclesiastical-status-of-autocephaly-to-the-orthodox-church-in-ukraine/> (16.2.2022).

perceived this recognition of the Orthodox Church of Ukraine as an “invasion” on his canonical jurisdiction and broke the Eucharistic communion with the Ecumenical Patriarchate.¹⁵ Although it has no immediate sacramental consequences and does not affect the integrity of other Orthodox Churches, these actions could create the premises for an extension of divisions in the Church. It should be noted that, theologically speaking, the unity of the Church is not the fruit of an external or legal form of organisation, but it carries in its very life the unity as an existential matrix given by the One who is the Head of the Church, Christ. Moreover, the unity of the Church is in itself indissoluble because it is sustained by the common work of all Persons of the Holy Trinity. In this sense, these divisions in the Church cannot affect the entire Church, yet the schism hurts those who break communion with the Universal Church.

The ecumenical nature of the Church and the manifestation of its mission on the universal level can suffer when the proclamation of autocephaly creates ecclesial dissensions between Churches claiming the right to offer this status to a local Church. The participation of Orthodox Churches in bilateral dialogues has been affected globally by these dissensions between local Churches. Specifically, the Moscow Patriarchate doesn't participate in those commissions in which the Ecumenical Patriarchate held a position of leadership.¹⁶ Furthermore, the same Patriarchate claims that, by breaking the communion with Constantinople, the Ecumenical Patriarch can no longer be called the spiritual leader of the approximately 300 million Orthodox.¹⁷ Unfortunately, the repeated calls of the primates of the other Orthodox Churches to encourage dialogue and co-responsibility for preserving the unity of the Church, didn't receive substantial echo. The meeting between the primates or representatives of the Orthodox Churches in Amman, held at the convocation of the Patriarchate of Jerusalem¹⁸, also failed to generate a practical impulse to resolve the crisis. The very idea of convening a meeting by another Church than the Ecumenical Patriarchate has been the subject of criticism, especially

15 Holy Synod expresses judgement about the visit of Patriarch Bartholomew of Constantinople to Kiev from 24 september 2021, <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5848191.html> (16.2.2022).

16 Radu Bordeianu, The autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine: its impact outside of Ukraine, in: *Canadian Slavonic Papers* 62/3-4 (2020), 457-458.

17 Holy Synod of Russian Orthodox Church expresses judgement about the visit of Patriarch Bartholomew of Constantinople to Kiev on 24 September 2021, <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5848191.html> (12.2.2022).

18 Inter-orthodox Consultation in Jordan, Amman in 2020 on <https://en.jerusalem-patriarchate.info/blog/2020/02/26/orthodox-primates-and-delegations-received-in-jordan-for-the-amman-fraternal-familial-gathering-dialogue-and-unity/> (15.2.2022).

concerning the debated issue of who has the canonical prerogatives to convene such pan-Orthodox meetings, since the Church of Constantinople convened all pan-Orthodox gatherings for the preparation of the Holy and Great Council in Crete.¹⁹

Tension between the Russian Orthodox Church and the Patriarchate of Alexandria emerged soon after the recognition of the autocephaly of the Church of Ukraine. Recently, the Moscow Patriarchate took the decision to create a Russian Orthodox Exarchate in Africa, delegating a bishop for this structure and accepting in this structure priests belonging to the Patriarchate of Alexandria. With this measure, the Moscow Patriarchate did not express claims for the jurisdiction of Patriarchate of Alexandria, but declared that the Church of Alexandria, by entering in communion with the new Orthodox Church in Ukraine, cannot further provide canonical authority over her priests.²⁰

The process of obtaining the autocephaly should ideally generate the strengthening of unity and facilitate the expanding of the mission of the Orthodox Church. The new autocephalous Church receives several rights that will provide the opportunity for this Church to better respond to local social-political challenges as well as to address global concerns. This rights relate to: election of bishops and of the primate of a local synod without the need of an external confirmation; autonomous organisation of the structure of the church (dioceses, metropolis); sanctification the holy Myron; judge on local disciplinary matters; proclamation of the veneration of local saints; administrate local theological schools and institutions; intensification of the pastoral care for own diaspora communities and parishes by consecrating priests and bishops²¹; initiation of bilateral dialogues with other confessions on an individual level and not in the name of the entire Orthodoxy.²²

19 Letter of Ecumenical Patriarch to Patriarch of Jerusalem, <https://orthodoxtimes.com/ecumenical-patriarch-to-patriarch-of-jerusalem-dont-persist-in-the-initiative-of-a-meeting/> (16.2.2022).

20 Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church of 28th January 2022 on <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5891378.html> (14.2.2022).

21 This right is contested by the Ecumenical Patriarchate who claim that the pastoral care for diaspora belong only the Ecumenical Patriarchate, based on a unilateral interpretation of the canon 28 of the Ecumenical Council in Chalcedon that would insure a canonical jurisdiction for the territories "occupied by the barbarians". See Vlassios Phidas, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, *Analecta Chambesiana* 1, Geneve 1998, 124.

22 Patriarch Daniel of Romania, *Comori ale Ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică*, II edition, Bucharest 2021, 102.

3.2 *The Granting of Autocephaly as Process of Decentralisation of Mission*

According to the Greek canonist Vlassios Phidas, only an Ecumenical Council (pan-Orthodox Synod) would be able to deliver and ratify the status of autocephaly. This institution is the only legitimate organ of the Church that can take decisions concerning the structure and the organisation of the Church. If an Ecumenical Council cannot meet to decide on the proclamation of the autocephaly, the Ecumenical Patriarchate was traditionally untrusted to grant the Tomos by way of *oikonomia* (i.e., pastoral discernment and the benevolent application of the canons as opposed to *akribeia*, which refers to strict application of the canons) and with the concord of all local Orthodox Churches, a process that ultimately requires to be completed by the decision of a pan-Orthodox Council.²³ There are some theologians, who argue that the position of the Ecumenical Patriarchate in the diptychs would confer it privileges and prerogatives that any other local Orthodox Church wouldn't have, being entitled to become the "interim voice of the Ecumenical Councils until the next Ecumenical Council meets".²⁴

The conferring of a Tomos of autocephaly is based on canonical and customarily rights: the right of the Ecumenical Patriarchate to provide a Tomos of autocephaly and the right of a local Church, which exercises a jurisdictional administration of a territory, to accept the proclamation of autocephaly of a province belonging to her jurisdiction, which in turn will separate it from the Mother Church.²⁵ In order to find a consensus of all Orthodox Churches, the Ecumenical Patriarchate, after receiving the demand of a Mother Church regarding the receiving of a Tomos for a region belonging to her jurisdiction, should strive to reach a pan-Orthodox consensus concerning the matter, which is realised through the consent of the Church local synods.²⁶ Still the process involves some mandatory conditions for receiving autocephaly. The most important requirements concern the boundaries of the local Church, the number of bishops (minimum four), the apostolic succession, the independence of the state, and a regular Church life.²⁷

23 Vlassios Phidas, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, *Analecta Chambesiana* 1, Genève 1998, 136.

24 Jaroslaw Buciora, *The Patriarchate of Constantinople: the Mother Church of the modern Orthodox Autocephalous Churches*, in: *Canadian Slavonic Papers* 62/3-4 (2020), 479.

25 Vlassios Phidas, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, *Analecta Chambesiana* 1, Genève 1998, 131.

26 *Ibidem*, 137-138.

27 *Ibidem*, 478.

The special emphasis of Orthodox ecclesiology on the role of the Eucharist in manifesting the unity of the Church concertedly by the rejection of a monarchical ecclesial structure, as in the Catholic Church, has eventually affected the view of primacy in the exercise of synodality. For this reason, the theologian Nicolas Lossky points out that nowadays the definition of the local Church could be confused with the autocephaly of a self-governing Church. This situation could lead to the tendency of emphasising the rights of each Church in the name of “historical justice”, as well as to a confusion regarding the relations of communion between the sister Churches, which would tend to increasingly resemble the relations between sovereign states.²⁸ This warning of Lossky has older roots, being linked to the decision of the Holy and Great Council in Constantinople in 1872, which condemned ethnophyletism as an ecclesiological heresy.²⁹

Global ecclesial dynamics reveal the need for a mission articulated beyond the tensions between national identity and universal unity. Ecumenicity and universality of the Orthodox Church expressed through the manifestation of unity in the plurality of persons in the image of the Holy Trinity must not be affected by dissensions. Therefore, the plurality of local Churches united in the Eucharistic communion, common celebration of Liturgy, and commemoration of the primates of autocephalous Churches according to the diptychs set the ground for the visible universal ecclesial unity.

4. Orthodox Church in Diaspora

4.1 *Reshaping Ecclesial Territorialities through Migration*

It is to be expected that the economic and political context influences the life of Orthodox Churches. The major historic events as the socialist revolution in 1917–1918 in Russia, the conflict between the Turks and Greeks culminating with the great exodus of the Greek community from Turkey to Greece in 1920, the political chaos after the dismantling of USSR, the revolution in 1989 in Romania, the independence of Ukraine and of the Republic of Moldavia in 1991, generated waves of migration of orthodox Christians to Western countries. The phenomenon of migration does not only impact the Churches in

28 Nicolas Lossky, *Conciliarity-Primacy in a Russian Orthodox Perspective*, in: James F. Puglisi (ed.), *Petrine ministry and the unity of the church*, Minnesota 1999, 129.

29 Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, § 3, <https://www.holycouncil.org/encyclical-holy-council> (17.1.2022).

their spread beyond the traditional (national) canonical territories due to the necessity of offering pastoral care and assistance, but also the adaptation of the mission of the Church on a global scale. In this sense, the migrational dynamic is the source of two major types of conflict: firstly, on the inner level of the religious communities, which need to affirm their identity in a different culture; secondly an external conflict involving these communities in the quarrel about their canonical jurisdiction. The second type of conflict, which is of interest for the present analysis, reflects tensions on the ecclesiological level and involves the claims of jurisdictional right of the Ecumenical Patriarchate and the need of local Churches and diaspora communities to create their own ecclesiastical structures beyond the boundaries of their original countries. The issue of jurisdiction on the diaspora has its roots on a decision of the Patriarchate of Constantinople in 1922, which stated that all parishes and dioceses that are not located on the territorial jurisdiction of a local Church (namely inside the borders of a state), must be integrated into the jurisdiction of the Church of Constantinople, who thus assumes an exclusive right of jurisdiction of these communities.³⁰

Orthodox diaspora represents the communitarian reality of those Christians who live outside the borders of a country of origin and who still cultivate their cultural identity and religious values, in a communitarian framework. This type of cultural and religious connection with the country of origin also has ecclesiological implications, diasporal communities being entitled to ask for and receive the spiritual assistance of their Mother Church. The pastoral care of the Mother Church is manifested in the establishment of the necessary ecclesial structures (parishes, archdioceses, dioceses and Metropolitan Sees), which, from an ecclesiastical point of view, amount in transforming diaspora communities into “places outside (*hyperorius*) the ecclesiastical borders of jurisdiction, [...] places of those of the same race even though they live outside the ethno-ecclesiastical borders of the national church.”³¹ In this process, Orthodox Churches are not modifying their canonical territory or jurisdiction, but are engaging in spiritual and pastoral care for their communities, which constitutes an essential element of the mission of the Church.

30 Metropolitan Hilarion Alfeyev, *Orthodox Christianity*. Vol. I: The History and Canonical Structure of the Orthodox Church, New York 2011, 300.

31 Grigorios D. Papatomas, *Ethno-phyletism and the (so-called) ecclesial “diaspora”*, in: *St Vladimir’s Theological Quarterly* 57/3–4 (2013), 433.

4.2 *Redefining Ecclesial Structures in Diaspora*

The global migrational dynamics set in motion a process of re-territorialisation of the mission of the Churches. Already in the first centuries of Church history, there were cases when bishops were appointed based on “ethnic jurisdiction” without a given territory like Theophilus, the “bishop of the Goths”, who took part at the First Ecumenical Council in 325, or the case of the “synods of Visigoths” in Spain.³²

With regard to the principle of the *monobishopric* – “one bishop in one city” (according to Canon 8 of the First Ecumenical Council in Nicaea 325) – the Holy and Great Council stipulates in the document “Orthodox Diaspora”, that according to the principle of *oikonomia* a new organisational structure can be activated until the canon can be strictly applied in the future (§ 1b). Yet, co-territoriality (the coexistence of multiple Churches on the same territory) is seen as a “deformation of Church”,³³ contradicting the canon 2 of the Second Ecumenical Council in Constantinople 381. In order to bend the potential negative effects of this structural mutation generated by the mission of the autocephalous Churches in the diaspora, a new institution, that of the Episcopal Assemblies, was called into being. The mission of these Assemblies is to offer a forum of discussion and practical solutions to the specific problems of the diaspora communities in the spirit of communion and in concordance with the tradition of the Church. The Holy and Great Council of Crete established thirteen regions around the globe where the Episcopal Assemblies will gather the various bishops of the diaspora communities which belong to the same canonical jurisdiction (§ 2a): Canada, United States of America, Latin America, Australia, New Zealand and Oceania, Great Britain and Ireland, France, Belgium, Holland and Luxembourg, Austria, Italy and Malta, Switzerland and Lichtenstein, Germany, Scandinavian countries (except Finland), Spain and Portugal.³⁴ The Episcopal Assembly has a Chairman, belonging to the Ecumenical Patriarchate or in his absence the next bishop in the order of diptychs, one or two Vice-Chairmen, an Executive Committee, a Secretary and a Treasurer. The main purposes of the Episcopal Assembly are to safeguard the unity of the Church, to maintain and cultivate the interconfessional and inter-religious dialogue on local level, the build-up bridges of trust and relations

32 Patriciu Dorin Vlaicu, *Autonomy and Orthodox Diaspora from the point of view of the documents adopted by The Holy and Great Council*, in: SUBBTO 1 (2017), 126.

33 Grigorios D. Papatthomas, *Ethno-phyletism and the (so-called) ecclesial “diaspora”*, in: *St Vladimir’s Theological Quarterly* 57/3–4 (2013), 437.

34 Document of the Holy and Great Council 2016, *The Orthodox Diaspora*, § 3, on <https://www.holycouncil.org/-/diaspora>, (1.2.2022).

with the local government and with society, to plan and coordinate common activities, and to elaborate a plan to establish diaspora on a canonical basis.³⁵

5. Primacy and Authority

5.1 *Between Centralization of Authority and Synodal Communion*

The preparation as well as the meeting of the Holy and Great Council of the Orthodox Church in Crete revealed that the definition of primacy on a universal level doesn't have the same meaning for all Churches. The fact that the Churches of Antioch, Russia, Georgia and Bulgaria didn't participate to the Council for different reasons, even if they have participated at the preparatory meetings and even agreed on the documents to be discussed at and approved by the Council, raises the question of the authority of the primacy of the Ecumenical Patriarchate. For this reason, during the Synaxis of the Primates of the Orthodox Churches, which was held just six months before the Council in January 2016 in Chambésy (Switzerland) His Beatitude Daniel, the Patriarch of the Romanian Orthodox Church made a call to the need of renewing the normativity of the pan-Orthodox Synod as the synodal rule of the organisation of the Church on universal level through episcopal gatherings with representatives from all Orthodox Churches that will convene each five, seven or ten years.³⁶

The debates on the relation between primacy and synodality are close to the themes discussed in the bilateral dialogues between Orthodox and Catholics and emerged soon after the publication of the bilateral document "Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority", Ravenna, 2007.³⁷ In this regard, it is necessary to mention two reactions from the Orthodox context concerning this document.

The first one is the "Position of the Moscow Patriarchate on the subject of primacy in the Universal Church", a synodal document of the Russian Orthodox

35 Ibidem, art. 4 and art. 5 of the Rules of Operation of Episcopal Assemblies in the Orthodox Diaspora.

36 Address of His Beatitude Daniel, Patriarch of Romania, delivered in the opening of the Synaxis of the Primates of the Orthodox Churches, January 22, 2016, Chambésy, Switzerland, <https://pravoslavie.ru/89992.html> (15.2.2022).

37 For more details see <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html> (18.2.2022).

Church, which states from the outset that it does not agree with the sections of the Ravenna document dealing with synodality and universal primacy.³⁸ The reaction of the Moscow Patriarchate focuses on presenting the heterogeneity of the different types of conceiving the statute of primate of a local Church based on identifying the source of primacy. It distinguishes between three levels of primacy: first, an episcopal-local primacy, for which the source of the primacy is the apostolic succession; second, a regional level concerning Autocephalous Churches, for which the primacy has its source in the election of a primate by a regional synod; and third, a universal level, for which the primacy has its origin in the order of diptychs.³⁹ It should also be noted that the document refuses to reflect dogmatically on the universal primacy is characterised by polemical overtones in understanding the primacy of the bishop of Rome. This drew criticism from the catholic theologian Hyacinthe Destivelle, who lamented an incomplete theology of primacy in the Moscow reaction.⁴⁰

The second one is the response of Metropolitan Elpidophoros Lambriniadis (b. 1967), professor of theology at University of Thessaloniki and current Metropolitan of America of the Ecumenical Patriarchate to the position of the Moscow Patriarchate, related above. The article entitled “The First Without Equals: An Answer to the Text on the Primacy of the Moscow Patriarchate” presents some theological and canonical inaccuracies, starting with the title that names a type of primate that does not correspond to the Orthodox tradition and ethos, namely *primus sine paribus* (first without equals). Expressions like this raise suspicions about how the universal primacy becomes an imperfect copy of the primacy of the Bishop of Rome. Metropolitan Elpidophoros, following the ecclesiology of Metropolitan Ioannis Zizioulas of Pergamon (b. 1931), tries to provide a dogmatic foundation for the primacy using the analogy of the Holy Trinity, stressing the monarchy of the Father.⁴¹ This analogy steps out of the Tradition of the Church, where the birth of the Son and the procession of the Holy Spirit were not understood hierarchically, but as a communion. Another problematic element in Metropolitan Elpidophoros’ article is the understanding of the Ecumenical Patriarch as the “ecumenical prelate”

38 Department for External Church Relation of Moscow Patriarchate <https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/> (19.2.2022).

39 For more details see Amphiloichios Miltos, *Collégialité et Synodalité. Vers une Compréhension Commune entre Catholiques et Orthodoxes*, Paris 2019.

40 See Hyacinthe Destivelle, *Conduis-la vers l'Unité Parfaite. (E)cuménisme et Synodalité*, Paris 2018.

41 Metropolitan Elpidophoros Lambriniadis, *First without Equals: A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate*, <https://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-en.pdf> (18.1.2022), 7.

or “universal hierarch”, which again generated the reaction of the Moscow Patriarchate through Metropolitan Hilarion Alfeyev (b. 1966), who contested the decision-making power of a universal primate in the face of an Ecumenical Council.⁴²

The synodal way of governing of the Church and the synodality as a particular way of thinking the action in and of the Church is rather a ‘liturgical act’ of service and fraternal leadership according to the biblical principle “whoever wishes to become great among you must be your servant, and whoever wishes to be first among you must be slave of all. For the Son of Man came not to be served but to serve, and to give his life a ransom for many” (Mk 10:43–45). The synodality as a structure of organisation of the Church respects the principle of communion and avoids the tendency of imposing a pyramidal structure of power.⁴³ The primacy in this sense should not take the form of a supra-synodal authority, but is the expression of the synodal communion, in which the synod acts in complementarity with the primate, himself a part of the synod.

5.2 *Primacy and the Prerogatives of the Primate*

In order to understand the position of the Ecumenical Patriarchate in the structure of Orthodox Church it is necessary to identify its prerogatives. They include: canonical dispositions or historical precedence that allow the Church of Constantinople to grant autocephaly; intervention in litigious disputes on universal level; and a primacy of honour. Yet these disclaims are not accepted by all Orthodox Churches.

From a canonical point of view, the Patriarchate of Constantinople has certain canonical privileges historically granted by the importance of the location of the patriarchal throne in the capital city of the Byzantine Empire. Concretely, the establishment of the principle of diptychs is expressed in the order of the Pentarchy (organisation of the Church in five ancient autocephalous Patriarchates: Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem). At the Third Ecumenical Council in Constantinople 431 (canon 3) and the Fourth Ecumenical Council in Chalcedon 451 (canon 28) the Throne of Constantinople received a primacy and equality in honour with the bishop of Rome, remaining second in rank. This primacy of honour conferred to the

42 Metropolitan Ilarion Alfeyev, *Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective*, Paper presented at St Vladimir’s Theological Seminary on 8 November 2014, <https://mospat.ru/fr/2014/11/09/news11091/> (10.2.2022).

43 John D. Zizioulas, *The Institution of Episcopal Conferences: An Orthodox Reflection*, in: *Jurist* 48/1 (1988), 378.

Ecumenical Patriarchate is exercised in the Orthodox Church, after the schism in 1054 under the paradigm *primus inter pares* (first among equals).

The prerogatives of the primate on a universal level in Orthodoxy are not always interpreted in the same way in the local Orthodox Churches. Therefore, the most problematic privilege of the Ecumenical Patriarchate is the granting of a Tomos of autocephaly. If the Patriarchate of Constantinople argues that this right belongs to the Church of Constantinople only, the Russian Orthodox Church holds this act to be a prerogative of the Mother Church (i.e., the Moscow Patriarchate would grant the autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine as part of its jurisdiction).⁴⁴ Nevertheless, it is important to remember here that granting of the Tomos of autocephaly of a new Church is not the result of the authority of the Ecumenical Patriarch, but is a decision of the synod of the Ecumenical Throne. In the case of the Church of Ukraine, the Ecumenical Patriarchate reclaimed its authority as the Mother Church of the people of Ukraine: “The Holy Mother and Great Church of Christ of Constantinople regards the Ukrainian nation and people as Her precious sons and daughters, born from the baptismal waters that flowed through the banks of the Dnieper River. From the days of our brilliant predecessor, Saint Photios the Great, the love of the Mother Church for the pious Christians of your lands has never abated.”⁴⁵

Another right claimed by the Ecumenical Patriarchate after the schism in 1054, as in the interpretation of the Byzantine canonist Theodor Balsamon (1140–1199), concerns the privilege to take appeal as a last court in judging church discipline matters on universal level. This right was offered before the schism to the bishop of Rome by canon 3 of the Synod of Sardica 343.⁴⁶ The exercise of this prerogative in the granting of the autocephaly of the Church of Ukraine, provoked great opposition from the side of the Russian Orthodox Church in the episcopal rehabilitation of the “Patriarch of Kiev”, Filaret Denysenko, considered until then as a “schismatic”, defrocked and

44 Kallistos Ware, *Synodality and Primacy in the Orthodox Church*, in: *International Journal of Orthodox Theology* 10/1 (2019), 35.

45 Message By His All-Holiness to the Devout Ukrainian People on the occasion of the Triumphal Entry of our Lord Jesus Christ into the Holy City of Jerusalem on <https://hellighallvard.blogspot.com/2014/04/message-by-his-all-holiness-to-devout.html> (15.2.2022).

46 Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group, *Serving Communion: Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, Los Angeles 2019, 49–50.

excommunicated in 1997 by Moscow Patriarchate and acknowledged by all the other local Churches.⁴⁷

5.3 *Authority and Governing of the Church*

The very first form of authority expressed in the Church is represented by Christ, who is the Head of the Church, his Body. The authority in the Church has the main purpose to ensure the harmony and coexistence between opposed positions and avoid centripetal tendencies. The primate of the synod, as an image of authority that contributes to the cohesion of plurality of voices in the synod, can be the source of unity *ad personam* when his leadership reflects the spirit of fraternal love and the will of serving the unity of the synod. This organisational dimension of authority must therefore be completed by a spiritual dimension. The apostles received their authority from Christ, who sent them to preach and make disciples of all nations, but also from the Holy Spirit at the Pentecost. According to Patriarch Daniel of the Romanian Orthodox Church authority is always related to the search for holiness. Moreover, holiness is the source of every authentic form of authority in the Church. This relation between holiness and authority has concrete consequences on the life, unity and communion of the Church: "Spiritual authority emerging from the holiness of life of all the people of God, not only of bishops and priests, through the exercise of humility and compassion, penitence and renewal, reconciliation and diaconal work in society, remains not only a complementary authority to the pastoral and magisterial authority but also a reminder that authentic authority is service for saving the communion with God and with one another, service or saving the unity of the church as the communion of the saints."⁴⁸

The Orthodox Church associates authority with synodality, which becomes the organisational body of the Church on a regional level and expresses a communitarian structure of Church leadership, manifested by communion, fraternal love and consensus. In this sense, it is important to mention that the regional synodality, as well as the autocephaly of a Church are not only the result of historical and cultural movements but are related to the theological fundament of ecclesiology. In this sense Metropolitan of Pergamon, John Zizioulas, stresses that the "pneumatological dimension of ecclesiology necessitates a church structure combining unity and diversity at the same time. A

47 Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church on 17 October 2019, <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5515016.html> (17.2.2022).

48 Metropolitan Daniel Ciobotea, Holiness as Content and Purpose of Ecclesial Authority, in: Tamara Grdzelidze (ed.), *One, Holy, Catholic and Apostolic. Ecumenical Reflections on the Church*, Geneva 2005, 91–96, here: 95.

universalist or pyramidal ecclesiology risks sacrificing diversity for the sake of unity. In a pneumatic ecclesiology the 'one and the many' exist independently, and this is impossible outside a canonical system in which synods at all levels complete and correct one another".⁴⁹ The regional synodality, as an image of unity in diversity, is interconnected with the need of the Church to adapt itself to cultural and historical realities, as further explained by Zizioulas: "The incarnational aspect of Christology leads to an ecclesiology which respects cultural and historical diversity. Our Lord assumed not simply human nature but a particular historical people with its cultural characteristics."⁵⁰ However, at the level of the local Church, the primate has a major importance in convening the synod, establishing the point of order and in validating, and ensuring the communion between the bishops, his presence being required for the election of a bishop, according to the 34 apostolic canon.

Another aspect of primacy is the eschatological reality of the Church. In this respect the Church does not enter the logic of secular authority. Consequently, all manifestations of power exercised by the primate, the bishop or any other type of ministry must be a kenotic act of service for the sake of the communion. This ministry of fraternal love, where the primate accepts to be the servant of all, is an evidence of self-renunciation that expresses the spirit of the authentic diakonia.⁵¹ Authority becomes, therefore, the exercise of serving one another in humility and love, according to the model of Christ.

6. Conclusions

The unity of Orthodoxy, in current realities, is challenged by multiple ecclesiological factors especially concerning the status of the Church mission beyond the borders of a nation state and the exercise of authority and of autonomy. The global phenomenon of migration of Orthodox believers involves the emergence of new dynamics of mission, but also emphasises the tensions between the Churches who reclaim the pastoral care for their diaspora communities. The pastoral activity of the local Churches in diaspora is necessary not only for maintaining values such as the national or cultural identity but is itself an incarnational aspect of any theology of mission, which refers to respecting

49 John D. Zizioulas, *The Institution of Episcopal Conferences: An Orthodox Reflection*, in: *Jurist* 48/1 (1988), 382.

50 *Ibidem*, 382.

51 Kallistos Ware, *Synodality and Primacy in the Orthodox Church*, in: *International Journal of Orthodox Theology* 10/1 (2019), 38.

the particularities of each ethnos. For the same reason, the autocephaly of a Church is a theological issue that concerns aspects of the pastoral care in a given cultural or ethnic framework. When the desire for more autonomy meets with the strive for unity, conflict may appear. Solving the disputes between different positions is the task of the synodal communion on regional and global level. The rapport between the primate and the synod must reflect the quest for unity in the spirit of the kenotic love for the others. The principle of the governance of the Church is therefore the practice of authority manifested in the personal search of holiness and fraternal action, through communion in synodal acts at every level of the Church. This practice of synodality may strengthen the affirmation of ecclesial autonomy together with the visible unity in communion.

„The Protestant presence [...] completes the Christian picture [...].“

Protestantische Mission und protestantisches Leben als Diversifizierung des nahöstlichen Christentums

Claudia Rammelt

Christlicher Glaube existiert in den Gebieten des Nahen Ostens als syrisch-orthodox, koptisch-orthodox, armenisch-orthodox, als Glaube der Gemeinschaft der sog. Apostolischen Kirche des Ostens, als Glaube rum-orthodoxer Christ*innen und später dann auch als in seinen mit Rom unierten Formen. All diese Gemeinschaften lebten christlichen Glauben in ihrer konfessionellen Ausprägung in Palästina, Syrien, Ägypten, dem Irak, Iran und der Türkei: armenisch gesungene Liturgien, syrisch-orthodoxe Klöster zwischen Euphrat und Tigris oder in der koptischen Ausprägung zwischen Nil und Mittelmeer, Abendmahlsfeiern ohne Einsetzungsworte der Apostolischen Kirche des Ostens.¹ Den Reichtum des christlichen Glaubens kannte der Nahe Osten und bewahrte sich diesen über die Jahrhunderte, auch und gerade als Christ*innen in der islamischen Welt.² Als sich in der Folge der „Verwandlung der Welt“³ diese zunehmend global orientierte, fanden vermehrt auch protestantische Christ*innen den Weg in den Nahen Osten.⁴ Im Zuge dessen gründeten sich schließlich protestantische Gemeinden in Beirut, Jerusalem und Alexandria

-
- 1 Einen grundlegenden konfessionskundlichen Ein- und Überblick gibt Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum (Religionen der Menschheit 29/2)*, Stuttgart 2007; sowie Christian Lange/Karl Pinggéra (Hg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2011.
 - 2 Dazu überblickend Martin Tamcke, *Christentum in der islamischen Welt*, München 2008. Darüber hinaus beschäftigen sich zahlreiche Einzeluntersuchungen mit christlichem Leben in der islamischen Welt.
 - 3 Vgl. Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009.
 - 4 Einen Überblick über westliche Missionsunternehmungen im Nahen Osten gibt die ältere Darstellung von D. J. Richter, *Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte*. Bd. 2: *Mission und Evangelisation im Orient*, Neudruck der 2. Auflage von 1930, Hamburg 2006. Einige Sammelbände neueren Datums nehmen dieses Themenfeld mit ihren verschiedenen Aufsätzen in der Breite in den Blick wie Heleen L. Murre-van den Berg (Hg.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Leiden 2006; Martin Tamcke/Arthur Manukyan (Hg.), *Protestanten im Orient (Orthodoxie – Orient – Europa 1)*, Würzburg 2009; Martin Tamcke/Michael Marten (Hg.), *Christian Witness between Continuity and New Beginnings. Modern Historical Missions in*

sowie an anderen Orten. Protestantische Gemeinden sind heute aus der mittel-östlichen Ökumene nicht mehr wegzudenken. Nicht nur strukturell sind sie in der Ökumene des Nahen Ostens verankert, sie bereichern mit ihrem Charakter das nahöstliche Christentum und fordern es heraus.⁵

Der Artikel möchte skizzenhaft den Weg des Protestantismus in den Nahen Osten nachzeichnen.⁶ Dafür werden die Gebiete Syrien/Libanon und Palästina exemplarisch ausgewählt, die um die Gebiete Ägyptens, aber auch des heutigen Iran und andere ergänzt werden könnten (1. Der reiche Schatz der Christentümer im Orient wird noch reicher. Der Weg des Protestantismus in den Nahen Osten). Danach ist der Blick auf die protestantische Gemeinschaft im Nahen Osten zu richten, um Zahlen und strukturelle Fakten, aber auch deren Charakter näher zu erschließen (2. Ein neuer Charakter der nahöstlichen Ökumene). Welche Anstöße, aber auch Zumutungen mit der Etablierung des neuen Charakters einhergingen, fragt ein abschließender dritter Schritt (3. Diversifizierung der nahöstlichen Ökumene. Anstöße und Zumutungen).

1. Der reiche Schatz der Christentümer im Orient wird noch reicher. Der Weg des Protestantismus in den Nahen Osten

Im Herbst des Jahres 1818 kam der beratende Ausschuss einer der später größten amerikanischen Missionsgesellschaften, des ABCFM (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*), zu einer Sitzung zusammen, um die Entsendung zweier Missionare nach Palästina zu beschließen und ihnen den Auftrag zu erteilen, die Bedingungen für die Etablierung einer permanenten

the Middle East (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 39), Berlin 2006. Darüber hinaus gibt es verschiedene Einzeluntersuchungen.

5 Najib Awad macht sich als protestantischer Christ aus Syrien in seinem jüngsten Buch zur Aufgabe, „to figure out possibilities and solutions“ für die Zukunft der Protestanten im Nahen Osten. Dafür entwickelt er das Konzept „after mission“ und „beyond evangelicalism“. Vgl. Najib Awad, *After-Mission, Beyond Evangelicalism. The Indigenous ‚Injiliyyūn‘ in the Arab-Muslim Context of Syria-Lebanon*, Boston 2020, XII.

6 Für den Artikel sind grundlegende Einsichten und Darstellungen aus dem mit Uta Zeuge-Buberl verfassten Artikel übernommen und um einige Gedanken erweitert worden. Der Artikel wird in Übereinstimmung mit der einstigen Co-Autorin abgedruckt und unter Genehmigung der Herausgeber des Bandes. Vgl. zusammen mit Uta Zeuge-Buberl, „We are Middle Eastern to the Bones.“ Protestantische Mission und protestantisches Leben im Libanon, in Syrien und Israel/Palästina, in: Traugott Jähnichen u. a. (Hg.), *Globale Wirkungen der Reformation (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 11)*, Leipzig 2018, 142–163.

Palästinamission mit Sitz in Jerusalem zu erkunden.⁷ Für die Amerikaner Pliny Fisk (1792–1825) und Levy Parsons (1792–1822), die im Auftrag des ABCFM 1819 im Hafen von Smyrna (heute Izmir) landeten, stellte sich bald heraus, dass Jerusalem als zentrale Missionsstation ungeeignet schien und Beirut mit seinen ideellen klimatischen Bedingungen und als Hafenstadt die bessere Wahl war. Etwa zeitgleich machten sich auch englische Missionare auf den Weg in die Mittelmeerregion, zunächst mit einem Zwischenstopp auf Malta, um von dort aus zu sondieren, an welchen Orten sie ihre Missionsstationen aufbauen würden. Die *Church Missionary Society* (CMS), die *London Missionary Society* (LMS) sowie die *British Foreign Bible Society* hatten auf der Insel eine gemeinsame Missionsdruckerei etabliert, um sämtliche im Mittelmeerraum aktiven protestantischen Missionen mit Bibeln, religiösen Traktaten sowie Schulbüchern in englischer, griechischer, italienischer und auch arabischer Sprache zu versorgen.⁸ Vermutlich teilten sich die auf Malta stationierten westlichen Missionen bereits um 1820 die Missionsgebiete untereinander auf, um nicht konkurrieren zu müssen, was jedoch nicht immer funktionierte. Auch wenn der ABCFM (Libanon, Türkei, Persien, Ägypten) sowie die Engländer*innen (Ägypten, Palästina, Persien) von 1815 bis 1915 die Arbeit im Nahen Osten dominierten, beschränkt sie sich nicht darauf. Es machten sich ab dem 19. Jahrhundert vom europäischen und amerikanischen Kontinent ausgehend etliche Missionsgesellschaften auf den Weg in den Nahen Osten. Absichten sowie Erfolg und Dauer der Missionen waren höchst unterschiedlich.

7 Vgl. Mission to Jerusalem, in: *The Missionary Herald* 15 (1819), 92–93. Vgl. Heleen L. Murrevan den Berg, Nineteenth-Century Protestant Missions and Middle Eastern Women. An Overview, in: Ingvild Flakerud/Inger Marie Okkenhaug (Hg.), *Gender, Religion and Change in the Middle East*, Oxford 2005, 103–122, hier: 104.

8 Vgl. Abdallaṭif Tibawi, *American Interests in Syria 1800–1901. A Study of Education, Literary and Religious Work*, Oxford 1966, 80; Hrant Gabeyan u. a., *Arabischer Buch- und Zeitungsdruck in der Arabischen Welt*, Teil 1, in: E. Hanebutt-Benz u. a. (Hg.), *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution. Eine interkulturelle Begegnung. Katalog und Begleitband zur Ausstellung*, Mainz 2002, 177–206, hier: 190–191. Die Amerikaner*innen waren zunächst auf die Materialien der britischen Missionsdruckerei angewiesen, gründeten jedoch ab 1822 ihre eigene Druckerei auf Malta, ein Ableger davon wurde 1834 nach Beirut verlegt, wo die amerikanischen Missionar*innen einen arabischen Drucksatz entwarfen, der die arabische Buchdruckerei im Nahen Osten nachhaltig prägte. Näheres zum arabischen Buchdruck der Missionar*innen des ABCFM in D. Glaß, *Malta, Beirut, Leipzig and Beirut again. Eli Smith, the American Syria Mission and the Spread of Arabic Typography in 19th Century Lebanon*, Beirut 1998; Uta Zeuge-Buberl, *Die Mission des American Board in Syrien im 19. Jahrhundert. Implikationen eines Transkulturellen Dialogs* (Missionsgeschichtliches Archiv 26), Stuttgart 2016, 40–46, 109–112.

Mehrere Wellen von Erweckungsbewegungen gingen diesen Initiativen voraus und beeinflussten im zu Ende gehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert protestantische Kreise Nordamerikas, Englands und Mitteleuropas.⁹ Der millenaristische Gedanke vom Kommen Christi und der Vorbereitung des Reiches Gottes führte bei all den neu aufkommenden Missionsgesellschaften zu dem ehernen Ziel der Errichtung einer grenzüberschreitenden, universalen, christlichen Kirche.¹⁰ Damit verbunden war nicht nur der Wunsch, die reformatorischen Gedanken über die Grenzen der westlichen Welt hinaus zu tragen, sondern auch die Strukturen gesellschaftlichen Lebens zu transferieren.¹¹

Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über zahlreiche Missionsunternehmungen im Libanon und in Syrien¹² gegeben, bevor der Blick auf die Aktivitäten in Palästina¹³ gelenkt wird.

-
- 9 Einer der theologischen Väter dieser Erweckungsbewegung ist beispielsweise Samuel Hopkins. Vgl. Samuel Hopkins, *System of Doctrines. Contained in Divine Revelation, explained and defended*, Boston 21811.
- 10 Vgl. Rufus Anderson, *History of the Mission of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Bd. 1, Boston 1872, 374–376.
- 11 Dieses Vorgehen wird in der Forschung heute als „Zivilisierungsmission“ beschrieben. Vgl. u. a. Anne-Charlott Trepp, *Von der Missionierung der Seelen zur Erforschung der Natur. Die Dänisch-Hallesche Südindienmission im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in: Sebastian Conrad und Rebekka Habermas (Hg.), *Mission und kulturelle Globalisierung (Geschichte und Gesellschaft 36/2)*, Göttingen 2010, 231–256, hier: 239.
- 12 Einen ersten kritischen Blick auf die Arbeit der Amerikaner*innen im osmanischen Syrien bietet Tibawi, *American Interests in Syria*, der um andere Arbeiten ergänzt werden könnte. Im deutschsprachigen Raum Peter Kawerau, *Amerika und die Orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens (Arbeiten zur Kirchengeschichte 31)*, Berlin 1958; jüngere Arbeiten zu diesem Gebiet sind die von Zeuge-Buberl, *Die Mission*, genauso Andreas Feldtkeller/Uta Zeuge-Buberl, *Networks of Knowledge. Epistemic Entanglement initiated by American Protestant Missionary Presence in Nineteenth-Century Syria (Missionsgeschichtliches Archiv 28)*, Stuttgart 2018.
- 13 Einen Überblick über die Mission in Israel/Palästina bietet Mitri Raheb, *Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 11)*, Gütersloh 1990, darüber hinaus vor allem auch die ältere Arbeit von Axel Carmel, *Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert (Theologische Zeitschrift Sonderband X)*, Basel 1981, und dann auch Roland Löffler, *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939 (Konfession und Gesellschaft 37)*, Stuttgart 2008, und die vielen Werke von Jakob Eisler wie *Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes (Abhandlungen des deutschen Palästina-Vereins 36)*, Wiesbaden 2008, oder zusammen mit Hain Gorem, *Deutschland und Deutsche in Jerusalem, Jerusalem 2011*.

1.1 Libanon/Syrien

Der ABCFM richtete sich ab 1823 in Beirut ein. Bis im Jahr 1870 die Syrienmission durch den *Presbyterian Board of Foreign Missions* (PBFM) übernommen wurde, etablierten die Amerikaner*innen acht Missionsstationen (Beirut, Abeih, Suq al-Gharb, Sidon, Deir al-Qamr, Hasbeiya, Tripoli und Homs) sowie weitere kleine Außenstationen, die über die Jahre stetig wechselten.¹⁴ An diesen Orten stand die Bildungsarbeit im Vordergrund, die neben vielen Schulen, einem theologischen Seminar wohl einen Höhepunkt in der Gründung des *Syrian Protestant College* (1866) fand. Aufgrund der Lage der Missionsstationen verwundert es nicht, dass der ABCFM seine anfängliche *Palestine Mission* schließlich 1842 in *Syria Mission* umbenannte. Schließlich beschränkte sich der Wirkungskreis der Amerikaner*innen im 19. Jahrhundert fast ausschließlich auf das Gebiet des heutigen Libanon, da die Missionsarbeit dort weitaus erfolgreicher als in Palästina war. Aus der Arbeit der Missionar*innen heraus gründeten sich Gemeinden, obgleich die Amerikaner*innen anfangs eine Wiederbelebung der Religiosität „nominaler“ Christ*innen angestrebt hatten und auf eine Reformierung der orientalischen Kirchen von innen heraus hofften. Letzteres Vorhaben erwies sich jedoch bald als Illusion und die Missionen förderten ab 1846 umso stärker die Etablierung protestantischer Gemeinden in Libanon und Syrien, da sich die neuen Konvertit*innen von ihren Heimatkirchen abwandten, was den Missionar*innen immer wieder den Vorwurf des Proselytismus einbrachte. Zwischen den Jahren 1848 und 1864 entstehen sieben presbyterianisch geprägte Kirchgemeinden in und um Beirut, die vorerst von den amerikanischen Missionar*innen und später von eigens ausgebildeten arabischen Pastoren (*native pastors*) geführt werden.¹⁵

Ab den achtzehnhundertvierziger Jahren unternahmen die *Presbyterian Church of Ireland* (PCI) zusammen mit der *United Presbyterian Church of Scotland* (UPC), die *Free Church of Scotland* sowie die *London Jews Society* (LJS) eigene Missionen unter den vornehmlich jüdischen Gemeinden in Damaskus und Aleppo,¹⁶ die jedoch wenig erfolgreich waren und sich oftmals auf die

14 Nachzulesen sind diese und weitere Berichte im Sprachrohr des ABCFM, dem *Missionary Herald*, online abrufbar unter www.hathitrust.org (z.z.2018). Alle Berichte des *Missionary Herald* zur Syrienmission wurden 1995 in einem Sammelband herausgegeben von Kamal Salibi/Yusuf K. Houry (Hg.), *The Missionary Herald. Reports from Ottoman Syria 1819–1870*, 5 Bände, Beirut 1995.

15 Vgl. Zeuge-Buberl, *Die Mission*, 52–59.

16 Die LJS begann 1826 ihre Arbeit in Istanbul, etablierte sich 1833 in Jerusalem und arbeitete zusammen mit der *Church Missionary Society* (CMS) ab 1842 für das Anglo-Amerikanische Bistum in Jerusalem. Vgl. Murre-van den Berg, *Nineteenth-Century*

Betreuung von Missionsschulen beschränkten.¹⁷ Eine Privatinitiative der in Syrien lebenden Engländerinnen Elisabeth Bown Thompson und Augusta Mentor Mott zur Förderung von Bildungseinrichtungen für Mädchen entwickelte sich zur sog. *British Syrian Mission* (auch bekannt als *Ladies' Association for the Social and Religious Improvement of the Syrian Females*), deren Ziel es war, im osmanischen Syrien ein flächendeckendes Bildungssystem für Mädchen und junge Frauen aufzubauen.¹⁸ Die im Jahr 1860 gegründete *British Syrian Mission* etablierte sich zunächst in Beirut und weitete ihre Arbeit in der Bergregion sowie in weiteren urbanen Zentren aus. Mit ihren Schulen, die sowohl für Mädchen als auch für Jungen errichtet wurden, stellte sie eine ernst zu nehmende Konkurrenz für die Amerikaner*innen dar, deren Schulen durch finanzielle Engpässe ab Mitte des 19. Jahrhunderts zum Teil schließen mussten.¹⁹

Im Bürgerkrieg des Jahres 1860, der aus bewaffneten Konflikten zwischen Drus*innen und Maronit*innen entstanden war, mischten sich europäische Mächte ein und ihr Interesse an einer sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Aufbauarbeit wurde noch verstärkt. Viele Flüchtlinge zogen von den ländlichen Gebieten in die Städte, darunter Witwen und Halbwaisen. In diesen Kontext ordnet sich auch die Arbeit der preußischen Kaiserswerther Diakonissen ein. Um sich der Erziehungsarbeit von Waisenkindern sowie der Krankenpflege von Kriegsversehrten zu widmen, richteten auch sie um 1860 in Beirut ein Waisenhaus sowie eine Krankenpflegestation in Saida (Sidon) ein, die später geschlossen und stattdessen 1867 ein Krankenhaus in Zusammenarbeit mit dem deutschen Johanniterorden in Beirut aufgebaut wurde. Die religiöse Erziehungs- und Sozialarbeit der Diakonissen wurde

Protestant Missions and Middle Eastern Women, 104. Einen Bericht über die Arbeit der PCI Andrew James McFarland, *Eight Decades in Syria, 1937*, reprint Westphalia Press 2004.

- 17 1866 schreibt der armenisch-syrische Protestant John Wortabet, der als Missionar für die UPC in Aleppo tätig war, resignierend: „I cannot conceal the fact that I am disheartened and discouraged, and that the hopes I had formed all along as to the prospective results of the Mission are beginning to fail. As a Jewish Mission I have already written to you, our work is a complete failure so far.“ Vgl. Brief von John Wortabet an die UPC (26.6.1866), United Presbyterian Church of Scotland, General Minute Book Missions. Bd. 2, 740 (Archiv der National Library of Scotland). Näheres zu den schottischen und irischen Missionen Michael Marten (Hg.), *Attempting to Bring the Gospel Home. Scottish Missions to Palestine, 1839–1917* (International Library of Colonial History 3), London 2006.
- 18 Die *British Syrian Mission* gab eine Zeitschrift heraus, die von der Arbeit berichtete. Außerdem ein Einblick in die Arbeit durch J. D. Maitland-Kirwan, *Sunrise in Syria. A Short History of the British Syrian Mission from 1860 to 1930*, London 1930.
- 19 Vgl. Tibawi, *American Interests in Syria, 156–158*; Murre-van den Berg, *Nineteenth Century Protestant Missions*, 104.

bis in die neunzehnhundertzwanziger Jahre weitergeführt, bis aufgrund der französischen Mandatsherrschaft über Syrien und Libanon für die unter dem Versailler Vertrag stehenden Deutschen eine Weiterarbeit kaum mehr möglich war.²⁰ Bis auf die erfolgreiche Arbeit der Diakonissen blieb das preußisch-protestantische Engagement weitestgehend auf Palästina beschränkt.

Mit der Jahrhundertwende rückte der soziale Protestantismus auch in den Nahostmissionen mehr und mehr in den Vordergrund und es schwanden die Hoffnungen auf eine hohe Zahl an Bekehrungen. Schulbildung, Internate für Waisenkinder bzw. Kinder aus ärmlichen Verhältnissen und medizinische Einrichtungen standen im Zentrum westlich-missionarischer Arbeit. Es galt, die bisherigen Institutionen aufrecht zu erhalten, statt neue zu gründen; genauso auch die Zahlen der entstanden protestantischen Gemeinden zu stabilisieren. Um 1900 schätzte man in etwa 5.000 Gemeindemitglieder im Libanon und 1.000 in Syrien, wobei die Zahl der Anhänger*innen, die sich nicht offiziell zum evangelischen Glauben bekannten, höher gewesen sein dürfte.²¹ Der sukzessive Abzug der westlichen Missionen aus dem französischen Mandatsgebiet im Libanon und in Syrien in der Zeit der Gründungen der beiden Republiken bedeutete nicht das Ende protestantischen Christentums im Nahen Osten.

1.2 *Palästina*

Während sich die Amerikaner*innen im Libanon bereits etabliert hatten, wollten auch die Deutschen in der politischen Gemengelage²² des 19. Jahrhunderts um jenes Gebiet, das als Palästina²³ bezeichnet wird, es nicht veräumen, sich einen Platz zu sichern. Darum bemühte sich der deutsche Kaiser Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861), der seinen Vertrauten Christian Carl Josias

20 Einen Überblick über die Auslandsarbeit der Kaiserswerther Diakonie gibt Uwe Kaminsky, *Innere Mission im Ausland. Der Aufbau religiöser und sozialer Infrastruktur am Beispiel der Kaiserswerther Diakonie (1851–1975)* (Missionsgeschichtliches Archiv 15), Stuttgart 2010. Für eine detaillierte Studie über die Arbeit der Kaiserswerther Diakonissen in Beirut Julia Hauser, *German Religious Women in Late Ottoman Beirut. Competing Missions* (Studies in Christian Mission 45), Leiden 2015, und weitere Artikel von ihr.

21 1863 schrieb ein amerikanischer Missionar im *Missionary Herald*, dass es in etwa 1.000 Konvertit*innen im Libanon gebe. Vgl. *General Progress*, in: *The Missionary Herald* 59 (1863), 140.

22 Die historischen Zusammenhänge sind ausführlich dargestellt von Carmel, *Christen als Pioniere*, 15–22; Alexander Schölch, *Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung* (Berliner Islamstudien 4), Wiesbaden/Stuttgart 1986, 47–60.

23 Ob Palästina in dieser Zeit bereits als Entität betrachtet werden kann, ist zu diskutieren. Vgl. Schölch, *Palästina im Umbruch*, 17–24.

Bunsen (1791–1860) sogar nach England zu Verhandlungen schickte. Unter dem Dach eines anglikanischen Bistums sollte bei Bewahrung der nationalen Eigentümlichkeiten eine eigenständige Palästina-Arbeit aufgebaut und dem Protestantismus eine institutionelle Basis gegeben werden.²⁴ Im Jahre 1841 wurde die Gründung des Anglo-Preußischen Bistums verwirklicht, allerdings blieb der Einsatz des ersten Bischofs Salomon Alexander (1799–1645) hinter den Erwartungen zurück. Sein Nachfolger Samuel Gobat (1799–1879) prägte in seiner 33-jährigen Amtszeit die protestantische Arbeit indes über die Maßen.²⁵ Er gründete Schulen und bemühte sich um die Reformation der orientalischen und orthodoxen Christ*innen,²⁶ während sich die Bestrebungen anfänglich auf die Rückgewinnung der Juden und Jüdinnen gerichtet hatten.²⁷

Das politisch formulierte Anliegen, „Palästina der Christenheit zu über-eignen, damit es unter den Auspizien der christlichen Fürsten Europas und Asiens in ein unabhängiges, sich selbst regierendes christliches Territorium verwandelt werden könne“,²⁸ verwirklichte sich nicht. Im Mittelpunkt stand die Sicherung des europäischen Einflusses, den man sich unter anderem auch durch die Förderung und den Schutz missionarischer Aktivitäten erhoffte. Diese waren stark von religiösen Interessen getragen, die meistens auch mit großem sozialen Engagement einhergingen.²⁹ Die Bemühungen Johann Ludwig

24 Vgl. überblicksartig Martin Lückhoff, Anfänge deutscher evangelischer Palästina-Arbeit, in: Jakob Eisler (Hg.), *Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes* (Abhandlungen des deutschen Palästina-Vereins 36), Wiesbaden 2008, 1–13. Ausführlich Martin Lückhoff, *Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land. Das gemeinsame Bistum (1841–1886)*, Wiesbaden 1998; ebenso die Ausschnitte bei Löffler, *Protestanten in Palästina*, 68–88; Raheb, *Das reformatorische Erbe*, 31–58.

25 Vgl. Raheb, *Das reformatorische Erbe*, 42–58; auch die Darstellung des Pioniers in der Erforschung der Mission in Palästina Carmel, *Christen als Pioniere*, 59–125.

26 Vgl. Raheb, *Das reformatorische Erbe*, 45–49.

27 Vor allem lag der Ausgangspunkt der Arbeit der Engländer*innen in der Rückgewinnung der Jüd*innen. Vgl. Yārôn Perî, *Juden-Mission. Die Arbeit der „London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews“ im 19. Jahrhundert in Palästina*, Basel 2006.

28 Schölch, *Palästina im Umbruch*, 52.

29 Der von Karl Hammer gewählte Begriff der „unterschiedlichen europäischen Sendungs-ideen“ fasst das Phänomen und vor allem die Vielschichtigkeit der Motivationen sicher gut. Sein fundamentaler Ausgangspunkt wäre zu diskutieren. Vgl. Karl Hammer, *Die christliche Jerusalemsehnsucht im 19. Jahrhundert*, in: *Theologische Zeitschrift* 42 (1987), 255–266; auch Löffler, *Protestanten in Palästina*, 54–68 geht den theologischen Motiven für die Arbeit nach.

Schnellers³⁰ gehören genauso wie die der Kaiserswerther Schwestern³¹ oder des Aussätzigenasyls³² dazu. Das Beispiel Johann Ludwig Schnellers (1820–1896) verdeutlicht diese oft auf private Initiativen zurückgehende Anstrengungen im Heiligen Land. Der im Geist des Pietismus geprägte Schneller begann im Jahr 1860 seine Lebensaufgabe mit der Gründung des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem. Getragen von der Überzeugung, dass das Reich Gottes sich auch und vor allem in Jerusalem durchsetzen sollte, erblickte er in der Bildung und Erziehung verwaister Kinder die Möglichkeit, das „verwairste Geschlecht“ Palästinas genau dafür zu gewinnen. Die Schnellerschen Anstalten wuchsen über die Jahre und wurden zur größten deutschen protestantischen Bildungs- und Erziehungseinrichtung. Auch agierte der Jerusalemverein im Heiligen Land, den Friedrich Adolph Strauß 1852 ins Leben gerufen hatte.³³ Dessen Ziel war nicht die Mission, sondern die Unterstützung protestantischer Aktivitäten.

Nach den Anfängen der Arbeit der deutschen Protestanten in Palästina konnte sich diese fortan festigen. Ihre Schulen und Krankenhäuser wurden von der Bevölkerung gern in Anspruch genommen. Die Schüler*innenzahlen in der Anstalt Schnellers beispielsweise wuchsen bis ins Jahr 1877 auf 210 an.³⁴ Doch waren die missionarischen Einrichtungen auch Anfeindungen ausgesetzt. Gerade orthodoxe Kreise standen ihnen kritisch gegenüber.³⁵ Für einige Menschen war protestantischer Glaube allerdings anziehend und

30 Zu Schneller die ältere und grundlegende Darstellung von Samir Akel, *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller und seine Erziehungsanstalten*, Tübingen 1978. In neuere Diskurse bettet Roland Löffler, *Protestanten in Palästina*, 244–348, seine Ausführungen zum Syrischen Waisenhaus ein. Kurz und informierend ist Jakob Eisler, *Johann Ludwig Schneller und die schwäbisch-pietistischen Wurzeln seiner Pädagogik*, in: Jakob Eisler/Arno G. Krauß (Hg.), *Bibliographie der Familie Schneller. Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem* (Kleine Schriften des Vereins für Württembergische Kirchengeschichte 4), Stuttgart 2006, 10–17. Darüber hinaus findet man verschiedene Aufsätze, die Löffler in seine Literaturlisten aufgenommen hat.

31 Vgl. die Literatur in Anmerkung 21.

32 Vgl. Roland Löffler, *Westliche Frauen im Umgang mit kranken orientalischen Männern. Aspekte der Geschichte des mährischen Aussätzigenasyls in Jerusalem*, in: Hain Gorem/Jakob Eisler (Hg.), *Deutschland und Deutsche in Jerusalem* Jerusalem 2011, 261–278.

33 Vgl. Andreas Feldtkeller/Almut Nothnagle (Hg.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150-jährigen Jubiläum des Jerusalemvereines* (Zeitschrift für Mission, Beiheft), Frankfurt a. M. 2003; auch Frank Förster, *Mission im Heiligen Land. Der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852–1945*, Gütersloh 1991.

34 Vgl. Löffler, *Protestanten in Palästina*, 258.

35 Davon wird beispielsweise auch in den Berichten aus dem Syrischen Waisenhaus erzählt. So setzte ein Zögling seine Ausbildung in Nablus bei einem Priester fort, „weil ihm die Griechen gute Versprechungen machten.“ Bericht Syrisches Waisenhaus 1872, 12. Alle Berichte sind im Landeskirchlichen Archiv in Stuttgart archiviert und einsehbar

sie baten um Aufnahme in die evangelische Gemeinde. Der Respekt vor dem „Anderen“ und die Erfahrungen vor Ort ließen die Anfragen der ortsansässigen Christ*innen kritisch prüfen und bisweilen sogar abweisen.³⁶ In Bethlehem und auch in Beit Jala waren Mitte der achtzehnhundertsechziger Jahre 58 Menschen zur evangelischen Kirche übergetreten.³⁷ Im Jahre 1878 gründete sich in dem Dorf eine evangelische Gemeinde, die mehr als 100 Mitglieder umfasste und vom Jerusalemverein beim Kauf einer Schule, einem Kirchhof, aber auch bei der personellen Besetzung unterstützt wurde.³⁸ Der Weg der „Einheimischwerdung arabisch-evangelischer Gemeinden“³⁹ war aber noch ein langer. Nicht nur die politischen Umstände, sondern auch missionarische Selbstverständnisse spielten in diesem Prozess eine wesentliche Rolle. Im Jahr 1959 erst erlangte die Evangelisch-Lutherische Kirche in Jordanien und im Heiligen Land Selbständigkeit und hat seit 1979 einen eigenen Bischof.⁴⁰

2. Ein neuer Charakter in der nahöstlichen Ökumene

Mit der Arbeit der verschiedenen Missionseinrichtungen ging die Gründung von Gemeinden einher, in denen sich die Gemeinschaften der orientalischo-orthodoxen und der östlich-orthodoxen Christentümer widerspiegeln. Es bildeten sich armenisch-protestantische Gemeinden, genauso syrisch-evangelische, aber auch arabisch-sprechende Gemeinden an den verschiedensten Orten.⁴¹ Dieses junge Gewächs verschiedener Couleur ist seit nunmehr fast 200 Jahren

([http://www.archiv.elk-wue.de/bestaende/k-kirchliche-einrichtungen-werke-vereine/k8/\[4.1.2018\]](http://www.archiv.elk-wue.de/bestaende/k-kirchliche-einrichtungen-werke-vereine/k8/[4.1.2018])).

36 Vgl. Raheb, *Das reformatorische Erbe*, 89–95.

37 Vgl. a. a. O., 90.

38 Vgl. a. a. O., 91.

39 A. a. O., 85.

40 Vgl. a. a. O., 213–227.

41 Die Herausbildung der verschiedenen christlichen Gemeinschaften im Nahen Osten ist eng verwoben mit dem Verstehen Jesu Christi. In den Auseinandersetzungen um die Christologie als Debatte der sogenannten Reichskirche im 5. Jahrhundert und darüber hinaus brachen über das Moment einer antichalcedonensischen Haltung ethnische Momente innerhalb der alten Grenzen der großen Metropolitansitze auf: Als „Syrer*in“, „Armenier*in“ oder Bewohner*in Ägyptens verstanden sich die Gemeinschaften der einheimischen Bevölkerungsgruppen, die in ihren je eigenen Sprachen christliches Erbe bewahrten und pflegten. Die Bezeichnung als Nationalkirchen verfestigt und überhöht das nationale Moment dieser sich herausbildenden Gemeinschaften, genauso wie die Charakterisierung als Antichalcedonenser*innen sie allein auf ihre Opposition zu Chalcedon festlegen würde. Durch das sogenannte Milletssystem, das die religiösen Gemeinschaften auch als Religionsvölker verstand und vor allem auch durch das

Teil der nahöstlichen Gesellschaften. Als protestantische Gemeinden leben sie wie die anderen christlichen Gemeinschaften überwiegend in einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft. Keine christliche Gemeinschaft kommt umhin, sich mit dem Islam auseinanderzusetzen, auch nicht die Protestant*innen. Das ist aufgrund fundamentaler Kräfte im Islam und innerislamischer Reibungen derzeit sehr herausfordernd. In Palästina stellen die protestantischen Christen seit der Gründung des Staates Israels die Frage nach dem Friedensprozess. In der jüngsten Vergangenheit (2009) sorgte in diesem Kontext das sog. Kairos-Dokument „Die Stunde der Wahrheit. Ein Wort des Glaubens und der Hoffnung aus der Mitte des Leidens der Palästinenser“ für Wirbel, in welchem eine Gruppe christlicher Palästinenser*innen aufgrund der hoffnungslosen Lage des palästinensischen Volkes das Ende der Besetzung gefordert hatte und die internationale Gemeinschaft baten, alles zu tun, um einen Staat der Gleichberechtigung und Pluralität zu etablieren.⁴² Das Papier hat in vielen Ländern Zustimmung erfahren; in Deutschland wurde es kontrovers rezipiert.⁴³

Bevor in Grundzügen auf den Charakter jener Gemeinschaft geschaut wird, sollen ein paar Zahlen und Fakten eingefangen werden. Diese machen die Präsenz der protestantischen Gemeinschaft und ihre Strukturen deutlich.

2.1 *Zahlen und Fakten im Kontext*

2.1.1 Syrien/Libanon

Im Jahr 2000 erfasste der Zensus in Syrien um die 30.000 protestantische Christ*innen, im Libanon werden sie heute auf etwa 40–60.000 geschätzt.⁴⁴

Überschwappen nationaler Gedanken aus Europa verfestige sich dieses Verstehen. Vgl. sehr knapp dazu Hage, *Das orientalische Christentum*, 37f.

42 Vgl. <http://kairopalestine.ps/?q=node/2> (21.12.2017). Der ÖRK ließ das Dokument in verschiedene Sprachen übersetzen, u. a. auch ins Deutsche: www.oikoumene.org/de/resources/documents/other-ecumenical-bodies/kairos-palestine-document (21.12.2017).

43 Die Evangelische Kirche Deutschland machte bei allem Verständnis u. a. deutlich, dass in der Besetzung nicht die alleinige Schuld für das Leiden der Palästinenser*innen liege. Die Evangelische Mittelostkommission gab im Jahre 2010 eine Stellungnahme ab, die sich die Kirchenkonferenz der EKD 2011 zu eigen machte. Vgl. www.ekd.de/EMOK-Texte-22521.htm (21.12.2017).

44 Vgl. „Syria“, in: David B. Barrett u. a. (Hg.), *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. Bd. 2, Oxford 2001, 719. Da die letzte Volkszählung im Libanon 1932 durchgeführt wurde, gibt es bis heute nur Schätzungen über die Religionszugehörigkeiten der Bevölkerung. Während Sabra (*Protestant Reformation in the Middle East*, 115) die Protestant*innen im Libanon auf 40–60.000 schätzt, geht die *World Christian Encyclopedia* hingegen von 20.000 für das Jahr 2001 aus. Vgl. „Lebanon“, in: David B. Barrett u. a. (Hg.), *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. Bd. 1, Oxford 2001, 444.

Die einheimischen protestantischen Gläubigen handeln als strukturell und organisatorisch längst unabhängig von den westlichen Kirchen in weit verzweigten Strukturen: Die von den Missionen gegründeten arabisch-protestantischen Kirchen schlossen sich im Jahr 1882 zu fünf Presbyterien zusammen, um die Unabhängigkeit der Kirchgemeinden von England und den USA voranzutreiben.⁴⁵ Aus dieser Union der Presbyterien entstand 1920 die *National Evangelical Synod of Syria and Lebanon* (NESSL), die im Libanon 17 und in Syrien derzeit 18 presbyterianisch-reformierte Kirchgemeinden betreut.⁴⁶ 1959 übernahm die Synode alle kirchlichen, medizinischen und sozialen Einrichtungen der amerikanischen, dänischen, irischen, schottischen, französischen, schweizerischen und niederländischen Missionen.⁴⁷ Im Libanon gibt es neben den protestantisch-presbyterianischen Gemeinden, die der NESSL angehören, neun weitere kongregationalistisch geprägte Kirchgemeinden, die sich in den neunzehnhundertsechziger Jahren zur *National Evangelical Union of Lebanon* (NEUL) formiert haben. Geleitet wird die Evangelische Union von der *National Evangelical Church* in Beirut, die 1848 gegründet wurde und die die erste von einheimischen Konvertit*innen gegründete protestantische Kirche im Libanon ist.⁴⁸ Im Zuge amerikanischer Mission hatte auch unter armenisch-orthodoxen Christ*innen der Protestantismus Anhänger gefunden, die 1846 in Konstantinopel die erste einheimisch-protestantische Kirchengemeinde im Osmanischen Reich gründeten. Der Völkermord an den Armenier*innen trieb viele Flüchtlinge nach Syrien und in den Libanon, wo die Protestanten unter ihnen 1924 die *Union of Armenian Evangelical Churches* etablierten, die über zahlreiche Gemeinden in beiden Ländern verfügt.⁴⁹

Auch evangelikale Gruppen aus Europa haben ihr Augenmerk auf den Nahen Osten gerichtet und Strukturen ausgebildet. Baptist*innen, Church of God, Quäker*innen, Adventist*innen und pentekostale Strömungen blicken auf eine zum Teil bald hundertjährige Tradition in Syrien und Libanon. In Syrien formierten sich die Gemeinden der evangelikalen *Christian and*

45 Vgl. W. S. Nelson, *Historical Sketch of the Missions in Syria*, Philadelphia 61909, 22.

46 Vgl. www.en.synod-sl.org (6.2.2018). Einen Überblick über die Kirchen in dem heutigen Gebiet Libanon/Syrien gibt Hadi Ghantous, *Les Églises protestantes au Moyen-Orient. Défis et vocation dans un contexte troublé*, in: *Perspectives Missionnaires* 69 (2015), 68–75, hier: Chart 2.

47 Vgl. www.oikoumene.org/en/member-churches/national-evangelical-synod-of-syria-and-lebanon (31.1.2018).

48 Vgl. www.nchurchbeirut.com/index.php (2.2.2018).

49 Vgl. www.uaecne.org/ (4.3.2018).

Missionary Alliance (CMA) zusammen mit anderen Freikirchen zur *National Evangelical Alliance*.⁵⁰

2.1.2 Palästina

Neben dem Hauptstrang deutscher protestantischer Missionsgeschichte zeigt sich auch in Israel/Palästina die Vielfältigkeit protestantischen Lebens. Presbyterianer*innen, Mennoniten*innen, Quäker*innen, Brüdergemeinden, Neupostol*innen, die Nazarener-Kirche, aber auch Pfingstkirchen sind in Israel/Palästina anzutreffen. Die Mitgliederzahlen all dieser protestantischen Gemeinschaften sind sehr überschaubar. Zu vermuten ist, dass die Baptist*innen heute die größte Gruppe darstellen, die sich allerdings auf mehrere, nicht miteinander verbundene Gemeinden unterschiedlicher baptistischer Tradition verteilen. Den Anglikaner*innen gehören heute vor allem Palästinenser*innen an; ein kleiner Teil von ihnen versammelt sich hingegen in der ersten protestantischen Kirche am Jaffa-Tor und ist eher israelnahe. Lutherisch sind diejenigen rund 1.000 Mitglieder, die der *Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien und dem Heiligen Land* (ELCJHL) angehören.⁵¹ Bis heute fördert auch der Jerusalemverein die Schularbeit in Palästina⁵² und ist weiterhin mit den deutschen Einrichtungen vor Ort verbunden.⁵³ Die deutschsprachige evangelische Kirche in Israel, den Gebieten der Palästinenser und in Jordanien ist so vielfältig wie die Kirche in Deutschland auch. Die Gemeinde mit ihren Einrichtungen und Aufgaben hat weiterhin einen Propst an der Spitze und ist Teil der protestantischen und kirchlichen Ökumene vor Ort.⁵⁴

50 Vgl. „Syria“, 722; „Lebanon“, 448; Baldur E. Pfeiffer, *Die Adventisten im Nahen Osten 1879–1939* (Archives of International Adventist History 7), Frankfurt a. M. u. a. 1996.

51 Vgl. Uwe Gräbe, *Zur Rolle des Christentums in der arabischen Welt*, in: ThLZ 142 (2017) 4, 311–326, hier: 316.

52 Die ELHCJ unterhält Schulen in Bethlehem, Beit Sahour und Ramallah. Die Schule Talitha Kumi als deutsche Auslandsschule ist in Trägerschaft des Berliner Missionswerkes und teilt sich die pädagogische Leitung mit der ELCJHL. Vgl. <http://www.talithakumi.org/de/startseite/> (20.12.2017).

53 Vgl. www.jerusalemverein.de/ (20.12.2017).

54 Zu den Einrichtungen gehören die Erlöserkirche samt der Gemeinde, aber auch die Auguste Viktoria Stiftung, die als rechtsfähige und kirchliche Stiftung von einem Kuratorium geleitet wird, dessen Vorsitz der/die jeweilige Ratsvorsitzend*e der Evangelischen Kirche in Deutschland innehat. Auf diesem Gelände gibt es neben einem Krankenhaus für die medizinische Versorgung der Palästinenser*innen im Westjordanland und dem Gazastreifen das Evangelische Pilger- und Begegnungszentrum der Himmelfahrtskirche mit einem öffentlichen Café, daneben einen Kindergarten und ein Gästehaus. Ebenfalls hat das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes seinen Sitz dort. Vgl. www.evangelisch-in-jerusalem.org/Gemeinde/gemeinde.php (20.12.2017).

Diese bunte protestantische Vielfalt sagt noch nichts über deren Anerkennung durch den Staat Israel und durch die „Palästinenser*innen“ aus. Heute gehört zu den zehn anerkannten Kirchen vom Staat Israel aus den protestantischen Kreisen allein die Anglikanische Kirche, obgleich die pragmatische Politik Israels bis zu 20 Oberhäupter verschiedener Kirchen anerkannt und ihnen auch die entsprechenden Rechte zugesteht (darunter auch die ELCJHL und die deutschsprachige evangelische Kirche). In einem Erlass erkannten der palästinensische Ministerrat und der Präsident der Palästinensischen Autonomiebehörde im Jahr 2008 diejenigen 13 Kirchen an, die „selbst so konsequent als Leiter von ‚offiziell anerkannten‘ Kirchen aufgetreten waren“;⁵⁵ darunter die Anglikaner*innen und die palästinensische lutherische Kirche. Das ist nicht folgenlos, denn Trauungen und andere Handlungen der zivilen Gerichtsbarkeit werden so nicht von allen Gemeinschaften anerkannt.

2.2 *Charakteristika der protestantischen Gemeinschaft*

2.2.1 Als Minderheit einer Minderheit

Heute gehört in keinem Land, das dem Nahen und Mittleren Osten zugerechnet wird, mehr als ein Prozent zu den Protestant*innen. Sie sind die Minderheit einer Minderheit, obgleich sie in Ägypten immerhin die stärkste konfessionelle Gruppe nach den koptisch-orthodoxen Christ*innen bilden. Als Minderheit sind sie nochmals in unzählige Gruppen unterschieden, die in ihrem Verstehen und Agieren nicht immer zusammenfinden.⁵⁶ Doch sind Zahlen nicht der primäre Ausdruck bzw. das ausschließliche Kriterium für die Lebendigkeit, den Einfluss und auch die Wahrhaftigkeit einer Glaubensgemeinschaft.⁵⁷ Dr. Habib Badr, leitender Geistlicher der *National Evangelical Church* in Beirut, argumentiert mit einem Blick auf die Zusammensetzung der Schüler*innenschaft an den Schneller-Schulen im Libanon ebenso nicht quantitativ: „Unser Anliegen ist aber, dass die Schule evangelisch im Geist und nicht protestantisch aufgrund von Zahlen ist.“⁵⁸ Durch die anhaltenden Konflikte sinken die Zahlen

55 Die Hintergründe dazu erläutert verständlich und sehr knapp der Artikel von Gräbe, Zur Rolle des Christentums in der arabischen Welt, Sp. 317.

56 Vgl. George Sabra, The Protestant Reformation in the Middle East. Present Situation and Future Outlook, in: Proche-Orient Chrétien 67/1/2 (2017), 112–128, hier: 116; auch Ghantous, Les Églises protestantes au Moyen-Orient, 68f.

57 Vgl. Sabra, Protestant Reformation in the Middle East, 115.

58 Habib Badr, Evangelisch ist nicht eine Frage der Mitgliedschaft. Evangelisch und ökumenisch – das Profil der Schneller-Schulen, in: Evangelischer Verein für die Schneller Schulen (Hg.), Frieden leben lernen. Ein Lesebuch zum 150-jährigen Jubiläum der Schneller-Schulen in Nahost, Stuttgart 2010, 29–32, hier: 31.

weiterhin, auch wenn evangelikale Gruppen, ohne Achtung vor den Fehlern der Geschichte, meinen, das überwinden zu können.⁵⁹ Letztlich ist es zu bedauern, dass nicht nur die Zahlen schwinden, sondern auch der Einfluss der Protestant*innen, weil sie aus vielen Gründen Einrichtungen der Bildung und Medizin verloren haben und besonders anfällig für die Krisen geworden sind.⁶⁰

Das Thema der Emigration sorgt in diesem Kontext immer wieder für Diskussionen. Freilich sind protestantische Gemeinden nicht ausschließlich davon betroffen, doch trifft es kleine Gemeinschaften ungemein stärker. Wirtschaftliche und soziale Perspektivlosigkeit aufgrund der Kriege, anhaltendem Terrorismus sowie langjähriger und guter Verbindungen zum „Westen“ sind sicher wichtige, wenn auch nicht alle Gründe, die zum Verlassen des Landes führen. Die dahinter liegende theologische Brisanz ist für eine Glaubensgemeinschaft unbestreitbar und kann zu Verwerfungen und gegenseitigen Schuldzuweisungen führen:

What am I saying to my church, to other Christians, and also to myself when I decide to emigrate in the face of a crisis and of suffering? What am I saying about Christian presence and witness in the Middle East when I (and my family) decide to leave for good? At the outbreak of World War II, Dietrich Bonhoeffer [...] wrote to Niebuhr saying: ‚I will have no right to participate in the reconstruction of Christian life in Germany after the war if I do not share the trials of this time with my people‘.⁶¹

Gerade vor dem Hintergrund der Emigration resignieren die Gemeinden und die Stimmung ist depressiv statt konstruktiv fröhlich. Das, was mit dem Wort der Minderheitenpsyche über die Christ*innen im Nahen Osten allgemein gesagt werden kann, trifft ebenso auf die Protestant*innen zu.⁶² Auch wenn in Gesprächen oftmals Hoffnungslosigkeit anzutreffen ist, ist das nicht das alleinige Bild. Viele Projekte könnten genannt werden, die um protestantische Präsenz ringen und sich für sie einsetzen, verbunden gleichermaßen mit einem zivilgesellschaftlichen Engagement für alle Bewohner*innen der jeweiligen Länder.⁶³ Und das ist nur dann möglich, wenn man sich der eigenen Identität vergewissert und nach dem Platz in der Gesellschaft gefragt wird.

59 Vgl. Sabra, *Protestant Reformation in the Middle East*, 115.

60 Vgl. Ghantous, *Les Églises protestantes au Moyen-Orient*, 68–75.

61 George Sabra, *Theological Questions Posed by the Syrian Civil War*, unveröffentlichtes Manuskript, Beirut im Juni 2016.

62 Vgl. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt*, 41–48.

63 Verwiesen werden kann beispielsweise auf ein Schulprojekt der Kirche in Minyara, das um ähnliche Projekte in der Bekaa-Ebene im Libanon und in Syrien selbst ergänzt

2.2.2 Die Frage nach einer protestantischen Identität
Religiöse Zugehörigkeit gehört im Nahen und Mittleren Osten ungefragt zur Identität einer Person. Jeder und jede ordnet sich einer Religion bzw. Konfessionsfamilie zu. Das ist keine Frage der eigenen Wahl, sondern wird mit der Geburt zugesprochen. Mit dieser primär sozio-politischen Zuschreibung muss nicht zwingend ein starkes Engagement für die Glaubensgemeinschaft einhergehen, vor allem aber wird damit nicht die Treue zu kirchlichen und religiösen Grundlagen des Evangeliums ausgesprochen.⁶⁴

Doch was heißt es nun, Protestant*in im Libanon, in Syrien, in Palästina zu sein? Sind sie die Nachkommen eines westlichen Implantats? Die Christ*innen anderer Konfessionen führen ihre Herkunft auf die urchristliche Gemeinde zurück, aber wessen Erben sind die Protestant*innen? Diesen Fragen stellte sich der libanesische Theologe Wanis A. Semaan in seiner Dissertation *Aliens at Home* aus dem Jahr 1986. Transplantiert, ohne transformiert worden zu sein, lautet seine Analyse, die zur Identitätskrise der protestantischen Gemeinschaft im Libanon in den neunzehnhundertachtziger Jahren geführt hat.⁶⁵ Schlägt man im Gottesdienst die Gesangbücher auf, so sind es die Lieder protestantischer Tradition aus Amerika oder Europa, allerdings in arabischer Schrift. Die Väter der europäischen Reformation Luther, Calvin und Zwingli haben den evangelischen Glauben aus ihrem Kontext heraus entworfen, doch Syrien, Palästina und Libanon bieten ein völlig anderes geschichtliches, kulturelles und politisches Umfeld. Können Protestant*innen in diesen Ländern dennoch authentisch syrisch-libanesisch-palästinensisch sein? Die protestantische Theologin Sylvie Avakian bringt es auf den Punkt, wenn sie formuliert: „Das Erbe der großen Reformier im 16. Jahrhundert bedeutet für uns heute, dass wir immer auf dem Weg einer Re-Formation bleiben, uns durch die Begegnung mit dem Anderen neu formen lassen.“⁶⁶

An theologischen Hochschulen, in Gemeinden und auf kirchenleitender Ebene wird die Frage nach dem Proprium protestantischer Identität immer wieder gestellt und es wird darum gerungen. Lange führte auch eine fehlende Aufarbeitung der Geschichte zu einer Identitätskrise. Die Arbeit in den Archiven zur Missionsgeschichte der *Lebanese American University*, der

werden könnte. Vgl. <https://tinamanley.photoshelter.com/image/I0000wc5900xs7IY> (12.2.2018), sowie <https://www.urc.org.uk/a-view-from/2509-national-evangelical-synod-of-syria-and-lebanon-nessl.html> (12.2.2018).

64 Vgl. Sabra, Protestant Reformation in the Middle East, 19.

65 Vgl. Wanis A. Semaan, *Aliens at Home. A Socio-Religious Analysis of the Protestant Church in Lebanon and its Backgrounds*, Beirut 1986, 3–5.

66 Sylvie Avakian, Von der Konfrontation zum Miteinander. Für die Orthodoxie ist die Reformation eine große Herausforderung, in: *Schneller-Magazin* 3 (2016), 18–19, hier: 19.

American University in Beirut sowie der *Near East School of Theology* wird sich aber zunehmend zur Aufgabe gemacht und vorangetrieben.⁶⁷ So versichert man sich nicht nur seiner eigenen Geschichte, sondern auch seiner eigenen Identität, die darin begründet liegt und aus ihr hervorgegangen ist. Dieser Prozess findet zweifelsohne seine Fortsetzung durch eine neue Generation von Theolog*innen, die sich vermehrt einer kontextualisierten, protestantischen Theologie widmet. Eine christliche Theologie im palästinensischen Kontext wie sie von Raheb, aber auch Naim S. Ateek formuliert wurde, steht dafür exemplarisch.⁶⁸ Darüber hinaus haben Theolog*innen aus dem Libanon, Syrien und Ägypten einen Kommentar zu den biblischen Büchern des Alten Testaments in arabischer Perspektive erstellt.⁶⁹ Angesichts der derzeitigen regionalen Krise stellten sich die Autor*innen der Frage, wie das Alte Testament heute im nahöstlichen Kontext zu verstehen ist.⁷⁰

2.2.3 Protestanten als Brückenbauer

Als Pflanze des Westens hat der Protestantismus im Gebiet des Nahen Ostens Wurzeln geschlagen und gehört zur nahöstlichen Gesellschaft. Dabei bleiben sie die Konvertit*innen, denen eine enge Verbindung zum „Westen“ eigen ist. Die Partnerkirchen in Europa und den USA sind meist eine willkommene Stütze, die Kontinuität in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Herausforderungen bietet. Das Erbe der Protestant*innen steht für gelungene wie auch verfehlte Beziehungen von „Orient“ und „Okzident“, aus denen die Protestant*innen der Gegenwart lernen können, sich nicht bloß als 5. Kolonne des Westens neu vereinnahmen zu lassen, sondern produktiv Brücken zu schlagen und zu bauen, anstatt neue Scheidelinien aufzumachen.⁷¹

Brücken wurden durch die Protestant*innen auch innerhalb der Verständigung zwischen den christlichen Konfessionen gebaut. Sie waren Vorreiter*innen in der Ökumene und haben als eine Vielzahl von protestantischen

67 Vgl. Uta Zeuge-Buberl, *Transcultural Processes through American Missionary Work in Lebanon. How Protestants in Lebanon deal with the Legacy of their History*, in: Mitri Raheb (Hg.), *Shifting Identities. Changes in the Social, Political, and Religious Structures in the Middle East*, Bethlehem 2016, 137–153.

68 Vgl. Uwe Gräbe, *Kontextuelle palästinensische Theologie. Streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch (Missionswissenschaftliche Forschungen 9)*, Erlangen 1999.

69 Vgl. *A Contemporary Arabic Biblical Commentary*, Publikation von Dar al-Thakafa in Ägypten.

70 Vgl. Hadi Ghantous, *God's Word to Peoples in Crisis. The Old Testament Speaks to the Christians in the M.E Today* (englische Version in Vorbereitung, bisher auf Arabisch).

71 Vgl. Sabra, *Protestant Reformation in the Middle East*, 117.

Kirchen sich selbst vernetzt,⁷² aber auch das Gespräch zu den anderen christlichen Konfessionen gesucht. Maßgeblich waren sie an der Entstehung des *Middle East Council of Churches* (MECC) beteiligt, der im Jahre 1974 gegründet wurde und seinen Sitz in Beirut hat.⁷³ Derzeit gestaltet sich die ökumenische Arbeit innerhalb der protestantischen Gemeinschaften schwierig und sie sind sich bewusst, ihre Vorreiterrolle in diesem Bereich verloren zu haben. Das zeigt sich für George Sabra an der Haltung zur Ökumene selbst: „Some are convinced that the ecumenical movement is the work of the Holy Spirit, others are indifferent about it, and still others are dead set against it, convinced that it is the work of the Evil Spirit.“⁷⁴ In einer Zeit, in der die christliche Präsenz bedroht ist, ist aber ökumenische Verständigung notwendiger und dringlicher denn je, das gilt auch für die anderen christlichen Kirchen.

Wenn Mounib Younan, vormaliger Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Jordanien und dem Heiligen Land, als Aufgabe protestantischer Christ*innen das Tätigsein für Kirche und Welt sieht, wird der Blick vor allem auch auf das Verhältnis zu anderen Religionen, insbesondere dem Islam, gelenkt.⁷⁵ Er spricht sich für eine „*livable coexistence*“ aus, die Grundlage für die religiöse Vielfalt des „Orient“ ist und in der auch das Recht auf Religionsfreiheit begründet liegt.⁷⁶ Seit Jahren bemüht sich ebenfalls die protestantische *Near East School of Theology* in Beirut in Form von Seminaren und Dialogveranstaltungen mit Geistlichen beider Seiten um den christlich-muslimischen Dialog.⁷⁷ Der Islam prägte und prägt diese Region und die nächsten Schritte der muslimischen Gemeinschaft werden richtungweisend für die Zukunft des gesamten Nahen Ostens sein. Die Konsultation der *National Evangelical Synod of Syria and Lebanon* im Frühjahr 2018 hat nicht nur die Frage nach dem Wiederaufbau nach dem IS-Terror gestellt, sondern sich auch mit dem Thema der Versöhnung nach Krieg und Terror auseinandergesetzt. Angesichts des zerbrochenen Vertrauens ist das eine herausfordernde wie notwendige Aufgabe,

72 Beispielhaft steht dafür *The Fellowship of the Middle East Evangelical Churches* (FMEEC), ein Zusammenschluss der protestantischen Kirchen im Nahen Osten (<http://fmeec.com/aboutus.php> [29.1.2018]).

73 Vgl. *The Middle East Council of Churches. A Brief Presentation*, in: Habib Badr u. a. (Hg.), *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut 2006, 15–17; Gabriel Habib, *Ecumenism in the Middle East. A Personal Experience*, in: Habib Badr u. a. (Hg.), *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut 2006, 885–893. Vgl. <http://mecc.org> (21.1.2018).

74 Vgl. Sabra, *Protestant Reformation in the Middle East*, 116.

75 Vgl. Mounib Younan, *Response to Religion and Politics*, in: *Theological Review* 37 (2016), Beirut 2016, 27–37.

76 Vgl. a. a. O., 36.

77 Vgl. www.theonest.edu.lb/ (24.1.2018).

denn die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit werden noch lange prägen und in den Köpfen haften blieben.

3. Diversifizierung der nahöstlichen Ökumene. Anstöße und Zumutungen

Protestantische Gemeinden reihten sich in die Vielzahl der Christentümer des Nahen Ostens ein. Ihre Gründung steht nicht dafür, dass sich christlicher Glaube in einem Gebiet etablierte, dem dieser unbekannt war. Das ist christentumsgeschichtlich nicht unbekannt. Bereits Vasco da Gama (1469–1524) fand in Indien nicht nur Gewürze, sondern eben auch Christen.⁷⁸ Nicht das Beispiel einer sich geographisch ausweitenden Christentumsgeschichte begegnet, sondern sie zeigt sich als diversifizierende Geschichte des Christentums innerhalb seiner Zentren. So wird nicht allein die kulturübergreifende Kraft des Evangeliums deutlich, vielmehr die Möglichkeit der Existenz verschiedener Christentümer innerhalb eines gesellschaftlichen Gepräges. George Sabra, Präsident der *Near East School of Theology*, resümiert: „The Protestant presence [...] completes the Christian picture [...].“ In der Polyphonie des Christentums bereichern sie als westliches Gewächs die Vielfalt der Kirchen des Nahen Ostens und fordern diese auch heraus.⁷⁹ Es begann eine Geschichte, in der sich die Ökumene neu- und umordnen musste. Diesen Neu- und Umordnungsprozessen wohnen Anstöße, aber auch Zumutungen ganz unterschiedlicher Natur und auf ganz verschiedenen Ebenen inne, an denen deutlich wird, mit welchen Chancen, aber auch Herausforderungen eine Diversifizierung des Christentums einhergeht. Diese sollen in einem abschließenden Schritt beispielhaft skizziert werden.

3.1 *Aufgenommene und weiterführende Anstöße*

Ein wesentlicher Anstoß lag im Bereich der Bildung. Bildung und Religion waren im Denken der unterschiedlichen Missionsunternehmungen miteinander

78 Diese Begegnung machte Klaus Koschorke zum Thema der Auseinandersetzung mit dem globalen Christentum. Daraus ging die Publikation hervor „Christen und Gewürze.“ Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (StAECG 1), Göttingen 1998.

79 Habib Badr redet in einem Artikel nicht von Anstößen und Zumutungen, sondern von „legacy“. Anregungen für die folgenden Überlegungen sind seinem Artikel entnommen. Vgl. Habib Badr, *The Protestant Evangelical Community in the Middle East. Impact on Cultural and Social Developments*, in: *The International Review of Mission* 89/352 (2000), 60–69.

verwoben. Das fand seinen Ausdruck in zahlreichen Schulgründungen, die neben katholischen Gründungen die ersten ihrer Art auf dem Boden des Nahen Ostens waren.⁸⁰ Angeregt bzw. angestachelt durch diese wurde 1869 von der Osmanischen Regierung ein Gesetz erlassen, öffentliche Schulen zu errichten. Das Schulwesen weitete sich weit über die Gründungen der Missionseinrichtungen aus und den Gesellschaften des Nahen Ostens wurde das Ideal der Bildung zunehmend bedeutsam. Neben die Schulgründungen der Missionare und protestantischen Gemeinden traten Schulen, Universitäten und andere Bildungseinrichtungen der verschiedenen Gesellschaften des Nahen Ostens.⁸¹ Bis heute prägen aber auch weiter die aus der Mission hervorgegangenen Bildungseinrichtungen den Nahen Osten, wenn an die *American University* oder auch die *Near East School of Theology* in Beirut gedacht wird. Den protestantischen Gemeinden ist die Bildungsarbeit weiterhin ein Anliegen geblieben. Über große und prominente Beispiele hinaus können zahlreiche Beispiele genannt werden, gerade auch kleinere lokal begrenzte Unternehmungen. So hatten es sich protestantische Gemeinden im Libanon auch wieder zur Aufgabe gemacht, geflüchtete Kinder aus Syrien zu unterrichten. Schulen gründeten sich so u. a. in der Bekaaebene, aber auch im Norden, wie in der Gemeinde Minyara, und gewährleisteten schulische Bildung.⁸² Ähnliches könnte für den Bereich der sozialen und medizinischen Versorgung gesagt werden. Die Krankenpflege der Kaiserswerther Diakonissen steht dafür symbolhaft, wie auch zahlreiche andere soziale und medizinische Einrichtungen.

Genauso stieß protestantische Arbeit theologische Diskurse innerhalb der alteingesessenen Kirchen an. Gerade die Jugendbewegung in der rumorthodoxen Kirche sowie die Sonntagsschulbewegung innerhalb der koptisch-orthodoxen Kirche haben wesentliche Impulse durch die protestantische Mission und die daraus hervorgegangenen Gemeinden erhalten. In Ägypten war es zur Konfrontation zwischen Missionar*innen und der koptischen

80 Ausführlich und differenziert zu diesem Themenkomplex u. a. Esther Möller, *Orte der Zivilisierungsmission. Französische Schulen im Libanon von 1909–1943* (Veröffentlichungen des Europäischen Instituts für Geschichte Mainz 266), Göttingen 2013, sowie Julia Hauser u. a. (Hg.), *Entangled Education. Foreign and Local Schools in Ottoman Syria and Mandate Lebanon* (Beiruter Texte und Studien 137), Beirut 2016.

81 Knapp einführend Zeuge-Buberl, *Mission*, 80–83.

82 Diese Schulprojekte werden auch von Kirchen und Werken in Deutschland getragen. Knappe Informationen zu diesen Schulprojekten unter <https://www.gaw-wue.de/projekte/libanon-evangelische-fluechtlingsschulen> (24.11.2021), <https://glauben-verbindet.blogspot.com/2017/10/evangelische-schulen-im-libanon-fordern.html> (24.11.2021) oder <https://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/pressemitteilungen/landeskirche/2021/2021-06-28> (24.11.2021).

Elite gekommen, für die Bischof Demestrius II. (1862–1870) beispielhaft steht. Die koptisch-orthodoxen Gläubigen kehrten sich trotz seiner gegen die protestantische Arbeit wendende Politik nicht von den protestantischen Missionsbestrebungen ab. Gerade bei den Gläubigen in ländlichen Regionen stießen die Aktivitäten wie Schulen und deren Bildungsangebote auf großen Widerhall.⁸³ Ab 1930 nahm die orthodoxe Sonntagsschulbewegung in unterschiedlicher Weise Anregungen der Missionar*innen auf, wodurch neue Impulse gesetzt werden konnten. Auch haben sich die einheimischen Kirchen angeregt durch den Protestantismus verstärkt den biblischen Schriften zugewandt. Durch die panarabische Bewegung im 19. Jahrhundert geriet das Arabische zunehmend in den Fokus. Auf die Initiative des Missionars Eli Smith (1801–1857) und nach dessen Tod vor allem vorwärts gebracht durch Cornelius van Dyck (1808–1895) in Zusammenarbeit mit dem Gelehrten Boutros Al-Bustani (1819–1883) waren im Frühjahr 1865 das Alte und das Neue Testament ins Arabische übersetzt.⁸⁴ Durch dessen weite Verbreitung erhielt eine große Zahl von Gläubigen Zugang zu dieser arabischen Version der biblischen Texte. Zunehmend erkannten vor allem die arabischsprachigen Kirchen, außer den Katholiken, die Bedeutung einer Bibel in der Sprache der Menschen. Die rum-orthodoxe Gemeinschaft wie auch die Kopt*innen in Ägypten, ebenfalls aber auch armenisch-apostolische Christ*innen verwenden die 1865 von den amerikanischen Missionaren veröffentlichte neue arabische Bibelübersetzung bis auf den heutigen Tag.⁸⁵

3.2 *Herausfordernde Zumutungen*

Im Erbe der sog. protestantischen Mission schwingen immer auch Ambivalenzen mit. So sehr die Missionar*innen und die aus ihnen hervorgehenden Gemeinden als Motoren wirkten, liegt ihr Erbe außerhalb des Nahen Ostens und sie werden mit den Interessen des „Westens“ in Verbindung gebracht. George Khodr, der *Greek Orthodox Metropolitan of Mount Lebanon*, bringt es auf den Punkt: „Western missionaries go back home! Eastern Protestants come back home!“⁸⁶ Seine Aufforderung an die protestantischen Gemeinschaften ist klar. Die protestantischen Gemeinschaften bleiben der Stachel in der Wunde

83 Umfassend Wolfram Reiss, *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche. Die Geschichte der koptisch-orthodoxen Sonntagsschulbewegung und die Aufnahme ihrer Reformansätze in den Erneuerungsbewegungen der Koptisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 5), Hamburg 1998.

84 Das Wirken dieser Personen ist nachzulesen bei Zeuge-Buberl, *Mission*, 103–211.

85 Vgl. Ramez Atallah, *Eine Bibel, in der alle lesen. Wie die Van Dyck-Übersetzung die Christen im Nahen Osten vereint*, in: *Schneller-Magazin* 3 (2016), 11.

86 Vgl. George Khodr, *Arab Christians and the West*, Beirut 1981, 106 (Arabisch).

für die Einflussnahme fremder Mächte auf Politik und Gesellschaft. Diesen Stimmen wird aufgrund des Agierens des „Westens“, wie beispielsweise in der „Koalition der Willigen“, und den daraus hervorgehenden Folgen Wasser auf Mühlen geschüttet, dass dieser allein zu seinen eigenen Vorteilen eingreift und handelt, imperialistische Interessen und Stereotype perpetuiert werden.

Mit dem Protestantismus wird den Gemeinschaften des Nahen Ostens ebenso Gedankengut aus „dem Westen“ zugemutet und die Gesellschaften des Nahen Ostens werden mit der Frage konfrontiert, welche Themen „westlicher Demokratie“ für sie denkbar und realisierbar sind und welche nicht. Am Beispiel der Frage nach der Rolle der Frau kann das Ringen, auch und gerade innerhalb der protestantischen Gemeinschaften, deutlich gemacht werden: Die Missionar*innen hatten Schulen für Mädchen errichtet. Eine solche war bereits 1835 von Sarah Smith im Gebiet des heutigen Libanon gegründet worden.⁸⁷ Ebenso hatten in den Gemeinden die Frauen in den protestantischen Gemeinden des Nahen Ostens seit Anbeginn einen hohen Stellenwert. Doch auch für die protestantische Gemeinschaft war es ein langer Weg, bis sie im Jahr 2017 die ersten beiden Frauen ordinierte.⁸⁸ Dass es ungewohnt ist, dass Frauen das Amt übernehmen, zeigen die Erfahrungen der jungen Pfarrerin Mathilde Sabbagh, die direkt nach ihrem Theologiestudium an der *Near East School of Theology* in Beirut als Pfarrerin in ihre Heimatstadt Hassakeh im Nordosten Syriens zurückkehrte. Über die Anfänge ihrer Arbeit reflektiert sie: „Die Gemeindeglieder trauten mir nicht zu, dass ich irgendetwas für sie tun kann. ‚Wenn Männer es nicht können, wie soll es eine Frau können?‘, dachten sie. Sie glaubten, ich würde nur die Kinder- und Frauenarbeit übernehmen. Es war sehr ungewohnt für sie, eine Frau auf der Kanzel zu sehen, die predigt und sie zurechtweist, und dann auch noch so eine junge. Ich war ja erst 26. Für die ganze Stadt war es nicht einfach, mich als Pfarrerin anzuerkennen. Es ist eine sehr patriarchale Gesellschaft.“⁸⁹

War die ursprüngliche Absicht der Missionar*innen, Menschen aus dem Judentum für das Christentum zu gewinnen und von der Hoffnung getragen ebenso aus den Kreisen des Islam, war bald offensichtlich, dass dies nicht

87 Neben eigens für Mädchen eingerichteten Schule wurden beispielsweise im Syrischen Waisenhaus auch Mädchen unterrichtet. Vgl. Akel, *Der Pädagoge und Missionar*, 79.

88 Bisher liegen kaum Forschungsarbeiten zu diesem Thema vor. Eine Broschüre des GAW gibt Einblicke. Eine Ringvorlesung im Frühjahr 2021 von Martin Tamcke näherte sich dem Thema, deren Beiträge veröffentlicht werden sollen. Vgl. https://www.gustav-adolf-werk.de/files/gaw/downloads/Frauenarbeit/FA2021_Veranstaltungsplakat.pdf (24.11.2021).

89 Sarah Münch im Gespräch mit Mathilde Sabbagh, in: https://www.gustav-adolf-werk.de/files/gaw/downloads/Frauenarbeit/FA2021_Veranstaltungsplakat.pdf (24.11.2021), 34.

gelang.⁹⁰ Letztlich generierten sich die Mitglieder der neuen Glaubensgemeinschaft vornehmlich aus den Reihen der orientalischen und orthodoxen Christ*innen in den Gebieten des Nahen Ostens. Protestantischer Glaube wurde insofern eine Zumutung, als dass er nach den Katholik*innen ein zweites Mal christlichen Glauben teilte. So nimmt es nicht wunder, dass Priester gerade auch der rum-orthodoxen Gemeinschaft Kinder aus dem Syrischen Waisenhaus in Jerusalem in die eigene Gemeinde zurückholten.⁹¹ Die protestantische Gemeinschaft mutet zu, dass es denkbar ist, in anderen Gebräuchen als den erlernten Gott zu finden. Das war im 19. Jahrhundert mit sozialer Isolation verbunden und ist bis heute eine Herausforderung. Die prinzipielle Möglichkeit eines Wechsels bleibt bestehen, auch wenn sie weiterhin kritisch hinterfragt wird, wie Mor Philoxenus Mattias, Bischof der syrisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, in einem Gespräch bemerkt. Er macht stark, dass es wichtig ist, dass jeder in seiner Glaubensgemeinschaft verbleibt und es zu keinen Versuchen der Abwerbung kommen sollte.⁹² Ein Nachdenken über die Frage nach der Möglichkeit der Konversion kann vor allem aufgrund des aggressiven Abwerbens durch evangelikale Gruppen nicht konstruktiv angegangen werden. Der syrisch-orthodoxe Patriarch verdeutlicht das mit seinen Worten: „The Oriental Church was not directly affected by the Reformation 500 years ago. But since two centuries we see new churches establishing in our region. Also born again groups. They are targeting our people, taking advantage of the sad situation of people in need. They rebaptize them. Proselytizing is not acceptable.“ Die protestantischen Missionar*innen verletzen und verletzen das religiöse Gewissen und religiöse Gefühle, wenn sie übergriffig wurden und werden und theologischer Imperialismus ihre Agenda bestimmte. Wenn das bis heute noch so ist, dann verletzt es noch mehr.

90 Dafür war die *London Jews Society for Promoting the Jews* ins Leben gerufen. Auch der erste Bischof Salomon Alexander hatte vordergründig den Auftrag, die Juden und Jüdinnen zurückzugewinnen. Diese Zielsetzungen änderten sich schon mit dem Agieren von Bischof Gobat in Jerusalem. Vgl. Perî, *Juden-Mission*.

91 Vgl. Berichte aus dem Syrischen Waisenhaus, 1871, 9, auch 1872, 12.

92 Gespräch mit Mor Philoxenus Mattias, Bischof der syrisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, im Juni 2021 im Kloster in Warburg.

Die vielen Gesichter des/im Pentekostalismus in Lateinamerika

Zwischen Glaube, Befreiung und politischem Machtanspruch

Ulrike Sallandt

Einleitung

Die religiöse Landschaft hat sich in Lateinamerika insbesondere im christlichen Kontext im vergangenen Jahrhundert bis heute sichtbar verändert. Im 19. Jahrhundert noch als katholischer Kontinent bezeichnet, führt das Aufkommen und Anwachsen des Pentekostalismus zu dynamischen Transformationsprozessen in Kirche, Gesellschaft und theologischer Wissenschaft. Die 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts, eine Zeit politischer und gesellschaftlicher Umbrüche auf dem Kontinent, haben mit dem Zweiten Vatikanum (1962–65) und der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968) zu einer Öffnung der Kirche zur Welt geführt. Neben der im europäischen Kontext bekannten und rezipierten katholischen Befreiungstheologie verselbständigt sich auch der ‚importierte‘ Pentekostalismus in dieser Zeit, löst sich nach und nach aus seinen Abhängigkeiten und überbrückt sozialpolitische und konfessionelle Grenzen. Ein erneuertes Selbstbewusstsein ebnet nicht zuletzt im Kontext des Pentekostalismus Handlungs- und Gestaltungsraum religiöser Entwicklung und Identität.

In meinem Beitrag möchte ich aus interkulturell-theologischer Perspektive insbesondere unter Berücksichtigung der Religionsästhetik für die Vielfalt dieses religiösen Phänomens im Kontext gesellschaftlich-politischer, kultureller, religiöser Veränderungen sensibilisieren. Dabei verstehe ich sowohl die materielle Dimension von Religion als auch ihre diskursiven Verflechtungen aus/in Politik, Gesellschaft und Kultur in ihrer Komplementarität als ein Ergebnis von komplexen Aushandlungsprozessen.¹ Die katholische Theologin Margit Eckholt fasst dies mit Blick auf das Phänomen des lateinamerikanischen Pentekostalismus zusammen:

¹ Vgl. Michael Bergunder, Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: Ders./Jörg Haustein (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt a. M. 2006.

Religiöse Erfahrungen, ein stärkeres Ansprechen von Emotionen, eine Nähe zu Psychotherapien, zu Heilungsprozessen, ein offener und öffentlicher Umgang mit „Bekehrung“, mit dem direkten Einfluss religiöser Haltungen und Entscheidungen auf persönliche, familiäre, berufliche oder gesellschaftliche Entwicklungen auf der einen Seite, auf der anderen Seite ein neues „Inszenieren“ dieses Stils in Medien, in ein großes Publikum ansprechenden TV-Sendungen und Talk-Shows, aber auch in Politik und den Werbestrategien politischer Parteien bei Wahlkampagnen zeichnen diese „Pentekostalisierung“ aus und machen diese Veränderungen des religiösen Szenarios nicht nur im Innenraum der Religionen und Konfessionen bedeutsam, sondern gerade auch für politikwissenschaftliche Analysen.²

Ausgehend von einem kurzen skizzenhaften Einblick in die religiöse Landschaft des Kontinents im vergangenen Jahrhundert (1) und in die aktuelle Forschung (2) versuche ich orientiert am Dreischritt von Glauben, Befreiung und politischem Machtanspruch (3) für die vielen Gesichter des/im Pentekostalismus in Lateinamerika zu sensibilisieren. Dabei verdeutliche ich, dass eine religionsästhetische Annäherung, die Körper, Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Emotion und Affekte wissenschaftlich berücksichtigt und in den Forschungsdiskurs aktiv einbringen will, für eine differenzierte Darstellung des komplexen Gegenstands unerlässlich ist. Konsequenterweise schließe ich meine Überlegungen dahingehend ab, dass eine religionsästhetische Untersuchung von Körper und Körperlichkeit, materielle und spirituelle Dimension gleichermaßen – ausgehend von einem dynamischen Kultur- und Wissensbegriff – den Weg ebnet, konkrete Orte als auch globale und lokale Diskurse in Kirche, Gesellschaft, Politik und Wissenschaft differenziert wahrzunehmen (4).

1. Lateinamerikanischer Kontext: Protestantismus auf der Suche nach Identität im 20. Jahrhundert

Die Diskurse um Mission und Ökumene im 20. Jahrhundert lassen in gewisser Weise zwei sich gegenüberstehende Lager erkennen: die Gruppe der Ökumeniker und die der Evangelikalen.³ Erste steht insbesondere mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Beziehung, der sich als eine Art

2 Margit Eckholt, Pentekostalisierung des Christentums? Zur „Rekonfiguration“ der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: Stimmen der Zeit 138 (2013), 507–520. Abrufbar: <https://www.herder.de/stz/hefte/archiv/138-2013/8-2013/pentekostalisierung-des-christentumszur-rekonfiguration-der-religioesen-landkarte-in-lateinamerika/>.

3 Vgl. Volker Küster, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, 40.

Plattform zur ökumenischen Verständigung für Kirchen weltweit nach dem Krieg 1948 in Genf gegründet hat. Die Mitgliedskirchen betrachteten den Rat „nicht als eine ihnen übergeordnete Kirche und sicherlich nicht als universale Kirche oder als künftige ‚Weltkirche‘. Für sie war der ÖRK ein Instrument, das ihnen die Möglichkeit gab, in gemeinsamer Treue gegenüber Jesus Christus Zeugnis abzulegen, nach jener Einheit zu streben, die Christus für seine Kirche will, und in Angelegenheiten zusammenzuarbeiten, die gemeinsame Erklärungen und gemeinsames Handeln erfordern“⁴. Die evangelisch und evangelikal⁵ orientierten lateinamerikanischen Christinnen und Christen lösten sich aufgrund der Fusion des Internationalen Missionsrats (IMR) und des ÖRK im Jahr 1961 in Neu-Delhi und arbeiteten eigenständig.⁶ Die lateinamerikanischen Kirchen, die sich sozialetisch zu organisieren begannen, gerieten vor diesem Hintergrund in den 60er Jahren in eine politisch-wirtschaftliche Abhängigkeit von der jungen modernen ökumenischen Bewegung in Europa. Die Abhängigkeit hatte sich gewandelt. Die im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert vorherrschende Situation des lateinamerikanischen Protestantismus zwischen europäischer, US-amerikanischer demokratischer Kultur einerseits und wirtschaftlicher Abhängigkeit (Pan-amerikanismus) andererseits wurde demnach im Zeitraum von 1961–1975 durch die Generation junger lateinamerikanischer Theologinnen und Theologen, die sich für die sozialetische Reform einsetzte, erweitert.⁷ Das „liberale Gesicht“ (*liberal face*) des Protestantismus, das der argentinische methodistische Theologe José Míguez Bonino (1924–2012) schon ab der ersten Hälfte des Jahrhunderts diagnostiziert, war von der *Social Gospel* Bewegung in den USA geprägt und implizierte eine höhere Diversität an Mitgliedern. Neben den Liberalen und Evangelikalen differenziert Míguez Bonino die pentekostalen und traditionellen Migrationskirchen, letztere hätten als Minderheit einen

4 <https://www.oikoumene.org/de/about-the-wcc/self-understanding-and-vision> (28.9.2021).

5 Der Terminus *evangélico* (spanisch) umfasst das inhaltliche Bedeutungsspektrum von evangelisch und evangelikal. Während evangelisch mehrheitlich als Synonym für die Haltung in den mit der Reformation entstandenen traditionellen protestantischen Kirchen genutzt wird, bezeichnet man mit evangelikal die eher konservative im Protestantismus, wie sie beispielsweise im Pietismus, in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und in den freikirchlichen Entwicklungen durch Missionsgesellschaften auftreten.

6 Vgl. Volker Küster, Einführung in die Interkulturellen Theologie, Göttingen: 2011, 47f. Küster spricht von einem „Kontrastprogramm“, Versammlungen in Lausanne (1974), Pattaya (1980), Manilla (1989) und Pattaya (2004).

7 Dabei spielte die Gründung der ökumenischen Bewegung für Kirche und Gesellschaft (Iglesia y Sociedad América Latina – ISAL) eine entscheidende Rolle, die als „Integrationsinstrument“ (Schilling) fungierte. Sie gilt als eine intellektuelle Bewegung im Kontext von Universität und Bildungsreformen.

ökumenischen Beitrag für den Zusammenhalt des Protestantismus geleistet.⁸ Insgesamt zeigt sich für ihn als einen der profiliertesten Theologen Lateinamerikas, der die Entwicklung des Protestantismus seit den 50er Jahren verfolgt, analysiert und gedeutet hat, im 20. Jahrhundert eine Pluralität an Ausdrucksformen und theologischen Überzeugungen, die die Suche nach einer genuinen protestantischen Identität im Kontext der Vereinigten Staaten, Europas und dem Monopol der römisch-katholischen Kirche sichtbar macht. Annegret Schilling deutet die Entwicklung als „einen Ruf zum Wandel und zur Veränderung, der zwar auf den Bereich der Religion konzentriert war, aber seine Wirkung auf die Totalität des Lebens und der Gesellschaft ausübte“, der das Loslassen „ihrer kolonialen Vergangenheit [...] ihren Eingang in die moderne Welt“ bedeutete⁹. Statistisch weist der peruanische katholische Theologe und Soziologe José Luis Pérez Guadalupe darauf hin, dass seit der Missionskonferenz in Edinburgh (1910) die römisch-katholische Kirche in Lateinamerika im Verhältnis zu den protestantischen Kirchen an Mitgliedern verloren hat.¹⁰ Während zu Beginn des letzten Jahrhunderts die katholische Kirche statistisch ein absolutes Monopol innehatte, zeigt sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts nur noch eine 2/3 Mehrheit. Pérez Guadalupe zeigt zudem auf, dass sich seit 1995 die Entwicklung rasant verändert hat. Statistisch lag die römisch-katholische Kirche 1995 noch bei knapp 80 %, verlor in den folgenden Dekaden jeweils weitere 10 %, um sich 2017 bei knapp 60 % wiederzufinden. Vor allem zeigen die Jahre von 1995–2005 im Kontrast den enormen Anstieg der Mitgliedschaft der protestantischen Kirchen. In El Salvador, Guatemala und Honduras liegt der Verlust der katholischen Kirche bis 2014 bei über 40 %.¹¹

2. Forschung: Perspektiven und Methoden

Der Untersuchungsgegenstand des Pentekostalismus in Lateinamerika (m. E. auch weltweit) erfordert, die Alterität des religiösen Phänomens wahr- und ernst zu nehmen. Damit meine ich, dass Fremdes, Unbekanntes zunächst in seiner Eigenständigkeit Anerkennung verlangt, um der Gefahr der Vereinnahmung und Zuschreibung von Seiten westlich-europäischer Sichtweise und Deutungsmustern zu entgehen. Grundlage dieser Forderung ist in der

8 Vgl. José Míguenz Bonino, *Faces of Latin American Protestantism*, Grand Rapids 1997.

9 Annegret Schilling, *Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahre*, Göttingen 2016, 32.

10 José Luis Pérez Guadalupe, *Evangelicals and Political Power in Latin America*, Lima 2019, 25.

11 Ebd., 23.

konsensualen Überzeugung angelegt, dass das Evangelium stets in kultureller Gestalt auftritt und dass genau darin sich die Vielfalt christlicher Glaubenspraxis begründet. Annäherung aus dogmatischer Perspektive führt daher eher zu einer reduzierten Auffassung und zu voreiligen Schlüssen *über* den Pentekostalismus.¹² Entsprechend sind Studien von nationalen pentekostalen Theologen und Theologinnen zu berücksichtigen, die – wie beispielsweise Dr. Bernardo Campos Morante in Peru – durch Ortskenntnis viel besser dazu in der Lage sind, Entwicklung und Veränderung im pentekostalen Sektor darzustellen und theologisch zu deuten.¹³ Soziologische Untersuchungen, wie Prof. Dr. Heinrich Schäfer seit Jahren vor allem in Guatemala praktiziert, bieten aber durchaus eine gute empirische Orientierung anhand globaler Leitlinien in den religiösen Transformationsprozessen im Kontext von Politik, Wirtschaft und Bildung¹⁴, und sind für eine Vielzahl von lateinamerikanischen soziologischen Studien eine bedeutende Referenz.¹⁵ Der chilenische Soziologe Juan Sepúlveda und der peruanische Pfingstpfarmer Dario López vergleichen darüber hinaus ausgehend von empirischen Gegebenheiten den Pentekostalismus mit der im katholischen Kontext verankerten Befreiungstheologie.¹⁶ Während eine soziologische Untersuchung das große Ganze insbesondere in seinem soziopolitischen Kontext in den Blick nimmt, ermöglicht Dr. José Manuel Sánchez Paredes, ein peruanischer Anthropologe, eine Innenperspektive in den konkreten Gottesdienst-Raum.¹⁷ Anhand seines methodischen Ansatzes und seiner Umsetzung argumentiert und begründet Sánchez Paredes, dass gerade

12 Vgl. Aufsätze im Sammelband Gunda Werner (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?*, Freiburg 2017.

13 Exemplarisch verweise ich auf einen der wenigen ins deutsch übersetzten Texte: Bernardo Campos, *Grundlegende Aspekte einer Pfingsttheologie. Eine Annäherung aus der Perspektive Lateinamerikas*, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.), *Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung der Ökumene*, Freiburg i. Br. 2019, 113–127.

14 Exemplarisch verweise ich auf Heinrich Wilhelm Schäfer, *Die protestantischen „Sekten“ und der Geist des (Anti-)Imperialismus. Religiöse Verflechtungen in den Amerikas*, Bielefeld 2020.

15 Exemplarisch verweise ich auf José Luis Pérez Guadalupe und Oscar Amt y Leon aus Peru, die in ihrem jüngsten Forschungsprojekt in Kooperation mit der Konrad Adenauer Stiftung (KAS) ihre Überlegungen auf die theoretischen Modelle Schäfers aufbauen (vgl. <https://www.kas.de/de/veranstaltungsberichte/detail/-/content/aufbruch-der-evangelikalen> [20.9.2021]).

16 Juan Sepúlveda, *Pfingstbewegung und Befreiungstheologie*, in: Michael Bergunder (Hg.), *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie. Studienheft Weltmission heute Nr. 39*, Hamburg 2000, 82–94.

17 José Manuel Sánchez Paredes, *Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho*, Lima 2018.

in soziologischen Studien die Dimension von Körper, Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Emotion und Affekt unberücksichtigt bleibe und in seiner Tragweite für den wissenschaftlichen Diskurs und die Forschung im Kontext des Pentekostalismus ausgeschlossen werde. Aber genau darin sieht er die Chance, das Phänomen aus seiner stiefmütterlichen Untersuchung im Kontext Lateinamerikas zu befreien und dafür zu sensibilisieren, dass die materielle Dimension sich nicht nur politisch als Spektakel in den Mega-Churches abbilden lässt.¹⁸ Ähnlich hat die kolumbianische Theologin Elizabeth Brusco argumentiert, wobei ihr Fokus besonders auf dem Befreiungspotenzial für die Frauen in pentekostalen Gemeinden liegt.¹⁹ Nora Kurzewitz folgt ihr darin und untersucht aus religionswissenschaftlicher Perspektive die materielle Dimension von Heil und Heilung bei Frauen in Costa Rica.²⁰

Vor diesem Hintergrund besteht mein Anliegen darin, den Untersuchungsgegenstand primär in seiner kulturellen Einbettung wahrzunehmen, anstatt mein dogmatisch-theologisches System als Referenzrahmen zu nutzen. Sinnlichkeit und Körperlichkeit verstehe ich bei meiner methodischen Entscheidung nicht nur als Träger von Glaubenssätzen, sondern als aktive Produzenten von religiösem Wissen und religiöser Erkenntnis, die (erst) in einem zweiten Schritt begrifflich gedeutet und nachvollzogen werden. Es geht demnach weniger um einen Prozess des Verstehens, als darum, einen „dritten Raum“ (H. Bhabha) der Verständigung sichtbar werden zu lassen²¹. Kritikerinnen und Kritiker sei gesagt, dass nicht nur dieser Ansatz der Schwierigkeit der Datenerhebung ausgesetzt ist, sondern dass jegliche Art von Erkenntnis, auch die vermeintlich rein rational-analytische im Entstehungsprozess körperlich-kulturell eingebettet ist. Es ist gerade diese Beobachtung, die verdeutlicht, dass es kein reines Wissen gibt, sondern dass Wissensproduktion und Erkenntnisgewinn stets mit Fragen von *agency* im konkreten gesellschaftlich-politischen und kulturellen Kontext von Zeit-Raum analysiert und interpretiert werden

18 Vgl. ebd., 358–360.

19 Elizabeth Brusco, *Gender and Power*, in: Allan Anderson u. a. (Hg.), *Studying Global Pentecostalism. Theories + Methods*, Berkeley 2010, 74–92.

20 Nora Kurzewitz, *Gender und Heilung. Die Bedeutung des Pentekostalismus für Frauen in Costa Rica*, Bielefeld 2020, hier: 29.

21 Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 55. Bhabha schreibt: „Dieser Raum repräsentiert sowohl die allgemeinen Bedingungen der Sprache als auch die spezifischen Implikationen der Äußerung innerhalb einer performativen und institutionellen Strategie, derer sich die Äußerung ‚in sich‘ nicht bewußt sein kann. Durch diese unbewußte Beziehung kommt es zu einer Ambivalenz im Akt der Interpretation. [...] Diese Ambivalenz wird noch deutlicher, wenn wir erkennen, daß der Inhalt der Propositionen auf keinerlei Art die Struktur der Positionierung enthüllen kann; es ist unmöglich, den Kontext aus dem Inhalt mimetisch abzulesen“.

müssen²². Religionswissenschaftlich erweitert sich der Blick auf den Gehalt von religiösen Phänomenen, der nicht verschriftlicht wurde, indem mündliche Überlieferung, übrigens einem urchristlichen Phänomen, als Quelle von Wissen und Erkenntnis anerkannt wird. Die Entwicklung von *asthetischen* Forschungsmethoden, die primär Wahrnehmungsprozesse initiieren, ermöglicht es, Bedeutung von Körper, Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Emotion, Affekt nicht nur zu berücksichtigen, sondern die traditionelle Hierarchie und Unterordnung unter den Verstand zu dekonstruieren. Dabei liegt ein Verständnis des Körperwissens als eigenständigen Träger von Wissen zugrunde. Zu unterscheiden ist hier zwischen dem Körper als Quelle von Wissen, d. h. „Wissen im Körper“, und dem „Körper als Träger von Praktiken“, d. h. Praxiswissen durch den Körper/im Vollzug²³. Letzteres ist für die Untersuchung religiöser Phänomene von entscheidender Bedeutung, denn diesen ästhetischen Überlegungen liegt ein veränderter Wissensbegriff zugrunde²⁴, der m. E. gute Anknüpfungspunkte in der Pentekostalismusforschung bietet. Ästhetik bzw. ästhetisches Wissen als Praxiswissen erscheint als entdeckendes, exploratives Wissen (in Vollzug), das weniger auf eine bestimmte Aussage zielt (Proposition), sondern eher eine konkrete subjektive Leistung des Einzelnen impliziert. „Die alte wissenssoziologische Frage, wer etwas weiß [...], wird verdrängt durch die konstitutionstheoretische Frage, wie etwas überhaupt gewusst wird“²⁵. Im Zuge der „Medialisierung des Körpers“ geht es Koch zufolge nicht mehr darum, Wissen über den Körper zu erlangen, sondern vielmehr um „kognitionspsychologisches Wissen [...] zur Motorik, afferenten Emotion oder primordialen Wahrnehmung“²⁶. Das bedeutet, der Körper wird insofern aufgewertet, als er als „Körperwissen thematisiert, medialisiert und abstrahiert wird“ und als „eigenständiger Akteur“ auftritt²⁷. Das Anwachsen dieses diskursiven Interesses führt zu der Frage, ob und, wenn ja, wie dieses Körperwissen zu operationalisieren ist. Diese Konzeptualisierung des Körperwissens ist von seinem diskursiven Ereignis abzugrenzen und zu unterscheiden, da es sich kritisch (nicht nur deskriptiv) einmischt. Man könnte auch sagen: Der Körper hat (analog zu einer Person) eine eigenständige Meinung:

22 Vgl. ebd., 57.

23 Stefan Hirschauer, Diskurse, Kompetenzen, Darstellungen. Die Somatisierung des Wissensbegriff, in: Paragrana 25/1 (2016), 23–32, hier: 26

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Anne Koch, „Körperwissen“: Modewort oder Grundstein einer Religions-somatik und Religionsästhetik? in: Oliver Krüger/Nadine Weibel (Hg.), Die Körper der Religionen – Corps en religion, CULTuREL 7 (2017), 21–45, hier: 25.

27 Ebd., 26

Körperwissen bezeichnet in der Folge nicht Wissen über den Körper, sondern durch den Körper erlangtes und vollzogenes Wissen. Sodann ist zu unterscheiden zwischen dem Körperwissen, das um unseren Körper weiß, und dem Körperwissen, das nach neueren Theorien der kognitiven Psychologie Grundlage jedweden Wissens ist, insofern alle Wissensbestände auf der Basis von rezeptiver Formung repräsentiert und wiederholt werden.²⁸

Die Überlegungen lassen die notwendige ethische Haltung wissenschaftlichen Arbeitens sichtbar werden, die schließlich darüber entscheidet, ob der Einsicht, dass sich Wissen und Erkenntnis in komplexen Transformationsprozessen von sich gegenseitig beeinflussenden Faktoren der Rezeption und Produktion von Körper und Geist kontinuierlich neu konstituieren, Nachdruck verliehen werden kann.

3. Analyse im Dreischritt: Glaube, Befreiung und politischer Machtanspruch

3.1 *Glaube*

Der Glaube/die Glaubenspraxis, so der peruanische Pfingsttheologe Bernardo Campos, lebt der Gläubige vor allem im regelmäßigen Gottesdienst, der den Weg zum Himmel bereite. Die Gläubigen kommen zur Kirche wie die Apostel lukanischer Berichterstattung (Apg 2) zufolge nach Jerusalem, um den Geist Gottes zu empfangen.²⁹ Campos zufolge erleben sie das Pfingstfest nach biblischer Erzählung in jedem Gottesdienst auf ein Neues. Der Wunsch, den Heiligen Geist zu empfangen, in Zungen zu beten, aus der Alltagswelt auszubrechen, um in ihr die Realität des Heiligen zu erfahren, nimmt in der Glaubenspraxis sichtbare Gestalt an. Der gesamte liturgische Aufbau des Gottesdienstes zielt darauf ab, den ‚Raum‘ der Kommunikation mit Gott zu schaffen. Campos spricht diesbezüglich von einer „modernen Nachahmung und Verkörperung archaischer Formen der Erfahrung des Heiligen“³⁰. Der (Erfahrungs-)Raum öffnet sich im körperlichen Lobpreis, im Gebet, im Empfang des Wort Gottes, des Erlebens von Heil und Heilung. In Worten von Daniel Chiquete ‚sehen‘ die Gläubigen mehr als mögliche ‚Zaungäste‘ und/

28 Ebd., 28f.; vgl. Anne Koch: Körperwissen: Grundlegung einer Religionsästhetik, München 2007, 206, <https://doi.org/10.5282/ubm/epub.12438> (19.10.2021).

29 Bernardo Campos, Grundlegende Aspekte der Pfingsttheologie. Eine Annäherung aus der Perspektive Lateinamerikas, in: Klaus Krämer, Pentekostalismus: Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene, Freiburg i. Br. 2020, 113–128, hier: 120f.

30 Campos, Grundlegende Aspekte der Pfingsttheologie, 121.

oder auch teilnehmende Forscherinnen und Forscher.³¹ Sie (er-)spüren einen Raum, in dem Gott in/durch seinen Geist mit ihnen unmittelbar in körperlich sichtbare Beziehung tritt. „The faithful often externalize the contact with the Holy Spirit through intense body movements, dancing, gestures, crying, or expressions of joy. If this becomes a group experience, the liturgical space becomes dynamic and energized.“³² Dabei, so Chiquete, spielen Einbildungskraft, Vorstellungsvermögen, Emotion und gemeinschaftliche Erinnerung eine entscheidende Rolle. Die Art und Weise der räumlichen Gestaltung im pentekostalen Gottesdienst kann demnach durchaus als Antwort auf „essence of community“ (Chiquete) und/oder allgemeiner „um eine kulturelle Form zur Nachbildung der kosmischen Ordnung, in der der Ritus Vorrang hat vor dem Konzept, der Tanz vor der These und die Geste vor dem Wort“³³ gelesen werden. Wenn Campos vom pentekostalen Glauben als einer kontextuellen Theologie und Hermeneutik spricht, dann hat er vor allem die andere Art der theologischen Kommunikation, das andere theologische ‚Sprechen‘ im liturgisch gelebten Gottesdienst vor Augen, die bzw. das das ‚System‘ von Glaubensinhalten, Riten, Organisationsformen, ethischen Regeln mit Blick auf soziale Handlungsspielräume bestimmt.³⁴ Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass Campos Pfingsten als Universalbezug und hermeneutischen Leseschlüssel versteht, der die zum Teil versteckte Pentekostalität in der weltweiten Christenheit aufdecke. Mit dem Begriff der Pentekostalität geht es ihm insbesondere darum, auszudrücken, dass es der Geist Gottes sei, der die diversen Manifestationen des christlichen Glaubens trage. Pentekostalität gelte demnach als ein Urphänomen, als gemeinsamer Wille der Urgemeinde neben den *notae ecclesiae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität), demnach als das grundlegende Kennzeichen der Kirche, das alle anderen bedinge und nähere.³⁵ Zunächst widersprüchlich erscheint die Beobachtung, die auf Donald Dayton zurückgeht, dass der pentekostale Glaube sich primär an einer fünffachen *christologischen* Achse orientiert: Christus erlöst (Soteriologie), heilt (Anthropologie), tauft (Ekklesiologie), heiligt (Pneumatologie) und kehrt wieder (Eschatologie).³⁶ Wie ist die Betonung des Geistes auf der einen Seite, mit der christozentrischen Versprachlichung auf der anderen Seite zu deuten? Die Tatsache, dass die pentekostale Theologie aus der

31 Daniel Chiquete, *Places of the Spirit in the Pentecostalism of Latin America*, Vortrag GloPent 2020.

32 Ebd.

33 Campos, *Grundlegende Aspekte der Pfingsttheologie*, 121.

34 Campos, *Grundlegende Aspekte der Pfingsttheologie*, 115.

35 Ebd., 122f.

36 Vgl. Donald Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Michigan 1987, 87–113.

Glaubenspraxis den Weg zur (notgedrungenen) Versprachlichung gegangen ist, lässt vermuten, dass die dogmatisch differenzierte Rede der trinitarischen Personen eher in den Hintergrund tritt. Den philosophischen Streitigkeiten der altkirchlichen ökumenischen Konzile entfällt der Nährboden, denn das unmittelbare körperliche ‚Verstehen‘, das Sinne und Emotionen aufwertet und begrifflicher Logik ihre Schranken weist, kann problemlos eine christliche Pneumatologie bzw. pneumatologische Christologie leben und ausdrücken. Dennoch stimme ich Campos zu, dass die Orientierung am westlichen Modell theologischen Denkens dazu geführt haben könnte, dass die eigenständige Entwicklung theologischer Glaubensidentität im Pentekostalismus von außen behindert, zumindest beeinflusst wurde. Aus der Perspektive postkolonialer Deutungsansätze erklärt sich das Dilemma dahingehend, dass – trotz aller Befreiungsdiskurse auf dem lateinamerikanischen Kontinent – die Grundprinzipien des philosophischen und theologischen Denkens, der Logik des Westens, noch immer ihre Spuren im christlichen Kontext hinterlassen, und zwar konkret in der binären Versprachlichung von Glaube und Spiritualität. Obwohl die pentekostale Glaubenspraxis – wie mir scheint – tendenziell der impliziten Überzeugung einer integralen Anthropologie folgt, die dem cartesianischen Bruch von *soma* und *ratio* widerspricht, scheinen sich lateinamerikanische Theologinnen und Theologen dennoch lange Zeit an der Sprache des Westens zu orientieren. Dies hat zu erneuten binären und dualistischen theologischen Konstruktionen geführt, die weder dem biblischen noch dem kulturellen Erbe entsprechen. Darin erkenne ich die Gefahr, dass religiöse Phänomene wie die des Pentekostalismus in Lateinamerika und weltweit zwar kontextuell entstehen, dass aber sowohl ihre Entstehung als auch ihre Entwicklung insbesondere *methodisch* unter kolonialen bzw. neoliberalen Abhängigkeiten erfolgt. Konkret: Es ist das Verständnis vom Wort, des damit selbstverständlichen epistemischen Absolutheitsanspruchs der Vernunft, das die theologische Praxis in Gestalt von logischem Denken und begrifflich-logischem Sprechen wissenschaftlich tragfähig macht. Diese Macht hat die pentekostalen Theologinnen und Theologen in ihrem theologischen Schaffen von Anfang an – wenn nicht unterdrückt – dann zumindest stark beeinflusst, dabei ist zunächst irrelevant, ob dieser Einfluss bewusst oder eher unbewusst seine Wirkung ausübte. Teil der *scientific community* zu werden, bedeutet aktuell nicht mehr, sich den zum Teil dogmatischen gesetzten Aussagen westlich geprägter philosophischer aufklärerischer Tradition anzupassen, aber m. E. noch immer, sich an ihnen messen zu müssen. Stimmt man diesen Überlegungen zu, hat das zur Folge, sich darüber klar zu werden, dass ‚begriffsloses‘ Wissen, alternative Erkenntnis- und Wissensprozesse, die nicht

primär begrifflich entstehen, noch immer keine grundsätzliche wissenschaftliche Seinsberechtigung erfahren.

Jose Luis Perez Guadalupe hat schon zu Beginn des neuen Jahrhunderts auf den Verlust der Mitgliedschaft in der katholischen Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent hingewiesen.³⁷ Damals spricht er vor allem von einer „emigración católica“, d. h. von einer Migration der katholisch Gläubigen zu den stark anwachsenden pentekostalen Kirchen.³⁸ Den Grund sieht Pérez-Guadalupe in der pastoralen Distanz in den katholischen Parochien, die die körperlich-sinnliche sowie die materiell-sozialen Bedürfnisse der Unterschichtsbevölkerung weder wahr- noch ernstnehmen. Das dogmatisch-gesetzte patriarchalische Monopol der römisch-katholischen Kirche kommt in der Begegnung mit dem ‚begriffslosen‘ Wissen der Gläubigen, dass sich im konkreten Handeln zeigt, zu Fall. Margit Eckholt ist eine der wenigen katholischen Theologinnen in unserem Land, die sich ausgehend vom Anderen, d. h. alteritätsbewusst, mit der Glaubenspraxis in Pfingstkirchen auseinandergesetzt hat.³⁹ Demgegenüber stehen zahlreiche Studien, die (noch immer) versuchen, das religiöse ‚Wissen‘ im Pentekostalismus ausgehend von konfessionell-dogmatischen Glaubenssätzen aus nachzuvollziehen.⁴⁰ Studien wie die schon erwähnte von Elizabeth Brusco in Kolumbien⁴¹, Jose Sánchez in Peru⁴² und Nora Kurzewitz in Costa Rica⁴³ sind hingegen hervorzuheben (siehe oben), da sie das binäre Denken anhand eines religionswissenschaftlichen, kulturwissenschaftlichen und anthropologischen Ansatzes versuchen zu unterlaufen.

37 José Luis Pérez Guadalupe, *Baja a Dios de las nubes. Una alternativa católica al crecimiento de las llamadas ‚sectas‘ en América Latina* (colección *quaestiones disputatae* 1), Lima 2004.

38 Ebd., 59.

39 Margit Eckholt, ‚Umkehr‘-Erfahrungen und geistbewegte Evangelisierung in Lateinamerika im interkulturellen Gespräch mit befreiungstheologischen Ansätzen, in: Gunda Werner (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?* Freiburg i. Br. 2017, 164–190.

40 Vgl. die anderen Aufsätze im Sammelband Gunda Werner (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?* Freiburg i. Br. 2017.

41 Elizabeth Brusco, *Gender and Power*, in: Allan Anderson u. a., *Studying Global Pentecostalism. Theories + Methods*, Berkley 2010, 74–92.

42 José Manuel Sánchez Paredes, *Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho*, Lima 2018.

43 Nora Kurzewitz, *Gender und Heilung. Die Bedeutung des Pentekostalismus für Frauen in Costa Rica*, Bielefeld 2020.

Gut zwanzig Jahre später äußert sich Pérez Guadalupe dahingehend, dass es im Pentekostalismus zu einem Aufbruch im Glauben gekommen sei. Während in den 60er/70er Jahren das Ziel der Gläubigen primär darin bestand, in Zungen zu reden, da es als sichtbares Zeichen der Geisttaufe galt, habe sich in den letzten zwanzig Jahren der Fokus auf die Glossolalie relativiert und sich durch ein prozessartiges Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes erweitert.⁴⁴ Dieser Wandel im pneumatologischen Verständnis begründet sich vor allem darin, dass die pentekostalen Kirchen ihre Haltung zu Welt und Gesellschaft offener gestalten, sich demnach vom klischeehaften Bild, Religion im isolierten Armenviertel zu sein, befreit und in den Wohngebieten der Oberschicht angesiedelt haben. Soteriologisch zeigt sich die Entwicklung von einer dominanten Kreuzes- zu einer Versöhnungstheologie. Die Welt wird nicht mehr klassisch-dualistisch negiert, sondern als Ort der Erlösung im konkreten Handeln, weniger in der theologischen Reflexion, aufgewertet. Während im 20. Jahrhundert der Prämillenarismus die eschatologische Heilshoffnung dominiert, ist jetzt insbesondere in den jungen Megachurches charismatischer und pentekostaler Prägung die Tendenz des Postmillenarismus zu beobachten. Der ‚Raum‘ des Gottesdienstes hat sich digital enorm erweitert, transzendiert sozio-kulturelle Grenzen und bietet den Kirchen eine globale szenische Bühne, die zum Teil innovative-kreative, technisch versierte (digitale) Inszenierungen Raum bietet, die – um sich ein eigenes Urteil bilden zu können – jeweils im konkreten Kontext zu betrachten sind. Als Beispiel erwähne ich an dieser Stelle die „dichte Beschreibung“ (Geertz) des Religionswissenschaftlers Manuel A. Vásquez, der mit Blick auf den ‚Neopentekostalismus‘ in Brasilien schlussfolgert, dass „traditionally approaches to religion, which have tended to favour ideas, beliefs, and texts over embodiment, practices and materiality“ begrenzt sind⁴⁵. Am Beispiel des brasilianischen Fußballstars Kaká zeigt er auf, dass dieser als Mitglied der *Igreja Renascer em Cristo* seinen Körper als „billboard“ nutzt, „to deliver a holy message for millions of TV viewers. Underlining the blurring of sacred and profane genres, Kaká has declared that he plans to become a pastor after he retires from soccer“⁴⁶. Um die komplexe materielle Dimension von Religion, in diesem Fall vom religiösen Phänomen des

44 José Luis Pérez Guadalupe, ¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política los Evangélicos en América Latina, in: José Luis Pérez Guadalupe/Sebastian Grundberger (Hg.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima 2018, 13–192.

45 Manuel A. Vásquez, *Religion in the Flesh: Non-Reductive Materialism and Ecological Aesthetics of Religion*, in: Alexandra K. Grieser/Jay Johnson (Hg.), *Aesthetics of Religion. A connective concept*, Berlin/Boston 2019, 413–436, hier: 413.

46 Ebd., 414.

brasilianischen Pentekostalismus zu erfassen, benötige es, so Vásquez, einer „ecological aesthetic“, anhand derer die ambige Bedeutung von „sensation“ (Birgit Meyer⁴⁷) in den Blick komme, reduzierten Methoden Einhalt geboten und die Religion als „religion in the flesh“ untersucht werden könne⁴⁸.

3.2 *Befreiung*

Lateinamerika befindet sich in den 60er bis 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in einer Umbruchsituation. Gesellschaften und politische Systeme verändern sich. Annegret Schilling spricht von einer „Periode des Wandels, geprägt von Auf- und Umbrüchen, Widerständen und Neuanfängen“⁴⁹. Zwischen Revolution und Diktatur prägt vor allem die kubanische Revolution (1959) den Kontinent. Obwohl andere Revolutionen, wie die in Bolivien (1952) und in Nicaragua (1979) keine Spuren hinterlassen haben, gilt Lateinamerika als Kontinent der Revolutionen. Dies ist politisch auf die starke Linke zurückzuführen, die sich in den 60er Jahren infolge Kubas auf dem Kontinent etablieren konnte.⁵⁰ „In der Politik wechselten sich Revolutionen und Militärdiktaturen ab“. Der uruguayische Schriftsteller Eduardo Galeano kritisiert in seinem Buch *Die offenen Adern Lateinamerikas* (1971) das Abhängigkeitsverhältnis des Kontinents von den Industrienationen (Enrique Dussel), das sich in dieser Zeit im Zuge von Industrialisierung und Urbanisierung das System von Unterdrückung etablierte. Das Militär machte es sich zwar zur Aufgabe, die nationale Sicherheit zu garantieren, um dadurch eine „führende Rolle in Staat und Gesellschaft“ zu gewinnen⁵¹, konnte aber – trotz Wirtschaftswachstum in einigen Ländern – die kontinentale globale Misere in Wirtschaft und Gesellschaft nicht überwinden; vielmehr verstärkte es die ökonomische Dependenz vom US-Amerikanischen Nachbarn.

Mit Blick auf die katholische Kirche befindet sich der Kontinent in der Dekade im Aufbruch. Es ist der Wandel, der sich von Beginn der 60er Jahre auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bis zur lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) deutlich bemerkbar macht. Der inhaltliche Schwerpunkt des Konzils lag auf dem „aggiornamento“, d. h. auf der ‚Verheutigung‘

47 Birgit Meyer, *Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms*, in: *South Atlantic Quarterly* 109/4 (2010), 741–763, hier: 758.

48 Ebd., 413.

49 Annegreth Schilling, *Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahre*, Göttingen 2016, 53–60, hier: 53.

50 Vgl. ebd. 54.

51 Ebd., 59; vgl. zur Verflechtung von US-Politik und Religion Schäfer, *Die protestantischen „Sekten“ und der Geist des (Anti-)Imperialismus*, 103f.

kirchlicher Lehren, anstatt sich wie bisher theologisch-dogmatischen Fragestellungen zu widmen. Für die Entstehung und Bedeutung der Ende der 60er Jahre sich konstituierenden Befreiungstheologie ist vor allem die Hinwendung zur Welt und die damit zum Ausdruck kommende Kirche als Kirche der Armen hervorzuheben. Insbesondere wurde das dreifach differenzierte methodische Handeln „Sehen – Urteilen – Handeln (*gaudium et spes*)“, das bis heute als Leitfaden für die Befreiungstheologie und befreiungstheologischer Rezeption gilt, von der nachfolgenden lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) aufgenommen und erweitert. Indem die Bischofskonferenz jegliche Art von revolutionärer Gewalt ablehnte, sich gegen die strukturelle Unterdrückung und Herrschaft widersetzte, forderte sie, dass Kirche sich konstruktiv für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen müsste, um eine neue Sozialordnung zu entwickeln.⁵² Schilling zufolge konstituiert sich am Ende der 60er Jahre eine dreifache Option der lateinamerikanischen Kirchen: die „für die Armen“, „für eine ganzheitliche Entwicklung und Befreiung aus struktureller Unterdrückung“ und die „für die Erneuerung pastoraler Strukturen in Form christlicher Basisgemeinden“⁵³.

Es ist die Zeit, in der die pentekostalen Kirchen auf dem Kontinent beginnen, sich in großer Eigenständigkeit zu etablieren. Ohne an dieser Stelle auf die Eigenheit der einzelnen Länder eingehen zu können, zeigt sich statistisch bereits, dass ab den 70er Jahren die Mitgliedschaft in den protestantischen, insbesondere pentekostalen Kirchen deutlich anstieg. Diesem Wandel in Gesellschaft, Politik und römisch-katholischer Kirche korrespondiert in gewisser Weise eine liturgische Öffnung, die sowohl innerhalb der römisch-katholischen Kirche als auch außerhalb transkonfessionell in Gestalt der charismatischen Bewegung Gestalt annimmt. Margit Eckholt spricht an dieser Stelle von einer „Pentekostalisierung“⁵⁴. Andernorts wird das Phänomen der Charismatisierung auch als zweite Welle bezeichnet, die zwischen der Ankunft des Pentekostalismus auf dem Kontinent (erste Welle) und der modernen Entwicklung ab den 90er Jahren (dritte Welle) das transkonfessionelle, d. h. grenzüberschreitende Potenzial der körperlich-sinnlichen religiösen Praxis sichtbar werden lässt.⁵⁵

52 Vgl. Schilling, *Revolution, Exil und Befreiung*, 66.

53 Ebd.

54 Dies., *Pentekostalisierung des Christentums?*, 507.

55 Vgl. Peter C. Wagner, *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today*, Ann Arbor 1988. Aus aktueller Forschungslage ist dieses chronologische Konzept nicht mehr haltbar; vgl. Amos Yong, *The Spirit. Poured Out on All Flesh, Pentecostalism and The Possibility of Global Theology*, Michigan 2005, 33f.

Aus meiner Sicht handelt es sich bei den Prozessen der Pentekostalisierung bzw. Charismatisierung um äußere Befreiungsprozesse, in denen sich die Gläubigen von den engen liturgischen Strukturen und kirchlichen Vorgaben des römisch-katholischen Klerus bzw. der ausländischen „Senderkirchen“ zu befreien suchten. In gewisser Analogie zur Befreiungstheologie, die sich für die Befreiung aus politischer Unterdrückung und Ausbeutung einsetzt, ausgehend vom Ort der Befreiung theologisch zu sprechen beginnt, geht es der charismatischen Bewegung um die Befreiung zu eigener (kontextueller) Frömmigkeit, darum, ihre eigene religiöse Identität zu suchen, zu finden und auszuleben. Das Bewusstsein, sich von Tradition und kirchlicher Autorität befreien zu können, ermöglicht einen Raum, Kirche und Glaube liturgisch zu verändern.⁵⁶ Inwieweit die Bewegung zu wirklichen revolutionären Veränderungen führte, von einer liturgischen Reformbewegung innerhalb der lateinamerikanischen Kirche die Rede sein kann, soll uns an dieser Stelle nicht weiter interessieren. Vielmehr liegt das Augenmerk im Folgenden darauf, aufzuzeigen, inwieweit pentekostale Glaubenspraxis und Frömmigkeit aus heutiger Sicht als Ort der primär *inneren* anstatt der *äußeren* Befreiung und des Widerstandes gegen starre Strukturen und Systeme zu lesen ist und inwiefern sie Gefahr läuft, durch ein rein äußerliches Verständnis, dem politischen Machtstreben Vorschub zu leisten. Dieser Perspektivenwechsel ermöglicht es, die Menschen selbst, die der Glaubenspraxis folgen, in den Blick zu nehmen und der ambigen Bedeutung von „sensation“ (s. o.) nachzuspüren. Dabei berücksichtige ich das Anliegen von Juan Sepúlveda, zugleich erweitere ich es. Ausgehend von der Befreiungstheologie solle der Austausch mit den Pfingstkirchen gesucht werden, so appellierte Sepúlveda; dem füge ich hinzu, dass sich die Befreiungstheologie zugleich vom Pentekostalismus zu einer *relecture* herausfordern lassen muss, um einem reduzierten Verständnis von Befreiung vorzubeugen.

Elizabeth Brusco stellt bei ihrer Untersuchung des kolumbianischen Pentekostalismus fest, dass – obwohl die Frauen eine signifikante Mehrheit in den pentekostalen Kirchen Kolumbiens verkörpern – sie in den Studien (von Männern) nicht entsprechend berücksichtigt werden. Die oftmals dominierende senkrechte Ausrichtung der Untersuchungen verhindere es, die Bedeutung der Frauen in den Kirchen deutlich herauszuarbeiten.⁵⁷ Gründe der Attraktivität des Pentekostalismus für Frauen erkennt Brusco in der Geist-Dimension, die allen offen stehe, insbesondere die der Inspiration, die

56 Exemplarisch verweise ich auf Tito Paredes, *Con permiso para danzar. Renovación de la música y liturgia en las iglesias evangélicas en América Latina 1970–2004*, Lima 2006.

57 Vgl. Elizabeth Brusco, *Gender and Power*.

nicht zuletzt eine fluide Institutionalisierung und ein dynamisches System konstituiere. In Abgrenzung zur dominanten hierarchisch strukturierten katholischen Kirche (in Kolumbien) stelle die pentekostale Kirche eine Alternative dar, in narrativen Bibelkreisen unmittelbaren Zugang zu Gott, seinem Wort zu erfahren und ihn in kleinen Hauskreisen zu erleben.⁵⁸ Gemeinsam mit Bernice Martin fordert sie, die „victimization hypothesis“ zu überwinden, d. h. die Frauen aus ihrer Zuschreibung als Opfer zu befreien und im Sinne von John Burdicks Untersuchungen in Brasilien das Gesellschaft transformierende Potential der Frauen in pentekostalen Kirchen (von innen) zu untersuchen.⁵⁹ Martin selbst untersucht die Ästhetik im lateinamerikanischen Pentekostalismus und analysiert dabei anhand von Paradoxen die (Be-)Deutung von Körperlichkeit, Sexualität und Gender⁶⁰. Die Dimension von Körperlichkeit bewege sich zwischen den Polen von Kontrolle und Ekstase. Es gelte, die Grenzen des „individual body and of the body of the believing community“ wahrzunehmen. Der kulturell bedingten Herrschaft des Männer-Körpers über den der Frauen stellt Martin die „openness and permeability of those same bodies to the possession of the divine spirit in the context of worship“ gegenüber, die, so Martin, „suggests a considerable level of mutual trust and solidarity within the community of the faithful“. Mit Blick auf die Kirchengemeinschaft spricht Martin von der „dialectic between them rather than a character of either polarity in itself that constitutes the core of the Pentecostal aesthetic“⁶¹.

Nora Kurzewitz verfolgt in ihrer religionswissenschaftlich angelegten Dissertation über die Frauen im Pentekostalismus in Costa Rica das Anliegen, herauszuarbeiten, „welche Handlungs- und Entfaltungsmöglichkeiten [der Pentekostalismus] ihnen [den Frauen] innerhalb der gegebenen Strukturen durch welche Ressourcen eröffnet“⁶². Unter Verweis auf die Argumentationsstruktur Saba Mahmoods⁶³, distanziert sich Kurzewitz von den Untersuchungsansätzen, die sich den Themen von Freiheit, Befreiung und Transformation in binärer Denkweise nähern⁶⁴. Agency sei kein „Synonym für den Widerstand gegen Beherrschung, sondern die Fähigkeit zu handeln, die durch konkrete historisch bedingte Beziehungen der Unterordnung ermöglicht und geschaffen

58 Ebd., 84.

59 Ebd., 85.

60 Bernice Martin, *The Aesthetics of Latinamerican Pentecostalism: Sociology of Religion and the Problem of taste*, in: Elizabeth Arweck (Hg.), *Materializing religion. Expression, performance and ritual*. Aldershot 2006, 138–160.

61 Ebd., 154.

62 Kurzewitz, *Gender und Heilung*, 29.

63 Ebd., 25.

64 Ebd., 28f.

wird“⁶⁵. Eine unkritische An- und Übernahme des binären Deutungsrahmens führe dazu, „dass Erfahrungen, Interpretationen und Bedürfnisse, die ihm nicht entsprechen, nicht wahrgenommen werden“⁶⁶. Sowohl Brusco als auch Kurzewitz leisten in dieser Hinsicht einen Beitrag und zeigen am Beispiel von Frauen in pentekostalen Kirchen, warum und inwiefern primär von einer inneren Befreiung und einem inneren Widerstand die Rede sei und welche Folgen diese/r auch für Familie, Kirche und Gesellschaft beinhalten könne. Der Anthropologe José Sanchez, eingangs erwähnt, lässt keinen Zweifel daran, dass die Untersuchung vom Pentekostalismus vor allem die Dimension von Körperlichkeit und Emotionalität einschließen muss, denn diese sei „grundlegend und von anerkanntem soziologischem Wert für die Konstruktion der Haltungen [...], mit denen das soziale Leben konfrontiert“ werde⁶⁷. Dabei wird deutlich, dass ein reduziertes lineares Verständnis von Befreiung-von zu Befreiung-zu nicht mehr tragfähig ist. Kategorien des klassisch-binären Denkens tragen das Befreiungsgeschehen nicht mehr, laufen vielmehr Gefahr, es (theologisch) zu reduzieren und zu vereinnahmen.

3.3 *Politischer Machtanspruch*

„Gottesdienst im Salomon-Tempel der *Igreja Universal do Reino de Deus* in São Paulo. 10.000 Gläubige feiern zusammen mit ihrem Oberhirten und Kirchengründer, dem selbsternannten Bischof Edir Macedo, die Einweihung des neuen Zentrums der *Igreja*. Das riesige Gebäude ist der architektonische Ausdruck des Machtanspruchs dieser Universalkirche des Königreichs Gottes“⁶⁸. Die Kirche von Macedo ist nur eine von vielen Megachurches pentekostaler und charismatischer Prägung auf dem Kontinent. Kontextuell divers haben sich die pentekostalen Kirchen in den jeweiligen Ländern verstärkt seit den 90er Jahren zu neuen religiösen *global players* entwickelt. Pentekostale Kirchen streben nach politischer und gesellschaftlicher Teilhabe, die kontextuell unterschiedlich sichtbar wird. Die Kirchen im ‚Aufbruch‘ drücken in ihrem Handeln eine Entwicklung aus, die sich nicht nur theologisch mit Blick auf die Glaubenspraxis deuten lässt⁶⁹, sondern sich konkret an gesellschaftlich-politischen

65 Ebd., 25.

66 Ebd., 29.

67 José Manuel Sánchez Paredes, *Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho*, Lima 2018, 358.

68 Peter B. Schumann, *Brasilianische Freikirche in Berlin. „Das Geld ist der Grundstein im Werk Gottes“*, in: https://www.deutschlandfunkkultur.de/brasilianische-freikirche-in-berlin-das-geld-ist-der.1278.de.html?dram:article_id=460341, vom 6.10.2019 (28.9.2021).

69 S. o.

Folgen abzeichnet. Das erweiterte Verständnis der Geisttaufe ermöglicht es, den Raum des göttlichen Wirkens über die Grenzen der Kirchenmauern hinaus wahrzunehmen. Der Aufbruch im Geist überwindet das enge Geistverständnis, öffnet Handlungs- und Gestaltungsraum. Das Selbstverständnis ändert sich: Von einem sozial benachteiligten (Opfer) in der Gesellschaft fühlen sich Kirchen und Mitglieder als politische Protagonisten, die sich berufen fühlen, global ins weltweite Geschehen einzugreifen. Die demütige Unterlegenheit, die in Zeiten der US-amerikanischen Abhängigkeiten und/oder der ökumenischen Bindung nach Europa im Protestantismus das Erscheinen von pentekostalen Kirchen prägte, wird tendenziell durch ein selbstbewusstes Auftreten im öffentlichen Raum ersetzt. Als „Welteroberer“ fragen die kirchlichen Autoritäten nicht mehr, ob Gott es ihnen erlaubt, politisch aktiv zu sein, sondern sie fühlen sich berufen, sich als Kirchen-Oberhaupt politisch zu engagieren. Die Hoffnung auf Erlösung tritt in den Hintergrund, während demgegenüber die präsentische Überzeugung, Teil der *missio Dei* zu sein, hervorsticht. Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Entwicklungslinien pentekostaler Kirchen auf dem Kontinent sehr unterschiedlich verliefen, insofern sich im 20. Jahrhundert in jedem lateinamerikanischen Land ganz unterschiedliche politische Strukturen zwischen Staat und Kirche ergaben.

Ausgang meiner Lesart an dieser Stelle ist demnach die Wahrnehmung 1) des Wandels der religiösen Landschaft in Lateinamerika und 2) der Innenperspektive pentekostaler Glaubens- und Frömmigkeitspraxis. Beide Aspekte hängen selbstverständlich mit der politischen Entwicklung auf dem Kontinent sowie dem Zusammenbruch sozialistischer Regierungssysteme weltweit zusammen, die ich an dieser Stelle nicht gesondert behandle.⁷⁰

Vor dem Hintergrund der Entwicklung von einer eher innenpolitischen zu einer tendenziell außenpolitischen Leitung in *Megachurches* entsteht die Frage, wie sich Glaube und Befreiung pentekostaler Praxis theologisch deuten lassen? Neue Handlungsräume, lokale und globale Netzwerke, Digitalisierung, politische Verantwortung und Machtansprüche erfordern, die Karten neu zu mischen, theologische Paradigmen neu zu lesen und vor allem den Zwischenraum an den Rändern des Innen- und Außenministeriums pentekostaler Kirchen wahrzunehmen und sichtbar werden zu lassen. Ich verstehe diesbezüglich kulturelle Zeit-Räume als fluide ineinandergreifende Momente, die jegliche Art von Linearität und Synchronie im Sinne einer nachvollziehbaren Entwicklung aufheben. Vielmehr handelt es sich um ‚glokale‘ Phänomene,

⁷⁰ Exemplarisch verweise ich auf Heinrich Wilhelm Schäfer, Die protestantischen „Sekten“ und der Geist des (Anti-)Imperialismus. Religiöse Verflechtungen in den Amerikas, Bielfeld 2020.

die situativ differenziert globale, lokale, zentrale und bilaterale Diskurse und Entwicklungen aufnehmen, verändern, abstoßen etc. und in ihrer Alterität- und Diversität das komplexe Phänomen des Pentekostalismus strukturieren. Demnach ist vom situativ Gegebenen auszugehen, d. h. sind vom Ist-Zustand mögliche Rückschlüsse, Deutungsversuche und Lesarten der Vergangenheit aufzuzeigen.

Für den Kontext Brasiliens sprechen Fábio Lacerda und José Mario Bastante von einem „éxito electoral evangélico en América Latina“ und meinen damit vor allem die pentekostalen Kirchen⁷¹. Sie beobachten, dass dieser Erfolg vor allem auf einige große pentekostale Kirchen und deren Einfluss zurückzuführen ist, nämlich auf die Universalkirche des Königreich Gottes (*Igreja Universal do Reino de Deus*)⁷² und die Kirche der Widergeburt in Christus (*Igreja Renascer em Cristo*)⁷³ in São Paulo. Beide Kirchen haben sich zu einem globalen wirtschaftlich mächtigen Unternehmen entwickelt, deren Bischöfe und zugleich Gründer Edir Macedo und Estevam Hernandes einen politischen Machtanspruch verfolgen. Lacerda und Bastante zufolge hat vor allem das kooperative Modell das Fundament der evangelischen politischen Teilhabe in Brasilien gelegt. Als „recurso institucional“ unterstützten die Kirchen bei den Wahlen einen ausgewählten Idealkandidaten (keine Partei) und leisten somit einen signifikanten politischen Beitrag⁷⁴. Im Jahr 2018 wird Jair Bolsonaro Staatspräsident von Brasilien. Lacerda und Bastante begründen seinen Erfolg unter anderem damit, dass er den damaligen Gegenkandidaten Lula mittels einer moralischen politischen Kampagne besiegen konnte. Inmitten von Korruption, wirtschaftlicher Krise, moralischem Verfall in Politik und Gesellschaft konnte Bolsonaro, so die Autoren, mit einer Anti-Propaganda und in nächster Nähe zur katholischen Moralethik Wählerstimmen aus dem evangelischen *und* katholischen Lager für sich gewinnen; sicherlich kein Zufall, denn Bolsonaro hatte sich trotz seiner Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche im Jahr 2016 widertaufen lassen.⁷⁵ Diese skizzenhaften Andeutungen erfordern, dass Verhältnis von körperlich-sinnlicher Glaubenspraxis und materiell politischer Teilhabe aus religionsästhetischer

71 Fábio Lacerda/José Mario Brasilense, Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño, in: José Luis Pérez Guadalupe/Sebastian Grundberger (Hg.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima 2019, 223–269, hier: 257.

72 Die Kirche wurde im Jahr 1977 von Edir Macedo gegründet und zählt aktuell über 1.000.000 Mitglieder.

73 Die Kirche wurde im Jahr 1986 von dem Ehepaar Apostel Estevam Hernandes and Bishop Sônia Hernandes und zählt aktuell über 2.000.000 Mitglieder.

74 Ebd., 233; vgl. zur Vertiefung des ganzen Aufsatzes, 223–255.

75 Ebd., 257.

und materieller Perspektive zu untersuchen, denn generalisierende Kritik an konkreten Phänomenen im lateinamerikanischen Pentekostalismus ist eine Gefahr, 1) seine Diversität im Land (in diesem Fall in Brasilien) und auf dem Kontinent desselbigen zu missachten und 2) nicht alle Akteurinnen und Akteure im Beziehungsgeflecht innerhalb der Kirche/Gemeinde (des einen Leibs) wahrzunehmen. Dabei sollte sich an der Frage orientiert werden, inwiefern der ‚Zwischenraum‘ (noch) Bestand hat, oder ob er sich in einem der Extreme (außenpolitisch bzw. innenpolitisch) aufgelöst hat. Letzteres wäre aus theologisch-interkultureller Sicht kritisch zu betrachten, denn die ambige Bedeutung von „sensation“ wäre damit verloren.

In der pentekostalen Kirche *Centro Apostólico Misionero Ríos de Agua Viva* des selbsternannten Apostels Samuel Arboleda in Peru am Stadtrand von Lima im Stadtteil *Zarate*, kann im Sonntagmorgengottesdienst eine liturgische und kerygmatische Diversität beobachtet werden, in welcher die von mir betonte Körperlichkeit zum Ausdruck kommt. Liturgisch innovative Formen, Musik, Tanz, nahezu choreografische Performance gestalten gemeinsam mit zum Teil traditionellen Ansichten in der Verkündigung ein Bild, das kategorisch schwierig einzuordnen ist. Frauen predigen, der Gehalt ihrer Predigt oszilliert zwischen Widerstand von innerer und äußerer Anpassung an das (noch) gegebene patriarchalische System.⁷⁶ Es versammeln sich ca. 2.000 Gläubige zum Gottesdienst. Formal betrachtet handelt sich demnach um eine kleine *Megachurch*⁷⁷, die die Diversität pentekostaler ‚Räume‘ in der Glaubenspraxis im Gottesdienst sichtbar werden lässt, zugleich ihrem Apostel folgt, der sich in den letzten Jahren – vor allem begünstigt durch Digitalisierung und *global networking* – ein Machtimperium geschaffen hat, das auf dem Kontinent einen Namen hat.

Globalization has facilitated the expansion of religious networks across the world. Information technologies such as Internet allow religious groups to spread their messages quickly and easily. [...]. Religious movements that would have had limited reach in the past are now empowered not only by the availability of websites to transmit their messages, but by social media such as facebook that facilitate expansion of group membership, or, for example, the dissemination of sermons via podcasts.⁷⁸

76 Vgl. Gottesdienstfeier <https://www.facebook.com/camravoficial/videos/4327959687223989/> (18.10.2021).

77 Gewöhnlich gilt eine Kirche ab 2.000 Mitgliedern als Megachurch.

78 Paul S. Rowe, *Religion and Globalization*, Oxford 2012, 247.

Nach Einschätzung des peruanischen Soziologen und lutherischen Pfarrers charismatisch-pentekostaler Herkunft Oscar Amat y Leon ist die Autorität jedoch dieser und anderer pentekostaler Kirchen in Peru politisch eingeschränkt, da die Akteure und ihre Methoden primär kirchlich und theologisch-moralisch agieren, hingegen weniger politisch ausgereifte operationale Programme entwickeln und vertreten⁷⁹. Es werde versucht, biblische und kirchliche Konzepte auf Gesellschaft zu übertragen und religiösen Protagonisten politische Autorität zu verleihen, die nicht über Vorkenntnisse und Ausbildung verfügen wirksam handlungsorientiert ins globale politische Geschehen einzugreifen. Die Frage ist: Wie weit sich die Extreme von Innen- und Außen voneinander entfernen können, ohne dass sich der ‚dritte‘ Raum langsam auflöst? Anders gefragt: Wie viel politisches Streben bzw. politischen Machtanspruch trägt Kirche? Dies ist sicherlich eine Frage, die nicht nur im Kontext des Pentekostalismus relevant ist, sondern in den aktuellen Diskursen rund um die römisch-katholische Kirche auch bei uns diskutiert werden muss.

Anders äußert sich die politisch-gesellschaftliche Teilhabe der *Iglesia Pentecostal de Chile* (Pentekostale Kirche aus Chile)⁸⁰, die seit ihrer Gründung im Jahr 1947, bedingt durch ihre methodistischen Wurzeln, ökumenisch ausgerichtet ist und dem Gedanken der Integralen Mission folgt⁸¹. Obwohl auch in Chile mit Blick auf die *Evangélicos* sicherlich nicht von einer im engeren Sinne politisch organisierten und wirksamen Arbeit, einer entsprechenden evangelischen Partei und/oder Wählerschaft zu sprechen ist⁸², zeigt sich mit Blick auf die *Iglesia Pentecostal* eine andere Dynamik, am kulturellen und gesellschaftlichen Geschehen teilzunehmen. Seit 1961 ist sie Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen und hat bis heute, so ihr Gründervater Enrique Chavez um ihre ökumenische Ausrichtung in Anbindung an den lateinamerikanischen evangelischen Kontext gekämpft⁸³, insbesondere darum,

79 Oscar Amat y Leon, Perú: los ‚Evangélicos Políticos‘ y la Conquista del Poder, in: José Luis Pérez Guadalupe/Sebastian Grundberger (Hg.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima 2019, 461–483, hier: 482f.

80 Vgl. <https://ipechi.cl/wp/> (18.10.2021).

81 Integrale Mission gilt als das ökumenische Modell im evangelischen/evangelikalen Kontext Lateinamerikas. Es geht auf Dr. René Padilla zurück, der u. a. die Stimme des gemäßigten Flügels in der Lausanner Bewegung (seit 1974) bestimmte; vgl. Ders., *What is Integral Mission? Global Voices: Latin America*, Minneapolis 2021.

82 Vgl. Guillermo Sandoval, Chile: Avance Evangélico desde la Marginalidad al Protagonismo, in: José Luis Pérez Guadalupe/Sebastian Grundberger (Hg.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima 2019, 261–298, hier: 295–298.

83 Vgl. Carmelo Álvarez, *Ecumenismo del Espíritu: Voces pentecostales latinoamericanas y caribenás*, in: Daniel Chiquete/Luis Orellana, *Voces del Pentecostalismo*

ihre ethisch-konstruktive Verantwortung jenseits der Kirchenmauern hinaus zu übernehmen, anstatt vermeintlich eindeutigen moralischen Agenden zu folgen.

4. Schlussfolgerungen

Auch wenn ich die Diversität des sich im stark verändernden religiösen Kontext Lateinamerikas etablierenden Pentekostalismus im vorliegenden Beitrag lediglich andeuten konnte, sollte die Herausforderung deutlich geworden sein, dass man dem Phänomen ‚nur‘ anhand interdisziplinärer Untersuchung lokaler Einzelphänomene gerecht wird, und zwar m. E. ausgehend 1) von der allgemein geltenden Einsicht des religiösen demografischen Wandels und 2) von der Notwendigkeit, ästhetisch die Dimension von Körperlichkeit und Materialität differenziert, d. h. mit Blick auf den Einzelnen (seine Funktion, Position) und auf das Kirchenkollektiv, handlungsorientierend wahrzunehmen. Dabei sollte zeitlich und räumlich das klassische Verständnis von Kausalität und Dualität überwunden werden. Theologisch-interkulturell geht es mir darum, den sich immer wieder neu konstituierenden Raum des Geistes wahrzunehmen, für diese Wahrnehmung zu sensibilisieren, mehr noch, sie als notwendig zu etablieren, denn von ihr hängt es ab, ob das Phänomen des (lateinamerikanischen) Pentekostalismus in seinem gesellschaftskritischen Potenzial gewürdigt werden kann. Hat man diese Bereitschaft, sich primär auf die ambige „sensation“ einzulassen, betritt man den Raum, der den Zuschauerinnen und Zuschauern, wie Chiquete sagt, eigentlich verschlossen bleibt und kann die vielen Gesichter des lateinamerikanischen Pentekostalismus wahrnehmen.

From this point of view, an aesthetic analysis can address individual, as well as collective aspects of perceptual orders. Repetitive practices and exceptional, intense experiences in relation with narratives and doctrines shape a religious *panorama of perception* that bind individual believers into community.⁸⁴

Mit Bernice Martin betone ich mit Blick auf die „Pentecostal aesthetic“, dass es vor allem – dem reduzierenden Blick der Extreme vorbeugend – um den

Latinoamericano II, Identidad, teología, historia, Chile, 197–214, hier: 204–208; vgl. Dario López, Pentecostalismo y Misión Integral, Teología del Espíritu, Misión de la Vida, Lima 2008, 29.

84 Alexandra Grieser/Jay Johnston, What is an Aesthetics of Religion?, in: Dies. (Hg.), Aesthetics of Religion. A connective Concept, Berlin/Boston 2019, 1–50, hier: 19.

dialektischen Raum dazwischen geht. Dieser, so Martin, konstituiert sich zwischen den „individual body [and] the body of community“⁸⁵. Voraussetzung, um sich auf diesen Raum einzulassen, ist es, einen Wissensbegriff anzuerkennen (Anne Koch⁸⁶), der sich gegen Essentialisierung wehrt, stattdessen Wissens- und Erkenntnisprozesse dynamisch versteht, d. h. im Sinne eines sich konstituierenden Wissens bzw. einer sich konstituierenden Wahrheit, das/die immer wieder neu diskursiv ausgehandelt und körperlich erlebt werden muss⁸⁷.

85 Bernice Martin, *The Aesthetics of Latinamerican Pentecostalism: Sociology of Religion and the Problem of taste*, in: Elizabeth Arweck (Hg.), *Materializing religion. expression, performance and ritual*, Aldershot 2006, 138–160, hier: 154.

86 Vgl. Anne Koch, *Körperwissen: Grundlegung einer Religionsästhetik*, München 2007, <https://doi.org/10.5282/ubm/epub.12438> (22.5.2020).

87 Vgl. Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000, 33f.

Christen, Spiritisten, Santería

Religion im Kontext Kubas

Roland Spliesgart

Die in den letzten Jahren entstandene Wissenschaftsdisziplin der *Globalen Christentumsgeschichte* hat das religiöse Feld Kuba bis heute weitgehend unbeachtet gelassen. Völlig zu Unrecht, denn die Insel bietet ein vielfältiges und überaus interessantes Forschungsfeld. Damit setzt sich in der Globalen Christentumsgeschichte fort, was bereits innerhalb der deutschsprachigen Religionswissenschaft sowie der klassischen Kirchengeschichte beobachtet werden kann.

Blickt man etwas zurück, so findet man vereinzelte Publikationen zu Teilaspekten der Christentumsgeschichte in Kuba. An erster Stelle sind es die Arbeiten katholischer Theologen zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Bedingungen des Sozialismus¹ sowie eine Studie zur Entstehung der kolonialkirchlichen Strukturen in der Karibik². Zur kubanischen Geschichte insgesamt liefern die Arbeiten des Historikers Michael Zeuske einen reichen Fundus. Darunter finden sich auch Hinweise zur Religions- und Kirchengeschichte Kubas.³ Ergiebiger stellt sich die Forschungslage in der Ethnologie dar: Hier widmen sich einige Studien den afrokubanischen Religionen und geben dabei auch wertvolle Hinweise auf die katholische Kirche und die kubanische Religionskultur.⁴

Der folgende Beitrag will einen Überblick über die Christentums- und Religionsgeschichte Kubas liefern (2.–4.) und wichtige Themen (5.–7.) benennen.

1 Vgl. Othmar Noggler, Kuba, in: Hans-Jürgen Prien (Hg.), *Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie* Bd. I, Göttingen 1981, 273–303; Theodor Herr, *Kirche auf Cuba*, St. Ottilien 1988; Winfried Muder, *Zur Herausbildung und zum Stand des Verhältnisses von Kirche und Staat in Cuba*, Frankfurt a. M. u. a. 1992.

2 Vgl. Johannes Meier, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln*, Immensee 1991.

3 Vgl. Michael Zeuske, *Sklavenreligionen. Reglas auf Kuba*, in: Holger Meding (Hg.), *Brückenschlag*. Hans-Jürgen Prien zum 75. Geburtstag, Berlin 2011, 105–142, u. a.

4 Vgl. Stephan Palmié, *Das Exil der Götter*, Frankfurt a. M. u. a. 1991; Natalie Goeltenboth, *Kunst und Kult in Kuba*, Berlin 2006; Huberta von Wangenheim, *Begeisterte Wahrnehmung. Das Phänomen der médium unidada, eine besondere Form der Welterfahrung im Kontext afrokubanischer Religionen*, Berlin 2009; Claudia Rauhut, *Santería und ihre Globalisierung in Kuba*, Würzburg 2012.

1. Das Konzept der Globalen Christentumsgeschichte

Das Konzept der Globalen Christentumsgeschichte wurde in Deutschland seit den 1990er Jahren von dem Münchner Kirchenhistoriker Klaus Koschorke – zunächst unter dem Namen *Außereuropäische Christentumsgeschichte* – geprägt und bekannt gemacht.⁵ Bereits zuvor hatte Andrew Walls am *Centre for the Study of World Christianity* der *University of Edinburgh* die neue Disziplin unter dem Begriff der *History of Christianity in the Non-Western-World* im englischsprachigen Raum etabliert. Zur gleichen Zeit begannen die an einer ‚Interkulturellen Theologie‘ interessierten Theolog:innen und Religionswissenschaftler:innen sich auch mit den historischen Aspekten des globalen Christentums zu beschäftigen. Klaus Hock hat für diesen Forschungsbereich den Begriff der *Interkulturellen Geschichte des Christentums* vorgeschlagen.⁶

Insgesamt ist das Konzept der Globalen Christentumsgeschichte noch sehr im Fluss, sodass im Grunde jede wissenschaftliche Arbeit ihre eigenen methodischen Parameter definiert. Für die eigene Arbeit wird der Versuch unternommen, über Koschorkes streng historisches Vorgehen hinauszugehen und die Globale Christentumsgeschichte auch in der Perspektive der Interkulturellen Theologie⁷ sowie der *post-colonial-studies*⁸ zu verorten. Die folgenden Gesichtspunkte sind für das eigene Verständnis Globaler Christentumsgeschichte sowie für diesen Beitrag leitend:

1. Gegenstand der Globalen Christentumsgeschichte sind die lokalen Akteure, die jeweils ‚das Christliche‘ für sich in Anspruch nehmen.⁹ Damit werden die Aufnahme und Weiterverarbeitung ‚des Christlichen‘ sowie die Beziehungen der einzelnen Akteure zum vorrangigen Thema.¹⁰ Auf diese Weise wird die Perspektive der klassischen Kirchen- und

5 Vgl. Journal of World Christianity: Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures. A Special Issue on the “Munich School of World Christianity”, 6/1 (2016); Ciprian Burlacioiu/Adrian Hermann, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2013, XI–XLVII; Heinrich Balz, *Weltchristentum, Mission und Theologie*, in: ZMiss 44/4 (2018), 280–299.

6 Vgl. Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011, 27–54.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. Andreas Nehring, *Postkolonialismus – und was dann?* In: ZMiss 45/2–3 (2019), 147–165.

9 Damit folgt die Globale Christentumsgeschichte Albrecht Beutel, der den Gegenstand der Kirchengeschichte als die „Inanspruchnahme des Christlichen“ (Albrecht Beutel, *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte: Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: ZThK, 94/1 [03/1997], 84–110, hier: 88) definiert.

10 Vgl. Hock, *Theologie*, 34–43.

Missionsgeschichte obsolet, die die Geschichte der Ausbreitung des Christentums als Aussendungsgeschichte vollständig von Europa bzw. dem Mittelmeerraum aus, d. h. in kolonialen Kategorien denkt, und durch die Rezeptions- und Verflechtungsgeschichte abgelöst.

2. An Stelle der Idee *eines* Zentrums des Christentums – etwa in Jerusalem, Rom, Wittenberg oder an deutschen Universitäten – steht die Vorstellung der *Polyzentrik*, d. h. die Anerkennung verschiedener, gleichberechtigter Zentren – in Lagos ebenso wie in Seoul, Rio de Janeiro oder Havanna.¹¹
3. Der Vielfalt der Christentümer entspricht eine *Vielfalt lokaler Mikro-Geschichten*, die in *radikaler Kontextualität* zu verstehen sind.¹² Christliche Lebensgestaltung muss konsequent innerhalb der jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen interpretiert werden. Die Globale Christentumsgeschichte wird somit Teil der allgemeinen Religions- und letztendlich der Universalgeschichte¹³.
4. Damit verbunden ist die Abkehr von einem normativen oder essentialistischen Verständnis des Christentums zugunsten eines empirischen Zugriffs, der die dynamischen Strukturen bei der Rezeption und Transformation christlicher Impulse und Inhalte deutlich macht.¹⁴
5. Daraus folgt die Notwendigkeit *methodischer Interdisziplinarität*.¹⁵ Aufgabe der Theologie kann es nur sein, sich in einem kulturwissenschaftlichen Diskurs zu verorten und dabei das spezifisch Theologische zu benennen.
6. Globale Christentumsgeschichte versteht sich genuin als *postkoloniale Geschichte*. Wenn Geschichte konsequent aus der Perspektive der Akteure dargestellt und gedeutet wird, dann ist zugleich darauf zu achten, die Akteure in ihrer jeweiligen Handlungsmacht (*agency*) zu profilieren¹⁶. Dass dies für Menschen des globalen Nordens und Westens immer nur

11 Vgl. Klaus Koschorke, Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte, in KZG/CCH 22 (2009), 187–210, hier: 206–210; Ders., Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte, in: Richard Friedli u. a. (Hg.), Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity, Frankfurt a. M. u. a. 2010, 105–126.

12 Vgl. Nehring, Postkolonialismus, 162.

13 Vgl. Hock, Theologie, 38f, 48f; Christoph Marksches, Kirchengeschichte – oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen, in: Bernd Jaspert (Hg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 115–137, hier: 135.

14 Vgl. Peter Bräunlein, „Polyzentrik des Christentums“ und das Projekt einer Ethnologie des Christentums, in: Burlaciu/Hermann, Landkarten, 243–265, hier: 255–259; Claudia Jahn/Simon Wiesgickl, „Africa for Norway“. Interkulturelle Theologie als die Kunst des Perspektivwechsels, in: ZMiss 43/3 (2017), 222–235, hier: 233.

15 Vgl. Koschorke, Landkarten, 195.

16 Vgl. Hock, Theologie, 44; Jahn/Wiesgickl, Africa, 230.

in beschränkter Weise möglich ist, sollte stets im Blick bleiben und im Prozess der Interpretation der Reflexion unterzogen werden.¹⁷

2. Das religiöse Feld Kuba

Für die Globale Christentumsgeschichte ist Kuba ein überaus fruchtbarer Kontext. Die Insel war und ist für viele ein Sehnsuchtsort mit einigen Besonderheiten. Drei seien an dieser Stelle genannt:

1. *Politisch* wurde der Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft seit 1959 von kapitalismuskritischen Kräften im Westen und v. a. im Süden mit großer Sympathie und Hoffnung wahrgenommen. In den 1960er Jahren löste die Perspektive einer revolutionären Veränderung in Kuba die Solidarität zahlreicher westlicher Intellektueller aus.¹⁸ Kuba galt lange Zeit als ‚DDR in den Tropen‘. Nach wie vor weist das Land einen hohen Grad an Bildung und medizinischer Versorgung für die Bevölkerung auf. In Lateinamerika selbst steht Kuba bei zahlreichen Befreiungsbewegungen als Symbol dafür, dass die Abhängigkeit von den USA und deren Ideologie überwunden werden kann.
2. *Theologisch* diente das kubanische Modell als Utopie der Bewegung der religiösen Sozialisten – am bekanntesten sind wohl diejenigen in Chile – sowie der sich seit Ende der 1960er Jahre formierenden lateinamerikanischen Befreiungstheologie. „In Kuba“ – so der argentinisch-mexikanische Theologe und Philosoph Enrique Dussel – „ist die Krise [der lateinamerikanischen Kirche und Gesellschaft] überwunden.“¹⁹ Konkret spielt Dussel darauf an, dass in Kuba dem System der kolonialen Christenheit sowie der systemstabilisierenden Funktion der katholischen Kirche ein Ende gesetzt wurde. Für das kubanische Gesellschaftsmodell begeisterten sich daher viele Theologen und Priester, so Camillo Torres, der in Kolumbien später Guerillakämpfer wurde, und Ernesto Cardenal, der in Nicaragua als Bildungsminister Karriere machte. Dementsprechend markiert das Jahr der kubanischen Revolution 1959 für die Christentumsgeschichte Lateinamerikas einen wichtigen Epochenabschnitt. In der „Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika“ von

17 Vgl. Nehring, Postkolonialismus, 162f. Jahnel/Wiesgickl, Africa, 234f, weisen zu Recht darauf hin, dass ein Verstehen ‚des Fremden‘ ohnehin nur als subjektives Deuten möglich ist.

18 Als Hans Magnus Enzensbergers 1968 nach Kuba reiste, um die Revolutionsregierung persönlich zu unterstützen, gab er dafür eine hochdotierte Stelle als Gastdozent in den USA auf.

19 Enrique Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988 [1971], 401.

Jean-Pierre Bastian wurde das Jahr 1959 explizit zu einem historischen Wendepunkt.²⁰

3. *Kulturell* begeistert die Tanzmusik der *Salsa* Menschen auf der ganzen Welt und transportiert, gleichsam als erfolgreiches Exportprodukt, ‚kubanisches Lebensgefühl‘.²¹ Weniger bekannt ist hingegen, dass die *Salsa* auf den traditionellen *Son*²² zurückgeht und damit ganz eindeutig religiöse Wurzeln hat²³. Grundlage bilden die rhythmischen Strukturen einer rituellen Musik, die eine tragende Rolle für die religiösen Traditionen der afrikanischstämmigen Bevölkerung spielten, die sie auch in Kuba ausüben konnten. Die traditionelle Variante der kubanischen Musik, der *Son*, wurde 1996 durch die Veröffentlichung des Buena Vista Social Club mit Ry Cooder und den anschließenden Film von Wim Wenders international bekannt.²⁴

Bei Begegnungen mit Kubaner:innen fällt vielen, die mit lateinamerikanischer Kultur vertraut sind, auf, dass Kuba innerhalb Lateinamerikas etwas ganz Besonderes ist. Vieles fühlt sich intensiver an und erscheint zugleich fremder. Die erste Beobachtung bezieht sich auf den sogenannten Volkskatholizismus, der als Grundlage der lateinamerikanischen Kultur gilt. Anders als sonst in Lateinamerika löst die Floskel „*está bien – gracias a Dios*“ („mir geht es gut – Gott sei Dank“) als Antwort auf die Frage, wie es einem gehe, bei den meisten Kubanern Verwunderung aus und führt häufig zu der Nachfrage, ob man denn „*creyente*“, d. h. „gläubig“ sei, und sie meinen damit christlich. Dies wird also offensichtlich nicht als Normalfall angenommen. Demgegenüber ist im Alltag die Präsenz afrokubanischer Religionen für jeden offen sichtbar. In der

20 Vgl. Jean-Pierre Bastian, *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika*, Luzern 1995, 219–223.

21 Genaugenommen versteht man unter *Salsa* (wörtlich: Soße) ein Sammelsurium verschiedenster karibischer Rhythmen. Obwohl kubanische Genres dominieren und der Begriff auf den kubanischen Klassiker „*Échale salsa*“ zurückgeht, ist die *Salsa* in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts außerhalb Kubas entstanden und populär geworden. Vgl. Arne Birkenstock/Eduardo Blumenstock, *Salsa, Samba, Santería. Lateinamerikanische Musik*, München 2002, 238–260.

22 Der *Son* entstand Ende des 19. Jahrhunderts als eine Mischung aus afrikanischen und spanischen Elementen und ist heute eine wichtige Gattung der Volksmusik in Kuba. Vgl. Maya Roy, *Buena Vista. Die Musik Kubas*, Heidelberg 2000, 118–144.

23 Ebd., 20–38.

24 Vgl. Roy, *Musik*, 174–191.

Bevölkerung kursiert daher das Sprichwort „La religión está de moda“²⁵ – „Die Religion ist in Mode“. Viele Anhänger kleiden sich entsprechend der kultischen Vorschriften ganz in weiß, Rituale werden tagsüber vor Häusern und auch an öffentlichen Plätzen und Stränden völlig selbstverständlich praktiziert.

Für den Außenstehenden äußert sich die afrokubanische Religion vor allem in Musik und Tanz, die von einer intensiven Körperlichkeit und Energie geprägt sind.²⁶ Dementsprechend sagen viele Kubaner: „La religión afrocubana es muy bonita.“²⁷ – „Die afrokubanische Religion ist sehr schön.“ Dies ist ein Hinweis auf die ästhetische Seite der Religion und die Notwendigkeit eines entsprechenden methodischen Zugriffs auf die Phänomene.

3. Eckdaten kubanischer Geschichte

Um die Religionsgeschichte Kubas zu verorten und zu verstehen, ist ein kurzer Abriss der politischen Geschichte notwendig.

3.1 Die „Entdeckung“ 1492

Kuba war das erste Land, das Kolumbus bei seiner Reise nach Amerika ‚entdeckte‘.²⁸ Nach dem Eintrag in seinem Bordbuch erforschten die ‚Entdecker‘ vom 27. Oktober bis zum 4. Dezember 1492 den nordöstlichen Küstenstreifen Kubas. Der Name Cuba geht auf das Wort Colba der Sprache der Aruaken zurück. Am Ort des heutigen Baracoa stellte Kolumbus am 1. Dezember am Strand das *Cruz de la Parra* („Kreuz des Weinstocks“) auf, das als authentisch gilt und das älteste christliche Symbol in der Neuen Welt ist.²⁹

3.2 Die Kolonialzeit 1510–1898

Besiedlungsversuche der Spanier erfolgten seit 1509. Unter den Eroberern befand sich auch der Priester und spätere „Apostel der Indianer“ Bartolomé

25 Wangenheim, Wahrnehmung, 44.

26 Dies zeigt der Dokumentarfilm „Musica Cubana“ von Lautrazfilm sehr anschaulich. Siehe den Trailer unter <https://lautrazfilm.com/es/> (28.9.2021).

27 Ebd., 0:57 min.

28 Vgl. Michael Zeuske/Max Zeuske, Kuba 1492–1902. Kolonialgeschichte, Unabhängigkeitskriege und erste Okkupation durch die USA, Leipzig 1998, 15–19.

29 In seinem Bordbuch schrieb er dazu: „Auf einem Steinhafen nächst dem Eingang zum Hafen, der südöstlich von seiner Einfahrt von einer Landspitze geschützt wird, ließ ich ein großes Kreuz errichten.“ (Eintrag am 1. Dezember 1492). „Ich stach mit mäßigem Wind in See und verließ den Ankerplatz, dem ich den Namen Puerto Santo gegeben hatte.“ (Eintrag am 4. Dezember 1492). Cit.p. <https://blog.fiks.de/christoph-columbus-und-die-entdeckung-amerikas/bordbuch/erkundung-der-karibik/> (30.9.2021).

de las Casas. Jedoch leisteten die Indios, v. a. die Taínos, erheblichen Widerstand, wurden jedoch durch die Pocken rasch dezimiert. Da die Spanier v. a. an Gold und Silber interessiert waren, war Kuba für sie vorwiegend von geostategischer Bedeutung. Wirtschaftlich wurden seit dem 17. Jahrhundert der Tabak- und später der Zuckerrohranbau wichtig.

Politisch stellt Kuba einen Sonderfall innerhalb Lateinamerikas dar.³⁰ Während die Nachbarinsel Haiti bereits 1804 die Unabhängigkeit erlangte und alle anderen Länder zwischen 1810 und 1825 – mit Ausnahme von Puerto Rico – folgten, blieb Kuba bis 1898 spanische Kolonie. Prägend für die politische Situation der Insel war ihre große Nähe zu den USA: Die Hauptstadt Havanna trennen gerade einmal 169 km vom US-amerikanischen Key West. Nachdem die USA 1819 von den Spaniern die Halbinsel Florida übernommen hatten, strebten sie auch den Anschluss Kubas an die eigene föderative Republik an, da sie die Insel als „natürliches Anhängsel des nordamerikanischen Kontinents“³¹ betrachteten.

3.3 Die Unabhängigkeit 1898–1958

Ein erster Aufstand gegen die spanische Kolonialherrschaft führte 1868–1878 zum 10-jährigen Krieg, ein zweiter erhob sich 1895 unter Führung von José Martí. Schließlich griffen 1898 die USA in den Unabhängigkeitskrieg ein. Ergebnis war, dass Kuba zwischen 1898 und 1902 unter US-amerikanische Militärverwaltung gestellt wurde und auch nach Ausrufung der Republik Kuba in neokoloniale Abhängigkeit zu den USA geriet. Grundlage dafür war ein Zusatz in der kubanischen Verfassung, das sog. *Platt-Amendment*, das den USA jederzeit das Recht auf Intervention in Kuba zugestand, sofern die kubanische Unabhängigkeit und die Regierung bedroht wären. Dies wurde als extreme Demütigung des kubanischen Freiheitswillens empfunden und begründete die tiefe Abneigung gegen die USA.

In den folgenden Jahrzehnten wurden Kuba und vor allem Havanna zu einem Ort des Vergnügens für reiche US-Amerikaner. Glücksspiel, Prostitution, Verbrechen und Korruption blühten ebenso auf wie ein reiches kulturelles Leben. Eine gute Beschreibung dieses Lebens in den 1950er Jahren liefert der Roman „Drei traurige Tiger“ von Guillermo Cabrera Infante. 1944 gelangte nach einem Putsch der Offizier Fulgencio Batista an die Macht, dessen Regierung in einer reaktionären und brutalen Diktatur mündete.

30 Zur Geschichte Kubas vgl. Bert Hoffmann, Kuba, München 2000, 28–63.

31 So John Quincy Adams, der spätere Präsident der USA 1823, cit.p. Hoffmann, Kuba, 32.

3.4 *Die kubanische Revolution 1959*

Eine Opposition gegen Batista wurde von dem Rechtsanwalt Fidel Castro in Santiago de Cuba und später von Mexiko aus organisiert. Nach dem Versuch einer Invasion über den Seeweg 1956 und einer ersten Niederlage im bewaffneten Kampf gegen die Armee zogen sich Fidel Castro, Ernesto „Che“ Guevara und zwölf weitere *guerrilleros* in die Berge der Sierra Maestra zurück. Von dort aus gelang ihnen die Eroberung des Landes und der Einzug in die Hauptstadt Havanna am 1. Januar 1959. Die Revolutionsregierung ist bis heute durchgehend an der Macht.

4. Religionsgeschichte Kubas

Im Folgenden sollen die verschiedenen religiösen Traditionen vorgestellt werden, die auf der Insel Kuba zusammentrafen.

4.1 *Indianische Religiosität: Kolumbus und Hatuey*

Eine Begegnung und möglicherweise auch ein Dialog zwischen Vertretern indianischer und christlicher Religiosität ist uns in Las Casas' „Bericht über die Zerstörung Westindiens“ überliefert. 1511 leistete der Taíno-Kazike Hatuey den Eroberern unter Führung von Diego Velázquez erheblichen Widerstand. Auf die Frage seiner Männer, ob denn die Christen von Natur aus grausam und böse seien, soll Hatuey geantwortet haben: „Sie tun es nicht allein deshalb, sondern auch, weil sie einen Gott haben, den sie anbeten und sehr lieben, und damit auch wir ihn anbeten müssen, geben sie sich solche Mühe, uns zu unterjochen, und deshalb töten sie uns.“³² Neben sich hatte er ein Körbchen mit Goldschmuck stehen und erklärte: „Seht her, das ist der Gott der Christen.“³³

Schließlich wurde auch Hatuey gefangen genommen und sollte bei lebendigem Leib verbrannt werden. Ein Franziskaner soll zu ihm gesprochen und ihm versichert haben, dass er, wenn er Christ würde, in den Himmel käme, wo es Seligkeit und ewige Ruhe gäbe, anderenfalls würde er in die Hölle kommen. Nach kurzem Nachdenken fragte Hatuey den Ordensbruder, ob denn Christen in den Himmel kämen. Als dieser bejahte, soll der Kazike seine legendäre Antwort gegeben haben. Nein, „dorthin wolle er nicht gehen, sondern in die Hölle, damit er sich nicht an einem Ort befinde, wo sie seien, und damit er

32 Bartolomé de las Casas, Ganz kurzer Bericht über die Zerstörung Westindiens, in: Mariano Delgado (Hg.), Historische und ethnographische Schriften, Werkauswahl Bd. 2, Paderborn u. a. 1995, 25–138, hier: 78.

33 Ebd.

nicht solch grausame Leute sehen müsse.“³⁴ – Elemente indianischer religiöser Traditionen sind heute noch unter der Landbevölkerung im Osten Kubas anzutreffen.

4.2 *Katholizismus*

Der Katholizismus muss differenziert nach den einzelnen Trägergruppen betrachtet werden.

4.2.1 Kolonialkirchliche Strukturen

Das Engagement der katholischen Kirche richtete sich zunächst ganz auf die Errichtung einer kolonialkirchlichen Struktur in Kuba. 1516 wurde in Baracoa das erste Bistum gegründet, das 1522 nach Santiago de Cuba verlegt wurde. Der erste Bischof Juan de Witte hielt sich in seinen neun Amtsjahren bis 1525 nicht einen Tag in Kuba auf.³⁵ In Santiago selbst gab es bald 43 Amtspersonen, außerhalb der Stadt dagegen nur sechs.³⁶ In erster Linie ging es den Spaniern also um die Versorgung ihrer Leute mit Ämtern – als Priester, Kleriker, Kantoren, Diakone etc.

Als 1612 das Bistum nach Havanna verlagert wurde, konzentrierte sich auch dort der Klerus mit 70 Priestern in der Stadt.³⁷ Viele von ihnen waren aus Abenteuerlust und wegen des Goldfiebers nach Lateinamerika gekommen.³⁸ Nachdem im 17. Jahrhundert die Kirche durch fromme Stiftungen erhebliche ökonomische Macht erlangt hatte, wurden die einträglichen Priester- und Bischofsstellen ausschließlich von Spaniern und ihren Nachkommen besetzt. Die Verknüpfung der katholischen Kirche mit den oligarchischen Gruppen der Kolonialgesellschaft war evident, der Klerus weitgehend korrupt. Die pastorale Arbeit auf dem Land wurde dagegen vernachlässigt.

4.2.2 Die Volksreligiosität der iberischen Eroberer und Einwanderer

Daneben waren aber auch weiße Einwanderer aus verschiedenen Gegenden Spaniens nach Kuba gekommen, im 19. Jahrhundert verstärkt aus Galizien und von den kanarischen Inseln.³⁹ Sie unternahmen einerseits den Versuch, das kirchliche Leben wie in der Heimat zu gestalten. Andererseits waren sie mit einer neuen Situation konfrontiert und konnten diese nur mit den bekannten Mustern religiösen Erlebens deuten. Ganz im Geist der Gegenreformation

34 Ebd., 78f.

35 Vgl. Meier, Anfänge, 50.

36 Vgl. Meier, Anfänge, 50, 145.

37 Vgl. Meier, Anfänge, 57.

38 Vgl. zum Folgenden Meier, Anfänge, 139–150.

39 Vgl. zum Folgenden Palmié, Exil, 83–86.

waren die katholischen Spanier von der Vorstellung von Heiligen, Jungfrauen und Dämonen geleitet. Immer wieder wird von Erscheinungen und Wundern berichtet. 1569 wurde in Havanna per Lotterieverfahren San Simón zum Schutzpatron gegen Termiten bestimmt, 1644 ereignete sich ein Hostienwunder, und es gab zahlreiche Erlebnisse von Hierophanien, u. a. in Gestalt von Indianern und einem schwarzen Sklaven. Die religiösen Vorstellungen der Spanier waren durchgängig von der Vorstellung von Dämonen bestimmt. 1682 befragten sie die schwarze Sklavin Leonarda notariell, da angeblich 35 Legionen von Teufeln in ihren Körper eingefahren seien.

Bereits 1619 stellte der kubanische Bischof fest, dass er nicht glaube, dass es „im ganzen Land von Logroño und der Biscaya mehr Hexer gäbe als in seiner Diözese.“⁴⁰ In offiziellen Berichten wird regelmäßig über die „religiöse Verwahrlosung“⁴¹ der Einwanderer geklagt: Verstöße gegen die Erfüllung der Sonntagspflicht, Fasten- und Abstinenzgebote. – In einer alternativen Lesart lässt sich dies aber auch als Rebellion der einfachen Leute gegen den korrupten Klerus interpretieren. So schrieb 1606 ein königlicher Beamter, die spanischen Einwanderer „auf jener Insel seien diejenigen in allen indischen Ländern [sic!], die am freiesten seien und sich am wenigsten ermahnen ließen und sich kaum den Geboten der Kirche unterstellten.“⁴²

4.2.3 Katholische Mission unter Indios und Sklaven

Die christliche Mission war von Anfang an integraler Bestandteil des kolonialen Projekts der Spanier gewesen. Zur Mission von Indios hatte Papst Paul III. in der Bulle *Sublimis Deus* am 2. Juni 1537 erklärt, dass diese wie alle anderen Menschen vernunftbegabt und befähigt seien, den christlichen Glauben anzunehmen.⁴³ Was das bedeuten konnte, war am Beispiel Hatueys deutlich geworden. Im Osten Kubas gab es dagegen vereinzelte Versuche einer weniger gewaltsamen Bekehrung, und 1606 forderte eine indigene Gemeinde in El Caney einen eigenen Geistlichen vom Bischof in Santiago an.⁴⁴ – Bei der Mehrheit der Indios unterblieb hingegen eine Christianisierung. Vielmehr trieb der Arbeitszwang in der *encomienda*⁴⁵ Tausende von ihnen in den Selbstmord.

40 Palmié, Exil, 86.

41 Meier, Anfänge, 257.

42 Palmié, Exil, 93 (eigene Übersetzung aus dem Spanischen).

43 Vgl. Meier, Anfänge, 226.

44 Vgl. Meier, Anfänge, 62.

45 Innerhalb des *encomienda*-Systems war jeweils eine Gruppe von Indigenen einem spanischen *encomendero* auf einem diesem von der Krone zugewiesenen Landstück zur Arbeitsleistung ‚anvertraut‘ (span. ‚encomendado‘).

Bei den Afrikanern, die seit 1521 nach Kuba verschleppt wurden, entwickelte die Sklavenhaltergesellschaft ebenfalls nur ein geringes missionarisches Engagement. Dies belegen u. a. die ständigen Ermahnungen der Behörden an Sklavenhalter, die Versklavten zu taufen und zur Teilnahme an Messen und Beichten anzuhalten. Dabei war die Kirche selbst Nutznießerin der Sklaverei. Auch Bartolomé de las Casas hatte sich zugunsten der Sklaverei von Afrikanern ausgesprochen und besaß selbst Sklaven zum Dienst in seinem Haus.⁴⁶ Insgesamt wurden im 17. Jahrhundert drei Millionen und im 18. Jahrhundert sechs Millionen Afrikaner nach Kuba verschleppt. Die Versklavten erreichten Kuba stets als Getaufte. Dies hatte seinen Grund jedoch darin, dass die Taufe Bestandteil der Ausfuhrformalitäten in Afrika war.⁴⁷ Vermutlich verstanden die meisten also gar nicht, was ihnen da geschah.

Nicht zuletzt aufgrund der geringen Beachtung durch die katholische Kirche gelang es den Versklavten, ihre religiöse Kultur aufrechtzuerhalten.⁴⁸ Ungewollt bot ihnen die Kirche sogar Freiräume für eigene kulturell-religiöse Manifestationen. In dem Ort Sancti Spiritus konnten sie um 1650 mit der Iglesia Parroquial Mayor eine eigene Kirche für Schwarze errichten, und auf dem Platz davor führten sie regelmäßig ihre religiös-rituellen Tänze auf. Da die Priester diese für ‚harmlose‘ Freizeitvergnügungen hielten, tolerierten sie die kollektiven Rituale der Schwarzen.

Insgesamt muss dem Urteil Stephan Palmiés zugestimmt werden:

Speziell die Annahme, die Spanier hätten den Schwarzen planvoll die religiösen Werte und Normen ihrer Kultur aufoktroziert, muß schon allein aufgrund der Tatsache in Frage gestellt werden, daß selbst in der spanischen Gesellschaft Kubas eine – den von der mutterländischen Kirche gesetzten Normen entsprechende – Konformität nicht erzielt werden konnte.⁴⁹

4.2.4 Ergebnis und weitere Entwicklung

Der Katholizismus blieb während der Kolonialzeit eng mit den weißen Eliten verbunden. Auch prägte er die sogenannte Volksreligiosität und kubanische Kultur in weitaus geringerem Maße als im übrigen Lateinamerika. Nach der Unabhängigkeit (1898 bzw. 1902) bemühte sich die Kirche daher verstärkt darum, den katholischen Glauben fester im Volk zu verankern, v. a. durch kirchliche Schulen und die Gründung von Laienorganisationen. 1953 schließlich

46 Vgl. Meier, Anfänge, 278–281.

47 Vgl. Palmié, Exil, 97.

48 Vgl. Palmié, Exil, 98f.

49 Palmié, Exil, 95.

waren 72 % aller Kubaner getauft und 24 % bezeichneten sich als gläubig.⁵⁰ Dabei rekrutierten sich Klerus und Ordensleute weiterhin zum größten Teil aus Ausländern.

Dem Zustand des Katholizismus in der Zeit vor der Revolution erteilt der ehemalige Erzbischof von Havanna, Jaime Ortega y Alamino, ein desaströses Urteil. Er beschreibt ihn als eine religiöse Praxis

ohne Menschen im Gottesdienst, ohne katholisch engagierte Intellektuelle, die ihr Prestige hätten verleihen können, mit der fehlenden politischen Präsenz, wegen der schwachen Laienbewegung, in einer Situation, in der die Farbigen am normalen kirchlichen Leben kaum teilnahmen und einen Synkretismus praktizierten, der für die katholische Kirche zwar sympathisch war, aber in ethischer Hinsicht arm.⁵¹

4.3 *Afrikanische Religionen*

Wie die Spanier trugen auch die afrikanischen Sklaven die religiösen Vorstellungen ihrer Ursprungskulturen mit sich in die Neue Welt: „Der Transfer religiöser Kultur war in beiden Fällen unvermeidlich“⁵².

Die verschleppten Sklaven stammten aus verschiedenen Regionen Afrikas und gehörten verschiedenen Kulturen an: Congo, Mandingo, Lukumi, Carabali – um nur einige zu nennen. Diese verteilen sich auf zwei Großräume: die Yoruba-Kultur in Westafrika in und um das heutige Nigeria, sowie die Bantu-Kultur in Zentralafrika in den Gegenden des heutigen Angola, Kongo und Gabun. Übliche Praxis der Sklavenhändler war es, bereits bei der Einschiffung in Afrika die ethnisch und sprachlich verschiedenen Gruppen von Versklavten möglichst zu vermischen.⁵³ Auf diese Weise suchte man die Gefahr von Aufständen zu minimieren und die afrikanische Kultur und Religion systematisch zu zerstören. Es kam jedoch zu adaptiven Gegenreaktionen: die Entwicklung einer lingua franca, des spanischen Pidgin *bozal*, und die Entstehung afrokubanischer religiöser Kulte. Die Entstehungsgeschichte der afrokubanischen Religionen lässt sich daher treffend als ein Prozess der Entwicklung von Formen religiöser Vergemeinschaftung beschreiben.⁵⁴ Begünstigt wurde dies

50 Vgl. Johannes Meier, Kuba, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, Paderborn u. a. 2009, 205–228, hier 210.

51 Jaime Ortega, Festvortrag: Der Beitrag der Kirche für die kubanische Gesellschaft während der 100 Jahre des Bestehens der Republik, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), Kuba im Dialog. Kirchliche, politische und kulturelle Perspektiven der Zusammenarbeit, Aachen 2003, 17–34, hier: 30.

52 Palmié, Exil, 83.

53 Vgl. Jorge Castellanos/Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana Bd. 1. Miami, 1988, 26.

54 Vgl. Palmié, Exil, 88.

durch den fortwährenden Zuzug von Afrikanern, unter denen immer auch Priester und Mediziner waren, sodass das religiöse Wissen ständig erneuert wurde.

Die afrokubanischen Kulte werden unter dem Begriff der *santería* oder *religión yoruba* zusammengefasst. „Santería“ bedeutet „Heiligenglaube“ und wurde ursprünglich von der katholischen Kirche zur Abwertung afrokubanischer Praktiken gebraucht.⁵⁵ Heute beziehen sich deren Anhänger – die *santeros* – in positiver Weise auf die *santería* als ihre Religion. Hinsichtlich der überaus differenzierten Riten lassen sich zwei Linien unterscheiden: die der Yoruba oder Lukumi – in Kuba als *regla de ocha* oder *santería* im engeren Sinne⁵⁶ –, deren Wurzeln in der Region des heutigen Nigeria und Benin liegen, und die der Bantu, die in Kuba meist unter dem Begriff *congo* firmieren, als *regla de palo monte* oder *regla de congo*.⁵⁷ Die Basis der afrokubanischen Religionskultur bildet die Mythologie der Yoruba, in die sich die anderen Traditionen integrierten.

Zentral hierfür ist ein Pantheon von *orishas* (Gottheiten): Olodumare, der Schöpfer des Universums, Orula, sein Zeuge, *orisha* der Weisheit und des Ifá-Orakels, Yemayá, die Mutter aller anderen *orishas*, Beschützerin der Kinder und schwangeren Frauen, Obbatalá, der die Gerechtigkeit repräsentiert, Shangó, der Gott des Blitzes, der Lebensfreude und der Manneskraft, Oshún, Göttin der Liebe, Schönheit und Weiblichkeit, um nur die wichtigsten zu nennen. In der Kosmologie der afrokubanischen Religionen ist die Vorstellung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Welt grundlegend.⁵⁸ In dieser sind die Gottheiten angesiedelt, allen voran der Schöpfergott, von dem die ‚vitale Lebensenergie‘, das *aché*, stammt.

Zwischen beiden Welten vermitteln die Geister der verstorbenen Vorfahren und Urahn. Durch Rituale wird das Gleichgewicht in diesem großen Beziehungsgeflecht aufrechterhalten. Dies wiederum garantiert die Anwesenheit von *aché* und damit gutes Leben und die Abwesenheit von Übel. Zur

55 Vgl. Ingrid Kummels, Grenzen über den Körper. Das Sakrale im sozialistischen Kuba, in: Shalini Randeria (Hg.), Border Crossings. Grenzüberschreitungen und Grenzüberschreitungen in einer globalisierten Welt, Zürich 2016, 195–220, hier: 202f.

56 In einem weiteren Sinne bezeichnet *santería* das gesamte Feld neo-afrikanischer Kulte in Kuba wie *espiritismo*, *regla de ocha* und *palo monte* oder *regla de congo*.

57 Zur historischen Entwicklung der afrokubanischen Kulte vgl. Wangenheim, Wahrnehmung, 43–52, sowie zum religiösen Feld Miguel Barnet, Afrokubanische Kulte. Die Regla de Ocha. Die Regla de Palo Monte, Frankfurt a. M. 2000.

58 Vgl. zum Folgenden Robert Daibert, Em „certos dias santos“ numa „dança sem fim“. O movimento dos corpos dos escravizados em suas experiências religiosas no Brasil Colonial (Pernambuco, século XVII), *Rever* 20/1 (2020), 11–25, hier: 14–23. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol2011a2> (1.5.2021).

Kommunikation zwischen den Welten dienen Rituale. Mit Opfertagen an die Verstorbenen in Form von Nahrungsmitteln und Getränken soll Harmonie hergestellt werden. In der afrokubanischen Weltsicht ist Leben nur als geteiltes Leben und in Solidarität mit der Gemeinschaft vorstellbar; der einzelne Mensch befindet sich in völliger Einheit von Körper und Geist, Individuum und Kollektivität. Tote und Lebende bilden eine Gemeinschaft und haben gegenseitige Verpflichtungen.

Dabei spielen Gesänge und Trommeln, die als heilig und Träger von *aché* gelten, eine wesentliche Rolle. Diese stimulieren den Tanz und haben das Ziel, die Tänzerin oder den Tänzer in einen Zustand der Trance zu versetzen, der zur Besessenheit durch einen Geist oder eine Gottheit führt. Auf diese Weise kann die Lebensenergie zwischen den sichtbaren Körpern und der unsichtbaren Welt zirkulieren und das verlorene Gleichgewicht wiederhergestellt werden. Zugleich erhalten die Lebenden wichtige Botschaften aus der unsichtbaren Welt. Indem der Körper im Tanzritual die Gottheit manifestiert, wird für die Teilnehmenden eine transzendente Verbindung mit dem Universum der afrikanischen Urahnen hergestellt und ein nonverbales körperliches Gedächtnis religiöser Bedeutung im kolonialen Territorium aktualisiert.

Die Religion bekommt so eine wichtige Funktion für die Versklavten. In einer Situation, in der sie permanent den Versuchen der Kastration und Kontrolle ihrer Rede ausgesetzt sind, erschaffen ihre ritualisierten Körper durch die freie Bewegung Narrative, die die aktuelle Geschichte Kubas überschreiten und zu Symbolen des Widerstands gegen ihre Knechtschaft werden.

Bei den Spaniern stand die afrikanische Religion per se unter dem Verdacht der Magie und Zauberei (*span.*: *hechicería*).⁵⁹ Dennoch kam es eher selten zu Verurteilungen.⁶⁰ Vielmehr zogen die Versklavten ihre Stärke aus der Tatsache, dass ihre religiösen Manifestationen als Performance von der Inquisition nicht als solche erkannt und damit auch nicht bekämpft wurden.

Die afrokubanischen religiösen Traditionen wurden während der Kolonialzeit von der herrschenden Elite durchwegs negativ gesehen: katholisch wurde mit ‚weiß‘ und ‚rein‘ in eins gesetzt, afrokubanisch galt als ‚schwarz‘, rückständig und primitiv. Dies änderte sich in der Zeit der Republik: die Gegnerschaft zu Spanien und der katholischen Kirche einerseits, sowie zu den USA (und dem Protestantismus) andererseits, führten zur Notwendigkeit, eine eigene Identität als Grundlage des unabhängigen kubanischen Staates zu entwickeln.

59 Vgl. zum Folgenden Palmié, *Exil*, 100–105.

60 1623 befand die Inquisition den Sklaven Francisco Angola für schuldig, einen Menschen durch Zauberei getötet zu haben. Zwischen 1634 und 1658 wurden aber auch fünf weiße Kubanerinnen wegen ähnlicher Vergehen verurteilt.

Die ‚schwarzen‘ afrokubanischen Traditionen wurden die Basis der neuen, kubanischen Kultur (*cubanidad*), die sich in Opposition zum spanischen Katholizismus formierte und später zum „Gegengift zur Wall Street“⁶¹ in den USA wurde.

4.4 *Französischer Spiritismus*

Eine religiöse Alternative zur katholischen Kolonialkirche stellte der *Spiritismus* dar. Dieser kam seit 1856 in Form der Schriften Allan Kardecs von Frankreich aus nach Kuba und fand hier rasch Verbreitung unter den liberalen Kräfte der Unabhängigkeitsbewegung.⁶² Der sogenannte „kardezistische Spiritismus“ geht davon aus, dass die Seelen der Menschen als Geister einer fortgesetzten Inkarnation und Reinkarnation unterworfen sind.⁶³

Für die Menschen besteht die Möglichkeit der Kommunikation mit den desinkarnierten Geistern durch die Vermittlung besonders veranlagter Medien. Die Geister helfen den Menschen aus Liebe und orientieren sie durch ihre Botschaften. Umgekehrt sind die Individuen für ihre Taten selbst verantwortlich. Dabei werden die Gültigkeit der Evangelien und der christlichen Ethik anerkannt. Christus gilt als das höchste inkarnierte Wesen und moralisches Vorbild.⁶⁴ Die Barmherzigkeit „als selbstlose(n) Nächstenliebe“⁶⁵ gilt für die Spiritisten als höchste Tugend, was zu einer ausgeprägten karitativen und sozialen Praxis führt.

Der Spiritismus ist bis heute v. a. im Osten Kubas und unter der Landbevölkerung weit verbreitet: in einer eher europäischen Reinform als *wissenschaftlicher Spiritismus* (*espiritismo científico*) und in mit afrokubanischen

61 So Alejo Carpentier, cit.p. Ingrid Kummels, Popmusik und das Sakrale: Kubanische Religiosität aus der Perspektive der Forschung zu Populärkultur, in: Heike Drotbohm/Lioba Rossbach de Olmos (Hg.), Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung. Beiträge der Religionalgruppe „Afroamerika“ auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2007, Marburg 2009, 75–95, hier 82.

62 Vgl. Jorge Domingo Ortega Suárez/Rigoberto González García, *Espiritismo Moderno en Cuba. Su establecimiento en el país: una polémica todavía abierta*, <http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/ortega-suarez-jorge-domingo/espiritismo-moderno-en-cuba.htm> (25.5.2020); Palmié, *Exil*, 170f.

63 Vgl. Roland Spliesgart, „Verbrasilianerung“ und Akkulturation. Deutsche Protestanten im brasilianischen Kaiserreich am Beispiel der Gemeinden in Minas Gerais und Rio de Janeiro (1822–1889), Wiesbaden 2006, 389–400.

64 Vgl. Allan Kardec, *Das Buch der Geister. Grundsätze der spiritistischen Lehre*, Freiburg i. Br. 1999 (1857), 208: „Gott gab ihn uns als das vollkommenste Urbild, und seine Lehre ist der reinste Ausdruck göttlichen Gesetzes, weil er vom göttlichen Geiste beseelt und das reinste Wesen war, das je auf Erden erschienen.“

65 Ebd., 268.

Elementen synkretisierten Formen (als *espiritismo de cordón* und *espiritismo cruzado*).⁶⁶ Seinen Erfolg verdankt der Spiritismus der Tatsache, dass Heilungen und praktische Anliegen seine wesentlichen Inhalte sind.

4.5 *Protestantismen*

Auch der *Protestantismus* wurde wegen seiner Gegnerschaft zur katholischen Kirche und seiner Nähe zu liberalem Gedankengut in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst positiv gesehen.⁶⁷ Für die protestantischen Anhänger der Unabhängigkeitsbewegung kursierte die Bezeichnung als *misioneros patriotas* (patriotische Missionare) oder *misioneros mambisas*.

Der Ursprung des kubanischen Protestantismus liegt im US-amerikanischen Key West. Hier waren Kubaner mit protestantischen Missionaren in Kontakt gekommen, und von dort aus begannen sie Gemeinden in Kuba zu gründen.⁶⁸ Diese ersten protestantischen Experimente zeichnen sich dadurch aus, dass sie weitgehend unabhängig von Kubanern selbst durchgeführt wurden. Sie fanden jedoch mit der ‚Besetzung‘ Kubas durch die USA ein abruptes Ende. Von nun an betrachteten die US-amerikanischen Denominationen Kuba als ihr Missionsgebiet. Bis 1940 hatte sich das gesamte konfessionelle Spektrum der USA in Kuba niedergelassen – mit einer Mitgliederzahl von insgesamt 70.000 Protestanten.⁶⁹

Trotz des großen Engagements der protestantischen Kirchen im Bildungsbereich blieben sie in Kuba mehr oder weniger ein kultureller, ideologischer und theologischer Fremdkörper.⁷⁰ Der kubanische Protestantismus galt als enger Verbündeter der imperialistischen Interessen der USA. 1959 schätzte man die Zahl der Protestanten auf insgesamt 6 % der Bevölkerung, die mitgliederstärkste Kirche waren die Zeugen Jehovas mit einem Anteil von etwa 1 %. Von den historischen protestantischen Kirchen haben die Baptisten, Methodisten, Pfingstkirchen, Presbyterianer, Episkopale Kirchen, Adventisten und Quäker die meisten Mitglieder.⁷¹ Inzwischen wachsen auch in Kuba, wie in anderen Ländern Lateinamerikas, charismatische und pentekostale Gemeinden.

66 Vgl. José Alberto Galván Tudela u. a., *Multirreligiosidad en Cuba y la competencia interreligiosa en el oriente cubano*, in: Mónica Cornejo Valle u. a. (Hg.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Congreso de Antropología (11. 2008. San Sebastián), *Ankulegi* 2008, 95–122, hier: 98f.

67 Jorge Ramírez Calzadilla, *Jorge, Religión, cultura y sociedad en Cuba*, in: *Papers. Revista de Sociologia* 52 (1997), 139–153, hier: 143.

68 Vgl. Theo Tschuy, *Hundert Jahre kubanischer Protestantismus (1868–1961)*, Frankfurt a. M. u. a. 1978, 71–102.

69 Vgl. Meier, *Kuba*, 208.

70 Vgl. Tschuy, *Protestantismus*, 119–155.

71 Vgl. David Puig Jordán, *Memoria subversiva*, Hamburg 2013, 99f.

5. Religion im Sozialismus

Der Einzug der Revolutionäre um Fidel Castro am 1. Januar 1959 in Havanna war von einer breiten Unterstützung der Bevölkerung getragen. Auch in den Kirchen herrschte anfangs große Begeisterung für die neue Regierung, da diese zahlreiche soziale Anliegen umsetzte. Nicht zuletzt hatte mit Frank País ein baptistischer Pastorensohn zur engsten Führungsriege der Revolutionäre gezählt,⁷² und in der Sierra Maestra befanden sich vier Priester unter den Leuten um Fidel Castro und Ernesto „Che“ Guevara. Als am 29. November 1959 über eine Million Kubaner auf dem Platz der Revolution zum nationalen Katholikentag zusammenkamen, nahm auch Fidel Castro daran teil.⁷³

Der katholische Klerus ging jedoch rasch auf Distanz zur neuen Regierung, als diese sich in der Folge des US-amerikanischen Embargos 1960 der Sowjetunion annäherte. Ähnlich verhielt es sich bei den protestantischen Kirchen, die theologisch und ideologisch überwiegend von ihren US-amerikanischen Mutterkirchen bestimmt waren.⁷⁴

In der Folgezeit nahmen die Konflikte zwischen der Revolutionsregierung und den Kirchen zu. Diese mündeten darin, dass die Kommunistische Partei Kubas PCC auf ihrem 1. Parteitag im Dezember 1975 ein Statut verabschiedete, das alle Christen von der Mitgliedschaft ausschloss. Der nunmehr marxistische kubanische Staat folgte einer konsequent atheistischen Doktrin und lehnte jede Art von Religion als reaktionär ab. Dennoch räumte die sozialistische Verfassung aus dem Jahr 1976 dem Einzelnen die freie Ausübung seines Glaubens ein. – Die Reaktionen der Kirchen darauf fielen unterschiedlich aus.

Die Katholiken verfolgten einen mehr oder weniger konsequenten Oppositionskurs zum sozialistischen Staat, der seinerseits mit Repressionen reagierte. Von ehemals 800 Priestern verließen 600 das Land oder wurden ausgewiesen, von 2.000 Ordensschwestern kehrten 1.800 Kuba den Rücken. Darüber hinaus distanzieren sich viele Gläubige von der Kirche, um innerhalb der atheistischen Gesellschaft am Aufbau des Sozialismus mitzuwirken.

Bei den Protestanten kam es ebenfalls zu einem breiten Exodus von Pastoren und engagierten Laien. Die in Kuba Verbliebenen hatten zwei Optionen. Die Mehrheit ging in die innere Migration und verwandelte damit die Kirche in ein Ghetto. Eine kleine Gruppe von Protestanten war dagegen

72 Vgl. ebd., 100.

73 Vgl. Meier, Kuba, 211–213.

74 Vgl. zum Folgenden Roland Spliesgart, Yoruba – Santería – Jazz Batá. Lateinamerikanische Befreiungstheologie und sozialistischer Realismus in Kuba, in: ZMiss 47/1 (2021), 35–67, bes. 44–48, 50–53.

an der theologischen Reflexion des Sozialismus und der aktiven Gestaltung der Gesellschaft interessiert. Als kontextuelle Theologie für Kuba entwickelten einige Theolog:innen – zu Beginn ausschließlich Männer – um Sergio Arce am *Seminario Evangélico de Teología SET* in Matanzas die sogenannte *teología en revolución* (Theologie in Revolution), mit der sie sich auch von der – später entwickelten – lateinamerikanischen Befreiungstheologie abgrenzten.⁷⁵ Zentral für die Theologie in Revolution ist die Überzeugung, dass die Christen in Kuba durch den Aufbau der sozialistischen Gesellschaft zusammen mit den anderen sozialen Kräften bereits in der geschichtlichen Gegenwart das Reich Gottes verwirklichen könnten. In diesem Sinne hatte 1960 der reformierte Theologe Rafael Cepeda geschrieben,

dass Fidel Castro ein Instrument in Händen Gottes ist für [die] Erschaffung seines Königreiches unter den Menschen [...]. Ich glaube, dass Fidel Castro auf Kuba genau das erreicht, was Gott für alle vergessenen Völker will: eine neue Möglichkeit angemessen und in Würde zu leben. [...] Auch er benötigt ‚Instrumente‘ [...]. Fidel Castro ist eines dieser Instrumente, ob er religiösen Glauben hat oder nicht.⁷⁶

Während also in der Befreiungstheologie der Sozialismus als zukünftige Utopie gehandelt wird, erklärten ihn die kubanischen Protestanten um Sergio Arce zu einem präsentischen Topos. Die Presbyterianisch-Reformierte Kirche in Cuba ging sogar so weit, ihre Identifikation mit der sozialistischen Gesellschaft durch die Formulierung eines neuen, „Cubanischen Glaubensbekenntnisses“ 1977 in den *status confessionis* zu erheben.⁷⁷

Eine Entspannung im Verhältnis der Kirchen zum sozialistischen Staat setzte ein, als Fidel Castro 1979 den Beitrag der Christen für den revolutionären Prozess in Nicaragua erkannte. 1985 äußerte er in Gesprächen mit dem Brasilianer Frei Betto, die unter dem Titel „Nachtgespräche mit Fidel“ erschienen, seine große Sympathie für die christliche Ethik und die Vertreter einer sozialreformerischen Auslegung der Bibel sowie für die lateinamerikanische Befreiungstheologie.⁷⁸

Im Verhältnis zu den afrokubanischen Religionen erkannte die Regierung seit etwa Mitte der 1980er Jahre zunehmend die Bedeutung des afrikanischen Erbes als Grundlage der kubanischen Nation und auch des Sozialismus. Afrokubanische Religion und Kultur wurden von nun an staatlich gefördert. 1991 schließlich wurde die *Asociación Cultural Yoruba ACYC* (Kulturelle Vereinigung

75 Vgl. ebd., 53–57.

76 Rafael Cepeda, Fidel Castro y el Reino de Dios, in: Sergio Arce u. a. (Hg.), *Pensamiento reformado cubano*, La Habana 1988, 156. Cit. p. Puig, Memoria, 139.

77 Vgl. Konrad Stock (Hg.), *Cubanisches Glaubensbekenntnis*, München u. a. 1980.

78 Vgl. Frei Betto, *Nachtgespräche mit Fidel*, Freiburg 1986.

der Yoruba) als Zusammenschluss zahlreicher afrokubanischer Kultzentren gegründet und damit offiziell anerkannt.⁷⁹ Einerseits verschaffte sich der Staat auf diese Weise Kontrolle über die afrokubanischen Kulte, andererseits bediente er die Interessen der afrokubanischen Bevölkerung, die eher den unteren Schichten angehörte. Sie hatte am meisten von der Revolution profitiert; von ihr war daher wenig Kritik an der Ideologie und Politik des Staates zu erwarten.

Mit dem Zusammenbruch des Sozialismus in Europa 1989 und der ausbleibenden Unterstützung Kubas durch die Sowjetunion kam es zu einer heftigen Wirtschaftskrise. Diese löste einen regelrechten ‚religiösen Boom‘ in Kuba aus.⁸⁰ Von diesem profitierten aber weniger die Kirchen, sondern vielmehr die afrokubanischen Religionen.

Nicht zuletzt hält sich in Kuba das hartnäckige Gerücht, dass auch der *máximo líder* Fidel Castro ein initiiertes und praktizierendes *santero* gewesen sei und unter dem besonderen Schutz der Götter gestanden habe. Als *hijo de Elleguá* (wörtlich: Sohn der Gottheit Elleguá) habe er über die besondere Fähigkeit verfügt, Wege zu ermöglichen und zu beschützen. Dies entspricht in der afrokubanischen Mythologie der Eigenschaft Elleguás als Gott der Wege. Unabhängig von dem Wahrheitsgehalt zeigt bereits dieser Diskurs, dass Kuba alles andere als eine säkulare Gesellschaft ist.⁸¹

6. Transkulturation und kubanischer Synkretismus

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass es sich

1. bei dem religiösen Revival der 1990er Jahre um ein Kontinuum handelt und die kubanische Bevölkerung auch zuvor tief religiös war⁸², dies aber unter den Vorzeichen der sozialistischen Gesellschaft nicht immer sichtbar wurde, und es
2. eine religiöse Volkskultur gibt, die die gesamte Gesellschaft prägt. Diese kubanische Religiosität beruht in erster Linie auf afrokubanischen Traditionen, die eine hohe Kompatibilität mit dem europäischen Spiritismus hatten und sich im Grunde den Katholizismus ‚einverleibten‘.

In ihrer klassischen Studie zu den afrokubanischen Religionen „El Monte“ vertritt die kubanische Ethnologin und Schriftstellerin Lydia Cabrera die

79 Vgl. Rauhut, *Santería*, 102.

80 Vgl. Ramírez Calzadilla, *Religión*, 149–151.

81 Vgl. Rauhut, *Santería*, 95–97.

82 So Rauhut, *Santería*, 106.

These, dass die Kultur und Religion ihres Volkes – einschließlich der weißen Bevölkerung – entscheidend von afrikanischen Einflüssen geprägt sei.⁸³ Diese Tatsache verdeutlicht ein beliebtes Sprichwort, in dem es heißt: „Wer keinen *congo* als Vorfahren hat, hat bestimmt einen *caraballí* in der Familie“⁸⁴.

Als wesentliches Merkmal der afrokubanischen Kultur sieht Cabrera deren magisches Weltverständnis an: „¡Cuba es tan bruje!“⁸⁵ – Kuba ist ganz von Hexerei bestimmt. Trotz öffentlicher Schulen, Universitäten und einer modernen Medizin habe sich die Mentalität der afrikanischen Vorfahren bewahrt. So bemühten Kubaner bei offensichtlich unerklärlichen Ereignissen wie Unfällen, Krankheiten und anderen Zwischenfällen sehr schnell magische Erklärungen. Und viele vertrauten viel mehr auf die Gnade der Ewe oder der Kongo und die magischen Rezepte ihrer Priester, die diesen von einer Gottheit diktiert würden, als den Kenntnissen eines Arztes.⁸⁶ Der Katholizismus hatte den magischen Vorstellungen wenig entgegenzusetzen.

Damit konstituiert Kuba innerhalb der Religionsgeschichte Lateinamerikas insofern einen Sonderfall, als die nationale Religionskultur von afrikanischen und spiritistischen Traditionen und nicht vom Katholizismus dominiert ist. Wenn die schwarze Bevölkerung die christliche Religion annahm, dann war dies nichts anderes als eine „formelle Maskerade“⁸⁷, um ihre als primitiv und unzivilisiert geltenden afrikanischen Praktiken zu bewahren.

In Kuba kam es daher nie zu einem *gleichberechtigten* Synkretismus von Christentum und afrikanischer Religiosität. Zentral für die Volksreligiosität blieben das afrikanische Wissen um Heilung und Magie sowie ein starker Glaube an die Geister von Verstorbenen. Dazu kamen spiritistische sowie vereinzelt auch indigene Traditionen. Das Strukturprinzip dabei bildete der – überaus offene und flexible – afrokubanische Spiritismus. So konnten zwar christliche Elemente wie die Verehrung von Heiligen in die religiöse Matrix integriert werden, wurden aber zu Repräsentanten afrokubanischer Glaubensvorstellungen.⁸⁸

83 Vgl. Lydia Cabrera, *El monte*, La Habana 2018 (= 4. Aufl. 2014) [1954], 15.

84 Kummels, *Popmusik*, 84. *Congo* und *caraballí* sind mit den *lucumí* die wichtigsten Ethnien, aus denen die Sklaven für Kuba rekrutiert wurden.

85 Cabrera, *Monte*, 23. Alle spanisch- und portugiesischsprachigen Zitate werden im Folgenden in eigener Übersetzung wiedergegeben.

86 Vgl. Cabrera, *Monte*, 26.

87 Rauhut, *Santería*, 75, vgl. 75–78. Zu demselben Urteil kommt Palmié, *Exil*, 121f.

88 Vgl. Rauhut, *Santería*, 78–85; Palmié, *Exil*, 144. 166–177.

Die Ethnologin Claudia Rauhut geht sogar so weit, in einer theologischen Perspektive von einer ‚Konversion ins Heidentum‘⁸⁹ zu sprechen. Statt der von katholischen Missionaren intendierten ‚Inkulturation‘ des Christentums kam es in Kuba zur fast vollständigen ‚Exkulturation‘⁹⁰. Dies wiederum interpretiert sie als ‚subversive gegenhegemoniale Praxis‘⁹¹ der kubanischen schwarzen Bevölkerung gegen die dominierende Kultur der Spanier und später der weißen Eliten.

Die Besonderheit des kubanischen Synkretismus besteht darin, eine ‚plurireligiöse Identität‘⁹² hervorgebracht zu haben, die es den Kubanern ermöglicht, zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen souverän zu interagieren.⁹³ Die kubanischen Gläubigen sind in großer Freiheit in der Lage, sich innerhalb dieses multireligiösen Szenarios eine eigene, passende Mischung zusammenzustellen⁹⁴ und entwickeln so eine ‚spontane, unsystematische Religiosität, die hauptsächlich auf den Alltag bezogen ist‘⁹⁵. Daher fallen bei der Mehrheit ‚religiöse Alltagspraktiken und die konfessionelle Zugehörigkeit stark auseinander‘⁹⁶.

Bei der Annahme der Multireligiosität folgen die Autoren dem Konzept der *transculturación* (Transkulturation), das 1940 von dem kubanischen Soziologen Fernando Ortiz als ‚wesentlich und elementar unverzichtbar für das Verständnis der Geschichte Kubas‘⁹⁷ entwickelt worden war. Ortiz grenzt sich damit bewusst von dem anglo-amerikanischen Konzept der Akkulturation⁹⁸ ab, das eher Prozesse des Übergangs von einer Kultur zu einer anderen und dessen soziale Auswirkungen beschreibt.

89 Rauhut, *Santería*, 59. Ähnlich sieht es Palmié, *Exil*, 98f, 105, u. a.

90 Vgl. Hermann Brandt, *Die heilige Barbara in Brasilien. Kulturtransfer und Synkretismus*. Erlangen 2003, 127–133.

91 Rauhut, *Santería*, 60.

92 Armando Lampe, *Problemas de la historiografía del cristianismo en el área del Caribe*, in: Hans-Jürgen Prien (Hg.), *Religiosidad e historiografía*, Frankfurt a. M. 1998, 147–154, hier: 153.

93 Diese sei generell für die Landbevölkerung in der Karibik charakteristisch (vgl. ebd.), in Kuba jedoch in besonderer Weise ausgeprägt (vgl. Armando Lampe, *Historia do cristianismo no Caribe*, Petrópolis 1995, 147).

94 Vgl. Galván Tudela, *Multirreligiosidad*, 100–102.

95 Ramírez Calzadilla, *Religion*, 139.

96 Kummels, *Popmusik*, 77.

97 Fernando Ortiz, *Del fenómeno social de la „transculturación“ y de su importancia en Cuba*, in: Ders., *Contrapunteo Cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana 21963 [1940], 98–104, hier: 104.

98 Vgl. Spliesgart, *Verbrasilianerung*, 72–82.

Mit dem Neologismus Transkulturation möchte Ortiz klarstellen, dass die kulturellen Phänomene in Kuba Ergebnis von Prozessen der Neuschaffung (*neoculturación*⁹⁹) aus den Elementen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen sind, die alle aus ihrer ursprünglichen Kultur enturzelt waren (*desculturación*¹⁰⁰).

Insgesamt lässt sich das heutige Kuba gut als eine „multireligiöse Gesellschaft [beschreiben], zu der man eine nicht zählbare Menge an Atheisten hinzufügen muss.“¹⁰¹

7. Religiöse Räume als Mikrosphären des Widerstands

Im Folgenden wird die These vertreten, dass sich die ‚populären Schichten‘ der kubanischen Gesellschaft seit etwa 1990 wieder verstärkt den afrokubanischen Religionen zuwenden, weil diese ihnen eine Überlebensstrategie an die Hand geben, die ihnen Räume von Selbstbestimmung, Emanzipation und Widerstand auf der Grundlage ihrer religiös-kulturellen Ressourcen jenseits dogmatischer Reinheitsdiskurse ermöglichen. Da unter den Bedingungen der real existierenden sozialistischen Gesellschaft eine offene politische Praxis überaus schwierig ist, greifen die Kubaner auf Praktiken zurück, die bereits die Sklaven – erfolgreich – gegen das System der spanischen Kolonialherrschaft angewandt hatten. Dies soll anhand von drei Themen gezeigt werden:

7.1 *Spiritualisierung der Lebenswelt als Alternative*

Im Kontext afrokubanischer Religion gilt es als völlig normal, Stimmen zu hören, Vorahnungen oder Intuitionen zu haben, die einem ins Ohr sprechen, prophetische Träume zu empfangen, mit Geistern und Toten zu kommunizieren. Die Ethnologin Huberta von Wangenheim vertritt die These, dass die Fähigkeit zu übersinnlicher – ‚beGeisterter‘ – Wahrnehmung (*médium unidada*) als soziokulturelles Phänomen in Kuba allgegenwärtig ist und eine zentrale Rolle in der Welt- und Selbsterfahrung spielt.¹⁰² Die Wahrnehmungen werden als verstehbare und bedeutsame Botschaften interpretiert, und sie werden schließlich zu etwas Realem, das die soziale Realität reflektiert und produziert. Völlig verkehrt wäre es dagegen, die Kommunikation mit der spirituellen Welt in marxistischer Manier als ‚Entfremdung‘ des Volkes von

99 Ortiz, *Transculturación*, 103.

100 Ebd.

101 Galván Tudela, *Multirreligiosidad*, 100.

102 Vgl. Wangenheim, *Wahrnehmung*, 9–16.

ihren wahren politischen Interessen („Opium“) und Vertröstung auf ein Jenseits zu bewerten.

Die Relevanz der ‚spirituellen Wahrnehmung‘ wurde zur Zeit des *período especial* (wörtlich: Sonderperiode) seit 1989 deutlich, die sich sehr gut als „Kubanischer Surrealismus“¹⁰³ charakterisieren lässt, deutlich. Einerseits hielt der Staat in politischer Hinsicht am Sozialismus als offizieller Ideologie fest und forderte ein entsprechend angepasstes Verhalten, andererseits war die ökonomische Grundlage Kubas mit dem Zusammenbruch der sozialistischen Staaten des Ostblocks und angesichts der weiter bestehenden Blockadepolitik der USA schwierig geworden. De facto hatte in Kuba eine Kommerzialisierung des Lebens im Rahmen der Dollarwirtschaft Einzug gehalten, die jeden Kubaner und jede Kubanerin für die Besorgung überlebenswichtiger Dinge zur Erwirtschaftung von Devisen und damit zu kapitalistischem Handeln nötigte.

Das Leben der Kubaner ist seitdem von einem ständigen Konflikt zwischen offizieller sozialistischer Ideologie, notwendigem kapitalistischem Verhalten und magisch-religiöser Weltsicht bestimmt. Um ihr Überleben zu sichern, müssen die Menschen zwischen verschiedenen Systemen navigieren und vieles tun, was strikt verboten ist. Hinzu kommt die permanente Sorge, wegen einer legalen und/oder illegalen Aktivität denunziert zu werden.

Die afrokubanischen Religionen helfen den Menschen, sich in ihren verschiedenen Rollen in dieser multidimensionalen Realität zurechtzufinden. Auf einer spirituellen Ebene bieten sie einen Raum, in dem jeder und jede seine und ihre Erfahrungen in einem praktischen Ritual ausdrücken, reflektieren, interpretieren und transformieren kann. Auf diese Weise liefern sie Orientierung und schaffen Sicherheit in dem gesellschaftlichen Verwirrspiel. In diesem gilt: „Menschen lügen, aber die Toten sagen die Wahrheit.“¹⁰⁴ Nur „die Toten bilden eine soziale Instanz, die Wahrheit und Sicherheit in einer Welt ausdrückt und verkörpert, die durch Widersprüche und Ungewissheiten charakterisiert ist.“¹⁰⁵

Ein Beleg, dass diese religiöse Weltsicht allgemein anerkannt ist, liefert die kubanische, nach westlichen medizinischen Standards ausgerichtete Psychiatrie. Hier werden auch die religiösen Diskurse von Besessenheit, Verhexung etc. der Patient:innen ernst genommen und respektiert. Umgekehrt wird die Verdrängung übersinnlicher Wahrnehmung als problematisch und Ursache für mentale und psychische Probleme gesehen. Wer in Kuba Stimmen

103 Wangenheim, Wahrnehmung, 16, vgl. 16–24.

104 Wangenheim, Wahrnehmung, 200.

105 Huberta von Wangenheim, El discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas, in: Revista Colombiana de Antropología, 45 (2009), 169–203, hier: 199.

hört, gilt nicht automatisch als verrückt oder psychotisch, sondern als mit einer besonderen ‚Gabe‘ ausgestattet. Es entspricht mittlerweile üblicher Praxis kubanischer, nach westlichen medizinischen Standards ausgebildeter Psychiater, auch die religiösen Diskurse von Besessenheit, Verhexung etc. ihrer Patienten ernst zu nehmen und zu respektieren. Vielfach kooperieren Psycholog*innen und Mediziner*innen offen mit Priestern der *santería* und entscheiden gemeinsam, ob eine psychopathologische oder eine religiös-kulturelle Störung vorliegt, und beraten dann über deren angemessene Behandlung.¹⁰⁶

Damit erkennen sie die Grenzen der eigenen ‚rationalen‘ Wissenschaft ebenso an wie die Gültigkeit traditionellen religiösen Wissens und belegen so die Bedeutung der spirituellen Wahrnehmung für die Gesundheit der kubanischen Bevölkerung. Dies ist auch notwendig, denn anderenfalls müsste die Psychiatrie die Mehrheit der Bevölkerung in Havanna für verrückt erklären.¹⁰⁷

7.2 *Musik als Raum religionskultureller Sinnstiftung*

In der volkstümlichen Musik Kubas ist das afrikanische Erbe bis heute lebendig. Die aus Afrika verschleppten Sklav:innen haben ihr Wissen über afrikanische Weltentstehungslehren, Rituale und damit verbundene kulturelle Praktiken über die Generationen hinweg erhalten. Die Instrumente, der Gesang sowie der Tanz waren immer Teil eines rituellen, kollektiven Geschehens.

Die Musik ist das bevorzugte Mittel der Kommunikation mit den Göttern, sie ist Teil einer Welt, in der sich die Toten immer noch unter den Lebenden befinden, in der die Grenze zwischen Heiligem und Profanen verschwimmt. Das soziale Handeln der Beteiligten – Musikern wie Zuhörern – hat also immer eine religiöse Dimension.¹⁰⁸ Besonders die geweihte *batá*-Trommel gilt als Mittlerin zwischen Menschen und Göttern; ihr Gebrauch ist nur besonders initiierten Personen erlaubt. So nimmt es nicht wunder, dass viele kubanische Musiker in afrokubanische Kultsysteme eingeweiht sind.¹⁰⁹

Der Rekurs auf die eigenen afrokubanischen religiös-musikalischen Wurzeln lässt sich heute wieder verstärkt bei jüngeren, zum Teil international agierenden Jazz- und Fusion-Musikern beobachten, so bei dem Pianisten Chucho Valdés mit Irakere und seinem aktuellen Projekt „Jazz Batá 2“, der Rapperin Telmary, der Hip-Hop-Sängerin Brenda Navarette und der Jazz-Sängerin Daymé

106 Vgl. Wangenheim, Wahrnehmung, 217–262.

107 Vgl. Wangenheim, Discurso, 173.

108 Vgl. Roy, Musik, 24.

109 Vgl. Stefan Hentz, 23 Orishas hören zu. In Havanna entdeckt der Pariser Posaunist Fidel Fourneyron göttliche Klänge, in: DIE ZEIT, 12/2019, 14. März 2019.

Arocena. Damit setzen diese Musiker einerseits ihre kubanischen religiös-musikalischen Traditionen in produktiver Weise fort, andererseits spielen sie auch mit internationalen Musikern und integrieren unterschiedliche westliche Musikstile. Indem sie diese jedoch konsequent mit afrokubanischen Rhythmen verbinden, wenden sie sich aktiv gegen die kulturell-musikalische Hegemonie des Westens und unterscheiden sich auch in ihrer persönlichen, religiösen Performance ganz wesentlich von westlichen Lebensstilen. Zugleich setzen sie sich von der offiziellen staatlichen Doktrin ab. Diese fordert die Pflege und statische Bewahrung des afrikanischen Erbes, um ein bestimmtes kulturelles Image aufrechtzuerhalten, das die nationale Identität (*cubanidad*) bestärkt und sich touristisch gut vermarkten lässt,¹¹⁰ andererseits aber die afrikanischen Traditionen zur Folklore degradiert. Für die Musiker hingegen ist das Erbe Afrikas ein Potential zur Schaffung neuer, freiheitlicher Räume jenseits bestehender Ideologien.

7.3 *Kunst als religiöse Performance*

In analoger Weise stehen die zeitgenössischen Künste in einer wechselseitigen Beziehung zu afrokubanischen Kulturen.¹¹¹ Seit den 1980er Jahren setzen sich Künstler zunehmend mit dem Weltbild der *santería* auseinander und verstehen es als Alternative zum rationalen wissenschaftlichen Weltbild. Unter bildenden Künstlern ist es weit verbreitet, die *orishas*, die Gottheiten der *santería*, in Bildern und Skulpturen in großer Freiheit zur Darstellung zu bringen. Dabei geschieht ein Transfer religiöser Inhalte „vor allem in den Köpfen der Menschen“¹¹². Da die Identität der *orishas* als heilige Wesen nicht auf eine bestimmte Vorstellung festgelegt ist, sondern sich auf unterschiedlichen Ebenen vermitteln lässt, können die Bilder eine Erinnerung, eine Imagination und ein inneres Bewusstsein auslösen und sich so mit der Erfahrungs- und Lebenswelt sowohl der Künstler als auch eines Großteils der Kubaner verbinden.

110 Vgl. Cornelius Schlicke, Tonträgerindustrie und Vermittlung von Livemusik in Kuba. Populäre Musik im Kontext ökonomischer Organisationsformen und kulturpolitischer Ideologien, Berlin 2007, 70–89, 381–386.

111 Vgl. Natalie Göltenboth, Kunst und Kult in Kuba heute. Kurze Revue einer lebendigen Beziehung, in: Heike Drotbohm/Lioba Rossbach de Olmos (Hg.), Afroamerikanische Kontroversen, Marburg 2007, 73–81.

112 Natalie Göltenboth, Yemayá und der Spielzeugdampfer. Zur Sakralität der Ready-mades auf afrokubanischen Altären. Eine Einführung in die bunte Welt der heiligen Spielzeugtiere, Puppen und Wasserschüsseln, in: Heike Drotbohm/Lioba Rossbach de Olmos (Hg.), Ideen über Afroamerika, Marburg 2003, 127–135.

Weitere Ausdrucksformen sind Körperinszenierungen in Musik und Tanz. Die Körper als religiöse Medien dienen hier nicht als symbolische Realität, sondern sind selbst gelebte Realität und verweisen direkt auf eine religiöse Bedeutungsebene jenseits aufgedrängter Essentialismen.¹¹³ Auf diese Weise „stoßen die Künstler mit ihren Arbeiten in die Bereiche des Kultischen vor und visualisieren religiöse Inhalte nach ihrer Fassung“¹¹⁴. Dies ist dadurch möglich, dass „die Spezialisten der afrokubanischen Religionen ... eine große Offenheit gegenüber neuen und subjektiven Formen der Darstellung“¹¹⁵ erlauben.

In diesem Sinne versteht die kubanische Fotografin Elena Martínez ihre künstlerische Darstellung von Körperinszenierungen verschiedener *orishas* explizit als religiösen Akt.¹¹⁶ Wenn sich der Tänzer Carlos Luis Blanco Ramos als *orisha* Yemayá und die Tänzerin Zeleidy Crespo (beide bei Compañía Acosta Danza/Havanna) als *orisha* Ogún in Szene setzen, dann manifestieren sie das Sakrale im Medium ihrer Körper. Dabei bringen sie zum einen ihre spirituelle Schaffenskraft als Künstler zum Ausdruck. Zum anderen verarbeiten sie ihre Erfahrungen im Kontext der kubanischen Gesellschaft und transformieren sie in der Kunst in eine „sehr mächtige Waffe der Existenz und Widerstandskraft“¹¹⁷.

Innerhalb des magisch-religiösen Weltbildes können die Menschen ihre Erfahrungen mit einer spirituellen Sphäre in Beziehung setzen und so die Bedingungen ihres Lebens und die gesellschaftliche Situation in Kuba in einer neuen Weise interpretieren.¹¹⁸ Sie erlangen Deutungs- und Handlungskompetenz und erzeugen – in einer ästhetischen Weise jenseits von Sprache und sogenannter Vernunft – für sich und andere „Minisphären des Gegen Diskurses“¹¹⁹. Nicht zuletzt werden auch Performances und nichtsprachliche Medien zu wirksamen „religiös-politischen Statements im öffentlichen Raum“¹²⁰. Zugleich leisten die Künstler als religiöse Akteure eine eigenständige Reinterpretation und Reorganisation des Sakralen.

113 Vgl. Kummels, Körper, 217.

114 Göltenboth, Kunst, 80.

115 Ebd.

116 Vgl. Elena Martínez, 21. Dezember 2019. <https://facebook.com/elenamartineznegrx/fotografx/> (26.5.2020).

117 Ebd.

118 Vgl. Wangenheim, Wahrnehmung, 185–216.

119 Ingrid Kummels, Globale Heilige. Transnationalisierungen des Religiösen in Lateinamerika, in: Zeitschrift für Ethnologie, 136 (2011), 317–335, hier: 326.

120 Ebd.



Abb. 11.1 orisha Yemayá, Gottheit der Meere und der Mutterschaft, dargestellt von Carlos Luis Blanco Ramos (Compañía Acosta Danza/Havanna) 2019. Fotografie von Elena Rodríguez Martínez



Abb. 1.1.2 orisha Ogún, Gottheit des Eisens, der Werkzeuge und der Kriege, dargestellt von Zeleidy Crespo (Compañía Acosta Danza/Havanna) 2019. Fotografie von Elena Rodríguez Martínez

8. Fazit

Die afrokubanischen Religionen sind für Kubaner sinnvoll und sinnstiftend, denn sie liefern ihnen eine spirituelle, außereuropäische Alternative sowohl zum westlichen Rationalismus als auch zum sozialistischen Materialismus und ermöglichen ihnen so das Überleben zwischen alter, sozialistischer Ordnung und neuer, materialistischer Realität. Allerdings bleibt die Frage offen, inwieweit es den verschiedenen religiösen Akteuren gelingt, ihre Überzeugungen auch in konkrete politische Handlung zu übersetzen. Bei den landesweiten Protesten gegen die Regierung im Juli 2021, die mit Aktionen von Kulturschaffenden begonnen hatten, erhielten die Oppositionellen die vorsichtige Unterstützung einzelner Vertreter der katholischen Kirche.¹²¹ Es gilt abzuwarten, welche Rolle die Religionen in den aktuellen Transformationsprozessen zukünftig einnehmen werden.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: orisha Yemayá, Gottheit der Meere und der Mutterschaft, dargestellt von Carlos Luis Blanco Ramos (Compañía Acosta Danza/Havanna) 2019. Fotografie von Elena Rodríguez Martínez.

Abbildung 2: orisha Ogún, Gottheit des Eisens, der Werkzeuge und der Kriege, dargestellt von Zeleidy Crespo (Compañía Acosta Danza/Havanna) 2019. Fotografie von Elena Rodríguez Martínez.

121 Vgl. Knut Henkel, Die Jungen begehren auf, in: *Publik Forum* 17 (2021), 32f.

Kirche und Theologie in Brasilien und Lateinamerika

Erico Hammes

Als lateinamerikanische Kirche, entstanden durch die Eroberung des Lateinamerikanischen Kontinents Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts unter spanischer und portugiesischer Macht, wurde die Katholische Kirche zur großen Glaubensmacht der Region. Die Ureinwohner wurden entweder ausgerottet oder zum Christentum gezwungen, mit dem Unterschied, dass es im spanischen Bereich wesentlich schärfere Kritik an der Vorgehensweise der Kolonisatoren und des Königshauses gab als im Portugiesischen. Wie auch immer, das Ergebnis war, dass es bis ins 19. Jahrhundert fast nur die Römisch-Katholische Kirche gab. Aber auch da haben die Kolonialmächte ihre Verantwortung gegenüber der Kirche unterschiedlich gehandhabt. Während die spanische Krone sich mühte, Personal und Mittel zur Ausbreitung des Glaubens bereitzustellen, begnügte sich Portugal, nur das Unverzichtbare zu tun und dazu noch jegliche Bildungsmittel zu entziehen. Was Auswanderung oder Siedlungspolitik anging, sah Spanien den Kontinent als eine Erweiterung des eigenen Territoriums, während für Portugal dieser zunächst als Verbannungsländ für Straftäter galt. So kommt es dann, dass noch im 16. Jahrhundert die ersten Universitäten, Mexiko und Lima (Peru) errichtet wurden, was in Brasilien erst Anfangs des 20. Jahrhunderts, im Jahr 1912, geschah.

Der so entstandene Katholizismus hat fast im ganzen Kontinent – Ausnahme ist Uruguay – in allen Bereichen des Lebens das Sagen gehabt. Erst durch die Unabhängigkeit sind andere Varianten hinzugekommen. Zunächst gab es, wie zu erwarten, massiven Widerstand. Im Fall Brasiliens muss man Ähnliches auch bei der Abschaffung der Sklaverei der Afrikaner und bei der Einführung der Demokratie oder der Republik vermerken. Hier wie anderswo¹ hatte die Kirche sich mit dem „Herrenhaus und Sklavenhütte“ (Gilberto Freyre) gut zurechtgefunden. Sie konnte sich der Seelen der Versklavten widmen und ihre Körper, das heißt ihr Leben, den Eigentümern überlassen. Die kirchlichen Einrichtungen, Bistümer, wie Ordensleute bedienten sich reichlich der Sklavenarbeit. Es war letztendlich ein Segen, dass sie mit ihrem Dasein für die Mächtigen dieser Welt das ewige Leben ihrer Seele durch die Taufe und das

¹ Vgl. Bernd Moeller u. a., *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3, Darmstadt 2006, 54–56.

Christentum „eintauschen“ konnten!² Im Grunde genommen handelt es sich um die Anwendung der gleichen Einstellung, die vorher die Versklavung der Indios und die Eroberung ihres Territoriums rechtfertigte.³ Aber selbst wenn es um ihre „Seele“ ging, durfte auch diese nicht angenommen werden, sondern musste durch eine „christliche“ ersetzt werden. H.-J. Prien⁴ zitiert mit Recht die Aufforderung des Konquistadors Hernán Cortés: „*Acabar con el alma del indio*“ (Die Seele des Indios auszurotten).⁵

Diese kurzen Hinweise lassen erkennen, wie Christentum und Kirche mit der überfallenden Gewalt der Iberischen Halbinsel verbunden waren. Es ist ein Christentum, das sich zunächst als ein Eroberungsunternehmen auszeichnet, und dann institutionell schweigend, wenn nicht befürwortend, der Ausbeutung der Güter und der Menschen gegenüber verhält. Die Unterschiede liegen im Ausbau der unterliegenden Territorien, zumal Spanien tatsächlich der Patronatspflicht wesentlich besser nachkam als Portugal. Während dort die Kirche verhältnismäßig gut versorgt wurde, war die Lage in Brasilien wesentlich mangelhafter, unterbesetzt mit Personal und wenig Strukturen, von Bildung und Erziehung ganz abgesehen. Die Volksreligiosität hat den Glauben bewahrt, gefeiert, verschiedentlich belebt und ausgelegt durch selbsterfundene und getragene Strukturen. Von außen haben Unabhängigkeitserklärungen oder die Abschaffung der Monarchie in Brasilien der Kirche eine rechtliche Selbstständigkeit ermöglicht, was aber noch lange keine faktische Trennung sein musste. Die Regierungen haben sich weiterhin gerne von der Kirche segnen lassen, und diese hat dankend von den Gegenleistungen profitiert.

Hier darf für Brasilien die Rolle des französischen Positivismus von Auguste Comte (1798–1857) nicht übersehen werden. Schon während der Monarchie war sein Einfluss bemerkenswert, wurde dann die bestimmende Weltanschauung der Republik. Die brasilianische Flagge trägt das an sein Denken angelehnte Motto „*Ordem e Progresso*“ (Ordnung und Fortschritt) als programmatische Vision. Die Katholische Kirche wird von Comte selbst als eine Institution der Ordnung gesehen, was ihr den vorübergehenden Platz zur endgültigen Religion

2 Hierzu die Einführung von Paul Suess zu Manoel Ribeiro Rocha, *Étiopie resgatado*, Petrópolis, Brasilien, VII–XLVI.

3 Papst Benedikt XVI. hat sich noch 2007 bei einer seiner Reden auf der Lateinamerikanischen und Karibischen Bischofskonferenz in Aparecida, Brasilien, sinngemäß ähnlich ausgedrückt, indem er die Eroberung als positiv für die Indios pries, weil sie dadurch zum Evangelium kamen! Allerdings musste er sich dann bei einer Ansprache in Rom korrigieren.

4 Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca 1985, 71.

5 Es ist auch heute noch keine Seltenheit, besonders in Brasilien, dass selbst die Justiz als Alibi annehmen kann, man habe nicht gewusst, „dass Indios töten ein Delikt sei“, wie Hans-Jürgen Prien einem juristischen Urteil von 1967 entnimmt: Prien, *La historia del cristianismo*, 1985, 30.

der Menschheit (Humanité) oder ihrer Abschaffung durch den Positivismus sichert. Neben dem Reinkarnationismus von Allan Cardec und dem starken Einfluss der Freimaurer bildet der Positivismus die geistliche Struktur der brasilianischen Oberschicht der Gesellschaft, das, was man wie eine Art „Zivilreligion“ bezeichnen könnte. Erst in den letzten Jahrzehnten entwickelten sich Pfingstler und Neupfingstler oder Evangelikale zu einer Art „Neuchristenheit“, die auch Widerspiegelungen im Katholizismus erzeugt.

Dennoch, gegen solche und ähnliche Denkweisen gab es eine beträchtliche Anzahl prophetischer Stimmen, die an die Tradition, nicht zuletzt des Alten und Neuen Testaments, der Kirchenväter und Heiligen anknüpfend sich von Anfang an für eine menschenwürdige Begegnung mit den indigenen Menschen und gegen die Sklaverei einsetzten. Aber nicht nur. Es gab auch massive Auseinandersetzungen in kirchenpolitischen Fragen, wie üblich in Zeiten der Christenheit. Die Schreiben der Päpste zu Themen der Evangelisierung und der Sklaverei wurden oft nicht berücksichtigt und in Sachen Bildung hat sich besonders Portugal durch die Ausweisung der Jesuiten im 18. Jahrhundert und die ausdrückliche Einschränkung des Schulwesens und Studiums für den Rückstand des Landes verantwortlich gemacht. Besonders hier liegen die Wurzeln einer Theologie, die entscheidend sein wird für ein Umdenken des Glaubens im 20. und 21. Jahrhundert aus einer prophetischen Verantwortung angesichts der sozialen und wirtschaftlichen Nöte der Mehrheit der Menschen des Landes und des Kontinents.

1. Eine Kirche und eine Theologie auf dem Weg zur Selbstständigkeit

Im Folgenden möchte ich einige Wegmarken der jetzigen Katholischen Kirche und Theologie Brasiliens und Lateinamerikas zu skizzieren versuchen. Es handelt sich um einen Kontinent von 422,5 Millionen Einwohnern, wovon 211 Millionen in Brasilien leben und hier 119 Millionen (61 %) sich zur Römisch-Katholischen Kirche bekennen, betreut von 24.500 Priestern.

Während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hat besonders die Kirche Brasiliens ein eigenes Profil gewonnen. Gelöst vom engen Bündnis mit der politischen Führung seit der Erklärung der Republik im Jahr 1889, machte sie zunächst eine Romanisierung durch mit der Folge, dass sie die eigenen Strukturen besser errichten konnte und mehr Kontakt zur lateinamerikanischen und zur Weltkirche bekam. Besonders ist die Beteiligung der Laien, Männer und Frauen, vor allem das Laienapostolat, durch die Katholische Aktion, zunächst italienischer und später belgischer Ausprägung, hervorzuheben. Die Katholische Arbeiterjugend (*Jeunesse Ouvrière*

Catholique, JOC) war neben der Katholischen Studentenjugend (*Jeunesse Universitaire Catholique*, JUC) unter anderen eine wichtige Grundlage der Theologie der Befreiung.⁶ Es bildete sich eine ganze Reihe von einflussreichen Männern, Frauen und Jugendlichen, die mit Priestern und Bischöfen das Christentum im so genannten weltlichen Bereich tätig werden ließen, aber zugleich auch ihre Assistenten in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bereichen unterstützen konnten. Daraus entwickelte sich ein Denken und Handeln, das es ermöglichte, die Beziehung zur Gesellschaft unabhängig zu gestalten. Die Kirche als ganze eignete sich der Methode des Sehens – Urteilens – Handelns als Weg der Praxis des Glaubens an. Diese einfache Methode, formuliert durch Joseph-Leon Cardijn (1882–1967), Begründer der JOC, verwendet von der gesamten Katholischen Aktion, führte zum konkreten Engagement vieler Jugendlicher und Verantwortlicher der Pastoral.

Ende der 1950er Jahre befindet sich der lateinamerikanische Kontinent in starken sozialen und politischen Bewegungen. Verschiedenen Orts finden Befreiungsbewegungen statt, die für größere wirtschaftliche und politische Selbstständigkeit kämpfen angesichts der Übermacht der sogenannten Entwickelten Welt, besonders der USA. Im Jahr 1959, als die kubanische Revolution das dortige Regime stürzte, glaubten viele, die Stunde der Befreiung sei angebrochen. Im Wirbel des Kalten Krieges, spielte das Ganze sich prinzipiell unter den Vorzeichen des Marxismus (Kommunismus) und des Kapitalismus ab. Selbstverständlich wurden auch die Katholische Kirche und Theologie hineingezogen. Wie steht der Glaube zur sozialen Ungerechtigkeit, zur Armut und zur Ausbeutung, war die Frage, die es zu beantworten galt. Werden die Christen weiterhin dem *Status Quo* dienen und stillschweigend der Ungerechtigkeit zusehen oder nur mit gutem Willen entgegenwirken?

In diesem Kontext findet in den Jahren 1962–1965 das Zweite Vatikanische Konzil statt. Die Kirche Lateinamerikas folgt dem Konzil mit der Konferenz von Medellín im Jahr 1968. Aber inzwischen reagiert das Establishment auf die Befreiungsbewegungen mit Militärdiktaturen, während, dagegen, auf kirchlicher und theologischer Ebene sich eine Theologie und Pastoral entwickelte, die mit der Lage der Menschen, besonders der Armen, ernst machen wollte. Die Befreiungsbewegungen werden als Ausgangspunkt für die Theologie genommen, mit Hilfe der Schrift und Tradition in ihrer theologischen Zugehörigkeit gedeutet und als Herausforderung an die Theologie angenommen.

6 Vgl. Johannes Meier, Gustavo Gutiérrez Merino. Ein Leben in und mit der Kirche Perus im 20/21. Jahrhundert, in: Michelle Becka/Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), Gustavo Gutiérrez. Theologie der Befreiung (1971/2021): der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021, 31–62.

Viele Menschen der Kirche beteiligten sich an den Bewegungen und gingen eine Praxis der Befreiung ein. Es entstand der hermeneutische Zirkel zwischen Praxis und Theorie, zwischen Sehen, Urteilen und Handeln. Genau diese Methode, die schon im Konzil, besonders bei *Gaudium et Spes* verwendet wurde, verwenden auch die Bischöfe in Medellín (1968) mit dem deutlichen Ergebnis, dass die herrschende Armut und Ungerechtigkeit im Kontinent deutlich benannt und verurteilt wurden.⁷

Der Begriff Theologie der Befreiung oder auch Lateinamerikanische Theologie war noch nicht da, aber die Bischöfe haben sich mehrheitlich für eine Kirche der Armen ausgesprochen und entschieden die herrschende Ungerechtigkeit verurteilt. An dieser Stelle ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass gegen eine verbreitete Behauptung, es nicht erst in Puebla die ausgedrückte „Option für die Armen“ gab. Bereits in Medellín sind die Appelle eindeutig und die pastoralen Richtlinien nachdrücklich. Es wird die Unterstützung derjenigen, die sich den Armen widmen, zugesagt und beschlossen, dass die Kirche sich besonders den Armen zuwenden wird. In diesem Sinne ergreift Medellín das Plädoyer Johannes des XXIII. bei der Aufrufung des Konzils für eine Kirche für die Armen auf und wendet es auf die Kirche Lateinamerikas an. Auf diese Weise versuchen Kirche und Theologie sich von der belastenden Vergangenheit der Ausrottung oder gewalttätigen Evangelisierung der Indios, der Zustimmung zur Sklaverei und der unterschiedlichen Formen der Ausbeutung zu distanzieren.

Währenddessen werden von Politik und Gesellschaft Frauen und Männer, Jugendliche, Student*innen und Ordensleute, Kirche und Theologie die sich kritisch zu sozialen Problemen äußern, massiv angegriffen und mit jeglicher subversiven Bewegung gleichgestellt und entsprechend verfolgt.

Medellín lässt einen Raum für neue Lebensformen des Glaubens entstehen. Natürlich, lange nicht überall. Die Botschaft wird unterschiedlich von den nationalen Kirchen und den verschiedenen Bistümern gesehen.⁸ Trotzdem gibt es so etwas wie eine dominierende Richtung und ein herausragendes Bild,

7 Ausschnitte des Textes sind bei Denzinger/Hünemann 4480–4496 aufgenommen, hier wird aber zitiert nach Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Stimmen der Weltkirche, Nr. 8, 13–133, zugänglich über http://www.kathpedia.com/index.php?title=2._Generalversammlung_der_CELAM_in_Medellin_1968#14._ARMUT_DER_KIRCHE.

8 Auch wenn die Behauptung von Joseph Comblin, dass sich weniger als 5 % der Diözesen Lateinamerikas der in Medellín verabschiedeten Option für die Armen angeschlossen hätten, übertrieben sein sollte, ist es sicher, dass die Mehrheit auch nicht dem gesamten Geist der Vollversammlung gefolgt ist, siehe Nicolaus Werz, Gustavo Gutiérrez – Ein politikwissenschaftlicher Blick, in: Michelle Becka/Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), Gustavo Gutiérrez, 13–30, hier: 19.

das repräsentativ für Theologie und Kirche sein wird. Der kritische Diskurs über Armut, Ungerechtigkeit und Ausbeutung und das, was als Strukturelle Sünde bezeichnet wird, wird stärker in die Öffentlichkeit getragen. Die Stimme und die Rolle der Laien werden besser wahrgenommen und einbezogen. Die kleinen Gruppierungen, Kirchliche Basisgemeinde genannt, Ende der vierziger Jahre im Nordosten Brasiliens zur christlichen Ausbildung entstanden, haben sich in den sechziger Jahren, besonders nach Medellín, in ganz Brasilien und anderen Länder Lateinamerikas verbreitet, diesmal aber mit Einbezug des alltäglichen Lebens und mit Blick auf allumfassendes Handeln, Spiritualität und Liturgie über Ethik, Bildung, Wirtschaft, örtliche Organisation und Politik.

Das theologische Denken ist Teil dieser Bewegung und aus verschiedenen Begegnungen wächst das Bewusstsein, Theologie in Beziehung mit der Realität näher zu verbinden und die sozialen Fragen miteinzubeziehen.⁹ Gustavo Gutiérrez (*1928), ein Theologe mit hoher sozialer Sensibilität und sozialwissenschaftlich ausgebildet, schlägt 1968 den Begriff Theologie der Befreiung vor, der Titel seines 1971 veröffentlichten Buches. Es bildete sich eine Vorstellung von Theologie und Kirche heraus, wie sie bis dahin nicht bekannt war in Lateinamerika. Und es sollte nicht eine Theologie des Genitivs sein, wie etwa eine Theologie der Arbeit, sondern eine andere Form Theologie zu treiben, in der neben philosophischer auch sozialwissenschaftliche Vermittlung einbezogen werden sollte, damit die Realität entsprechen erfasst, gedacht und verändert werden könnte. Die Theologie dürfe nicht nur den Glauben denken, sondern müsse ihn auch zur Veränderung der Realität bringen. Zunächst ist die Praxis, dann die Theologie. Von überall, aus dem gesamten Kontinent bis zur Karibik und bis Mexiko, wird dieser Ansatz, der ebenfalls im evangelischen Bereich Niederschlag gefunden hatte, verschiedentlich weitergedacht.¹⁰

9 Eine erste Enzyklopädische Darstellung bieten Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bände, Luzern 1995; später sollte eine gesamte Entwicklung der theologischen Themen folgen, was dann unterbrochen wurde nicht nur aber auch weil es Schwierigkeiten mit Rom gab. Für ein geschichtliches Lexikon siehe Maurice Cheza u. a. (Hg.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Les thèmes, les lieux, les acteurs*, Bruxelles 2017. Eine jetzige zusammenfassende Auslegung der Themen kann unter *Theologica Latinoamericana*. Enciclopèdia Digital, zugänglich auf <http://teologicalatinoamericana.com/> auf Portugiesisch und Spanisch gefunden werden.

10 Hier sei als Beispiel Franz Gmainer-Pranzl u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse*, Innsbruck/Wien 2017, erwähnt. Mit Beiträgen aus verschiedenen Kontinenten bietet der Sammelband einen geschichtlichen Rückblick, eine Auseinandersetzung mit den nachfolgenden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen bis zur Migrations- und Umweltproblematik neben afrikanischer und europäischer Rezeption.

2. Kirche und Theologie Lateinamerikas

Im Jahr 1978 sollte die dritte Allgemeine Bischofskonferenz in Puebla, Mexiko, stattfinden. Durch den Tod Paul VI. und Johannes Paul I., wurde sie nach der Wahl Johannes Paul II. auf Februar 1979 verlegt. Die Theologie der Befreiung hatte ein Platz auf der Weltbühne eingenommen. Besonders in Brasilien waren viele der jüngeren Theologen den Impulsen von Gutiérrez gefolgt und einige der wichtigsten Bischöfe der Bischofskonferenz waren mit einbezogen, genauso wie viele Ordensleute und Laien. Die Kirchlichen Basisgemeinden, besonders in Armutsvierteln und ländlichen Gebieten, schafften vielerorts ein neues Kirchenbild, in dem Bibel, alltägliches Leben, Basisorganisation, strukturelle Analysen und Politik, und kirchliches Leben in horizontalförmigen Strukturen miteinander verbunden wurden.¹¹ Ein Name der hier erwähnt werden muss ist Carlos Mesters mit seinem Engagement für eine Volkslektüre der Bibel.¹² Ausgehend von Bibel und Tradition, über Systematische Theologie bis hin zu Liturgie, wurde die gesamte Theologie von El Salvador bis Uruguay einer befreiungstheologischen Hermeneutik unterschiedlichen Couleurs unterzogen.

Gleichzeitig wurden die Theologie der Befreiung und die von ihr beeinflussten Mitglieder der Gemeinden und Leitungen immer stärker unter Druck gesetzt oder verfolgt, sei es seitens der Gesellschaft, sei es von kirchlichen Kreisen. Dieser Konflikt wurde durch die Einstellung des polnischen Papstes teilweise zugespitzt, zumal angebliche marxistische Elemente ihm die lateinamerikanische Theologie unter Verdacht stellten. Gleich bei seiner Eröffnungsrede des Puebla-Treffens stellte er die Weichen der inhaltlichen Aussagen, an die die Konferenz sich halten sollte: Die Wahrheit über den Menschen, über Jesus Christus und über die Kirche. Trotz der Auseinandersetzungen im Vorfeld und der bestehenden Spannungen konnte der Methode Sehen – Urteilen – Handeln gefolgt werden und entsprechend die Theologie aufnehmen und stärken. Bei der Beschreibung der Realität sind die Armut, die Strukturen der Ungerechtigkeit, die Ideologie der nationalen Sicherheit deutlich benannt. Obwohl der Begriff Theologie der Befreiung nicht benutzt

11 Eine kurze Darstellung ist zu finden bei Johan Konings, *Hermenêutica bíblica da Teologia da Libertação*, in: *Revista Sociedade e Cultura* 23 (2020) [Ohne Seitennummerierung], doi: 10.5216/esc.v23.e59847.

12 Siehe Carlos Mesters, *Das Verständnis der Schrift in einigen Brasilianischen Basisgemeinden*, in: *Concilium* 16 (1980), 561–566; für eine kurze Darstellung, siehe Mirjam Zimmermann, *Carlos Mesters (*1931): Das Leben „hinter den Wörtern“; Befreiungstheologische Bibelhermeneutik*, in: *Dies., Studienbuch Hermeneutik*, Gütersloh 2014, 296–307.

wurde, ist der Inhalt gut zu erkennen. Und hier wird die vorrangige Option für die Armen ausdrücklich formuliert. Auch wenn in Rom versucht wurde die Option so viel wie möglich zu entschärfen, wurde sie in kurzer Zeit als Eigenschaft der Kirche weltweit anerkannt¹³, in Aparecida, 2007 von Benedikt XVI. als zum Evangelium gehörend erklärt und als solche unausweichlich für die Nachfolge Jesu Christi.

Das lange Pontifikat Johannes Paul II. hat die Theologie und die Kirche Lateinamerikas stark beeinträchtigt und das Erscheinungsbild entscheidend verändert. Es wäre natürlich zu einfach ihn als einzige Ursache zu nehmen. Die äußerlichen Bedingungen, der immer stärker werdende Pluralismus, die durchgreifende Säkularisation, der Fundamentalismus und Integralismus unter anderem haben den Rahmen der Veränderungen geboten. Nein, er war sicher kein Papst, der auf der Seite der Unterdrückten stand und sich für die Armen eingesetzt hat, im Sinne einer Stimme der Stimmlosen zu sein wie man es bei einem Hélder Câmara, einem Erzbischof Óscar Romero und vielen anderen zu hören bekam. Dennoch konnte er sich gegen den Krieg und gegen eine Weltwirtschaft positionieren, in der immer weniger immer reicher wurden, und auf der anderen Seite immer mehr immer ärmer wurden. Innerkirchlich dagegen hat er den Klerikalismus wachsen lassen, die Sünden der Kleriker nicht wahrgenommen und sich eher für zum Teil weltfremde Theologie eingesetzt.

Vor diesem Hintergrund, wurde 1992 die vierte Lateinamerikanische Bischofskonferenz in der Dominikanischen Republik gehalten. Anlass sollten 500 Jahre Christentum und die „Entdeckung“ sein und den Rahmen bilden für eine neue Gesinnung zum christlichen Leben in Lateinamerika. Inzwischen war am 9. November 1989 die Berliner Mauer gefallen, und eine Woche später, am 16. November, wurden der Rektor der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas in San Salvador, Ignacio Ellacuría, weitere fünf Jesuiten seiner Kommunität und zwei angestellte Frauen von Paramilitärs der Regierung ermordet. Zuvor, am 24. März 1980, war bereits der Erzbischof der gleichen

13 Wie Gustavo Gutiérrez Jahre später einmal kommentierte als er die Option für die Armen erwähnte: „Wir befinden uns zweifelsohne vor dem wichtigsten Beitrag, den die in Lateinamerika lebende kirchliche Gemeinde für die Weltkirche, der sie angehört, geleistet hat“, Gustavo Gutiérrez, *Um corte transversal*, in: Clodovis Boff u. a., Santo Domingo. *Ensaio teológico-pastoral*, Petrópolis 1993, 55–68, hier: 59. Matthias Möhring-Hesse bezeichnet die Option für die Armen als „die Entdeckung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie“, Ders., *Solidarität und Protest. Warum Gutiérrez eine „Theologie der Befreiung“ schrieb und daraus eine „Theologie in der Perspektive der Armen“ machte*, in: Michelle Becka/Franz Gmainer-Pranzl [Hg.], Gustavo Gutiérrez, 163–192, hier: 163 (Hervorhebung vom Autor).

Stadt, Mons. Óscar Arnulfo Romero, im Gottesdienst erschossen worden. Trotzdem waren verschiedene andere Länder des Kontinents dabei, sich wieder auf demokratische Verhältnisse einzustellen, während weltweit der Neoliberalismus fast allein in Politik und Wirtschaft das Sagen hatte.

Was wurde aus der Bischofskonferenz? Noch schlimmer als in Puebla war der Machtkampf zwischen denen, die Medellín und Puebla fortsetzen wollten, und denen, die sie revidieren wollten. Hier darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Glaubenskongregation unter Joseph Ratzinger 1984 und 1986 in zwei Schreiben zum Thema Theologie der Befreiung diese zum Teil massiv angegriffen hatte.¹⁴ Die Atmosphäre war also geladen. Der Vatikan hat in vielem direkt eingegriffen, die Vorbereitungsarbeiten kaum wahrgenommen und mit einer eigenen Delegation strategische Positionen besetzt. Das Thema, vom Vatikan vorgegeben, lautete „Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit“ (vgl. Hebräer 13,8).

Bei seiner Eröffnungsrede, die das Thema aufschloss und die Gliederung vorgab, hat Johannes Paul II. die vorausgegangene Option für die Armen nicht nur bestätigt, sondern als Option der Kirche ausgesagt: „In Weiterführung der Konferenzen von Medellín und Puebla bekräftigt die Kirche erneut ihre bevorzugte Option für die Armen“ (N. 16).¹⁵ Aber, der Verlauf der Konferenz und die Ergebnissen blieben weit entfernt von dem was eine authentische Aussage der Kirche Lateinamerikas zu ihrem 500-jährigen Bestehen hätte sagen müssen. Die gewohnte Arbeitsweise vom Sehen über Urteilen zum Handeln wurde durch eine deduktive Vorgehensweise und unvermittelte Lehraussagen ersetzt.¹⁶ Obwohl die Konferenz selbst sich der Aussage des Papstes bezüglich Option für die Armen angeschlossen hat und diese „als fest und unwiderruflich“ bezeichnet (N. 178)¹⁷, ist es kaum ein Text, der rezipiert wurde.

14 Siehe Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, Rom 1984; Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Christliche Freiheit und die Befreiung, Rom 1986.

15 Deutscher Text nach Deutsche Bischofskonferenz, Stimmen der Weltkirche, Nr. 34, Bonn 1993, zu finden unter http://www.kathpedia.com/index.php?title=4_Generalversammlung_der_CELAM_in_Santo_Domingo_1992.

16 Vgl. Clodovis Boff, Um „Ajuste pastoral“. Análise global do Documento da IV CELAM, in: Clodovis Boff u. a., Santo Domingo. Ensaio teológico-pastoral, Petrópolis 1993, 9–54, hier: 14–15; Josef Sayer, O discurso inaugural programático de João Paulo II e sua importância para Santo Domingo, in: Clodovis Boff u. a. op. cit., 80–107, hier: 102–107.

17 Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Stimmen der Weltkirche, Nr. 34, Bonn, 1993, zu finden unter http://www.kathpedia.com/index.php?title=4_Generalversammlung_der_CELAM_in_Santo_Domingo_1992, N.178.

Die Kirche Lateinamerikas ist in den folgenden Jahren stärker römisch geworden und hat an eigenem Profil verloren. Besonders im Erscheinungsbild haben Events und Medien eine wichtigere Rolle eingenommen, die zum Teil unter dem Motto der Neuen Evangelisierung versuchten, auf die Kirche selbst aufmerksam zu machen und die im Katechismus bereitgestellte Lehre als Grundlage des christlichen Lebens zu affirmieren. Zusätzlich, wie anderswo auch, veränderte sich das äußere religiöse Bild mit dem wachsenden Pluralismus einerseits und einem geringeren Interesse an Glaubensgemeinschaften andererseits, wenn nicht einer Gleichgültigkeit überhaupt. Basisgemeinde und soziales Engagement blieben auf der Strecke, während spirituelle, konservative oder Pfingstbewegungen und gleichgesinnte Leitungskräfte die Oberhand gewinnen konnten. Trotz der vielen Texte zur Soziallehre der Kirche blieben seine Aussagen ohne entscheidende Wirkung in Kirche und Gesellschaft. Ähnlich war es auch mit der Betonung der Trinitätslehre, die selbst kirchlich wenig Auswirkung hatte, obwohl es theologisch einen wichtigen Gewinn bedeutete.

Die Nachfolge von Papst Johannes Paul II. durch Josef Ratzinger, als Benedikt XVI., im Jahr 2005, bedeutete, außer der Tatsache, dass er einen anderen Stil hatte und die innere Identität der Kirche vor äußerer Bedeutung und Größe betonte, kaum wesentliche Veränderungen. Seine Neigung, das Zweite Vatikanum als reine Kontinuität zu interpretieren, haben den Trend der Zentralisierung verstärkt und die Bischofskonferenzen geschwächt. Seine Enzyklika *Deus caritas est*, die nicht zu übersehen ist in der gesamtkirchlichen Bedeutung als Hinweis auf die Zentralität der Nächstenliebe, fand wenig Echo in Lateinamerika.

Im Jahr 2007, vom 13.–31. Mai, fand die fünfte Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Aparecida, Brasilien statt.¹⁸ Auch diesmal hatte der Vatikan in der Vorbereitung stark mitgewirkt, und nachträglich verschiedentlich am verabschiedeten Text Änderungen eingebracht.

Kurz vor Beginn der Konferenz, am 26. November 2006, wurde eine *Notificatio* der Christologie Sobrinos seitens der Glaubenskongregation veröffentlicht. Obwohl es keine ausdrückliche Verurteilung war, handelte es sich um einen schweren Angriff auf die Theologie Lateinamerikas und löste eine internationale Protestwelle aus. Es wurden nicht nur die befreiungstheologischen

18 Deutsche Version des Textes: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 2007, (Stimmen der Weltkirche 41), Aparecida 2007, Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, zu finden auf: https://weltkirche.katholisch.de/Portals/0/Dokumente/DBK_Aparecida_2007.pdf.

Thesen angegriffen, sondern auch in vielem die gesamte Theologie des 20. Jahrhunderts.¹⁹

Von diesem Zwischenfall abgesehen, sind von der Konferenz wichtige Impulse ausgegangen. Obschon auch hier die Methode des Sehens – Urteilens – Handelns eigentlich nicht angewendet wurde, selbst wenn die entsprechenden Titel eingeführt wurden, ist eine bestimmte Wahrnehmung der Realität nicht zu übersehen. Die Option für die Armen wurde etwas verstellt angeblich zugunsten einer Bindung an Jesus Christus,²⁰ aber trotzdem bekräftigt. Was den gesamten Inhalt angeht, ist festzustellen, dass theologisch eine starke Betonung der Christologie von oben bevorzugt wurde. Schon die Formulierung des Themas wies in diese Richtung: „Jünger und Missionare Jesu Christi – damit unsere Völker in Ihm das Leben haben. ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6)“. Das am meisten erwähnte biblische Zitat im gesamten Text ist der erste Teil von Joh 1,14: „Das Wort ist Fleisch geworden“, ohne „und hat unter uns gewohnt ...“. Der Verdacht einer Art gnostischen Einstellung ist unverkennbar. Es handelt sich um einen Trend, den man auch bei den Texten der brasilianischen Bischofskonferenz feststellen kann: es wird vom Thema Reich Gottes zum Leben in Fülle übergegangen, die Geschichte des irdischen Jesus übergangen und die dogmatischen Formeln bevorzugt. Das war auch Teil der wichtigsten Einwände gegen Jon Sobrino. Bei ihm käme das Dogmatische zu kurz.

Ein weiteres Manko ist bei der Gotteslehre festzustellen. Hier fehlt es eindeutig an Trinitätslehre, und überhaupt die Bezeichnung Gottes als Liebe (*Deus Caritas est*) kommt nur bei einem Zitat von Papst Benedikt vor. Dagegen wird ständig unbestimmt von Gott geredet, während die Dreieinigkeit und die Personen kaum vorkommen. Stattdessen finden sich mehrere Seiten zum Thema Maria, Mutter Gottes. Hier spiegelt sich das Selbstbewusstsein der Bischöfe und der Periti einer Kirche, die sehr mit sich selbst und der

19 Wie Peter Hünermann feststellt, dürften die Vorwürfe gegen Sobrinos Aussagen und Argumentationsweisen „dem theologisch gebildeten Leser verdeutlicht haben, dass mit Jon Sobrino die angesehensten Exegeten und systematischen Theologen – katholische wie evangelische – auf der Anklagebank sitzen. Die Notifikation setzt gegen seinen Entwurf eine Christologie, in der die Aussagen der Konzilientheologie in Identität bereits in den neutestamentlichen Texten gefunden werden sollen“, siehe Peter Hünermann, *Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation*, in: Herder Korrespondenz, 61/4 [2007], 184–188.

20 Clodovis Boff sprach hier von einer „Rückkehr“ zum Fundament. Siehe Clodovis Boff, *Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten*, in: Ludger Weckel (Hg.), *Die Armen und ihr Ort in der Theologie*, Institut für Theologie und Politik, Münster (Westf.) 2008, 20–49, zugänglich auf <http://docplayer.org/78933158-Die-armen-und-ihr-ort-in-der-theologie.html> (30.10.2021).

festgefahrenen religiösen Einstellungen beschäftigt ist. Die Ambivalenzen der geschichtlichen Gestaltungen der Evangelisierung, des glaubenden Handelns, werden kaum berücksichtigt.

Dennoch, die Rezeption konnte wichtige Anregungen für das kirchliche Leben fortsetzen. Die Eingriffe des Vatikans in das Abschlussdokument wurden überwunden, und es blieben Hinweise zur Pastoralen Umkehr, auf strukturelle Veränderungen in der Kirche, mit dem Ziel einer missionarischen Nachfolge Jesu Christi, Aufwertung der Rolle der Laien, Anerkennung der Bedeutung der Frauen, der Basisgemeinden, der ethnischen Verschiedenheit, der multi-kulturellen Gesellschaft, der Umweltproblematik, der Bedeutung Amazoniens, neben vielem anderen. Besonders bedeutungsvoll war die Tatsache, dass der federführende Sekretär der Synode, Jorge Mario Bergoglio, Erzbischof von Buenos Aires, im März 2013, zum Bischof von Rom, und so zum Papst gewählt wurde. Wie Agenor Brighenti ausführt, ist vieles von dem was in Aparecida gesagt wurde, und auch das was von Rom zensiert wurde, durch ihn bestätigt und unterstützt worden.²¹

3. Pluralisierung der Lateinamerikanischen Theologie

Die Geschichte der neueren Lateinamerikanischen Theologie – wenn man hiermit die seit den 1960er Jahre entwickelte Theologie bezeichnen darf – weist eine Pluralität auf. Es sind zunächst die Herkunftsländer Peru, Brasilien, Argentinien, Chile, Uruguay, Mexiko, El Salvador, Costa Rica usw., die natürlich wegen geschichtlicher, kultureller und sozialer Voraussetzungen die unterschiedlichen Ausprägungen hervorbringen. Hinzukommen aber auch die unterschiedlichen Ausbildungsstätten wie Belgien, Niederlande, Deutschland und Spanien mit unterschiedlichen philosophischen und theologischen Ausprägungen, die den Glauben unterschiedlich auslegen. So ist zum Beispiel die Theologie der Befreiung, wie Gutiérrez sie entwickelt, anders als die „Teología del Pueblo“ (Theologie des Volkes), von Juan Carlos Scannone, aus Argentinien, genauso wie die von den Brasilianern Leonardo Boff und Clodovis Boff; die von Segundo Galilea und Pablo Richard, durch Chile und Costa Rica geprägt; die von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino in El Salvador; oder Juan Luis Segundo, von Uruguay, um einige zu erwähnen. Unterdrückung und Praxis der Befreiung als Bestandteil oder Ausgangspunkt zu wählen, lässt die Theologie jeweils eine eigene Färbung annehmen.

21 Agenor Brighenti, Documento de Aparecida. O texto original, o texto oficial e o Papa Francisco, in: *Pistis & Praxis* 8 (2016), 673–713.

Sehr bald entsteht dann das Bewusstsein, dass es neben der allgemeinen Unterdrückung und Verfolgung auch das Ethnische und Geschlechtliche gibt. So entwickeln sich die Indio, Afroamerikanische und Feministische Theologien, neben der Theologie der Inkulturation und der Religionen oder dem Interreligiösen Dialog, und auch die Ökologische Theologie.²² Bei all diesen Bestimmungen werden selbstverständlich die örtlichen Eigenschaften mit einbezogen, so dass die sozialen Bedingungen sich im Prinzip verschärfend auswirken können. Feministische Theologie in Lateinamerika nimmt bestimmte Züge an, die die ethnische und soziale Lage mit einbeziehen. Ähnliches gilt für interreligiöse Theologie, denn die afroamerikanischen und indigenen Religionen sind die ersten Gesprächspartner und nur dann folgen Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus usw. – immer auch mit den sozialen und wirtschaftlichen Situationen. Ein Kirchenbild, das sich grundsätzlich an dem Vorbild der Basisgemeinden orientiert, ergibt eine Art Ekklesiogenese und lässt von einem partizipatorischen und pneumatologischen Modell träumen. Hier spielt die Bibellektüre eine entscheidende Rolle als Vermittlung zwischen Offenbarung, Leben und Gemeinschaft.²³

Wichtig zu erwähnen sind noch die *Teologia Pública* (Öffentliche Theologie – Public Theology) und die Post- und Dekolonialen Theologien. Die erste steht natürlich in Verbindung mit den entsprechenden Gestalten auf verschiedenen Kontinenten²⁴, ist aber durch lateinamerikanische Bedingungen geprägt, und da besonders in Brasilien zu finden.²⁵ Es handelt sich um einen Versuch, dem Plädoyer von Jürgen Habermas folgend, Theologie und Religion ein Platz in der Öffentlichkeit einzuräumen, was für Lateinamerika die lokale Färbung mit sich bringt. Armut, Ungerechtigkeit, religiöse Ausbeutung oder Missbrauch,

22 Eine kurze Zusammenfassung bietet François Houtart, *L'état actuel de la théologie de la libération en Amérique latine*, zugänglich auf: <https://www.cetri.be/L-etat-actuel-de-la-theologie-de> (16.10.2021).

23 Siehe Jorge Costadoat, *Vigencia de la teología latinoamericana de la liberación: a cinco décadas de su origen*, in: *Theologica Xaveriana* 71 (2021), 1–26, doi: 10.11144/javeriana.tx71.vtllcdo. Vergleiche mit Victor Codina, *Theologie der Befreiung. Überblick und Herausforderung*, in: Franz Gmainer-Pranzl u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung heute*, 13–26.

24 Seit 2007 gibt es ein internationales Netzwerk mit der entsprechenden Zeitschrift „International Journal of Public Theology“, zugänglich auf: <https://brill.com/view/journals/ijpt/ijpt-overview.xml> (16.10.2021).

25 Rudolf von Sinner, *Teologia Pública: Novas Abordagens numa Perspectiva Global*, in: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião* 13 1/2 (2010), 325–357; Aus der Reihe *Teologia Pública*, sei hier der letzte Band zitiert: Rudolf von Sinner u. a. (Hg.), *Teologia Pública no Brasil e na África do Sul*, Bd. 8, São Leopoldo 2020; einen Überblick bietet Jefferson Zeferino, *A Teologia Pública no Brasil*, in: *Interações* 15 (2020), 90–107, <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/19388/16859> (30.10.2021).

neben Fragen zu den Menschenrechten, Religionsunterricht, technologischen und wissenschaftlichen Themen werden behandelt. Staat, Regierung, Kirchen und Religionen werden hinterfragt und ins Gespräch oder Auseinandersetzung gebracht.

Die De- und Postkoloniale Theologie denkt Theologie unter den hermeneutischen Voraussetzungen des postkolonialen Denkens. Die Brasilianische Theologie und Religionswissenschaftliche Gesellschaft (SOTER – *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*) hat ihren Jahreskongress von 2019 dem Thema gewidmet.²⁶ Hier wird Dekolonialität als Theologie gefasst, die von der Praxis und vom Widerstand der Opfer ausgeht.²⁷ Im Allgemeinen redet man, wie S. Tavares feststellt, von einer „Dekolonialen Kehre“, bestehend aus „zwei Prozessen: Enthüllung des historischen Phänomens der ‚Moderne-Kolonialität‘ und die Loslösung oder Entkopplung dieser Verbindung kolonialer Logik und moderner Rhetorik in Richtung einer ‚Transmoderne‘, verstanden als Alternative zur Moderne“.²⁸ Ähnlich hat auch die Internationale Zeitschrift *Concilium*, in den Jahren 2013 und 2020, das Thema angesprochen, mit Beiträgen aus verschiedenen Kontexten.²⁹ Wie Agostinho Baptista nachweist, sind beide Denkformen mit der Erfahrung der Unterdrückung und der Kolonisierung verbunden, mit dem Unterschied, dass Dekoloniale Theologien sich den konkreten Subjekten in ihrem Da- und Sosein widmen und sie nicht als abstrakte Gattung betrachten.³⁰

26 César Kuzma/Paulo F. C. de Andrade (Hg.), *Decolonialidade e Práticas Emancipatórias. Novas perspectivas para a área de Ciências da Religião e Teologia*, São Paulo 2019.

27 Carlos Mendoza-Alvarez, *Decolonialidad como praxis desde las víctimas y sus resistencias. Cuestiones epistemológicas y distinción de conceptos*, in: César Kuzma/Paulo F. C. de Andrade (Hg.), *Decolonialidade*, 13–28.

28 Sinivaldo Tavares, *Trama que enlaça „libertação“ e „viragem decolonial“*, in: César Kuzma/Paulo F. C. de Andrade (Hg.), *Decolonialidade*, 77–101, hier: 79. Der Begriff, „viragem“ auch, auf Spanisch „giro decolonial“ genannt, stammt von N. Maldonado-Torres, *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, in: Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel (Hg.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, 127–167, hier: 161, zugänglich auf <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf> (30.10.2021).

29 Aus dem Jahr 2020 seien besonders Cleusa Caldeira, *Theo-Quilombismus: Afro-brasilianische Formen Spirituellen Widerstandes*, in: *Concilium* 56/1 (2020), 53–62 und Carlos Mendoza-Álvarez, *Gewalt, Widerstand und Spiritualität*, in: *Concilium* 56/1 (2020), 1–3 erwähnt.

30 Genau in diese Richtung weist Pablo Mella, *La Teología latinoamericana y el giro descolonizador*, in: *Perspectiva Teológica* 48 (2016), 439–461, hier: 456–458, doi: 10.20911/21768757v48n3p439-461/2016.

Gegen die sehr verbreitete Annahme also, die Theologie der Befreiung sei überholt, kann eine Entwicklung und Pluralisierung festgestellt werden.³¹

4. Die Kirche Brasiliens – Leitlinien der Evangelisierung

Seit einigen Jahren hat die Brasilianische Bischofskonferenz auf pastorale Planung verzichtet und erarbeitet dafür aller vier Jahre allgemeine Richtlinien der Evangelisierung (*Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora*)³², die aber dennoch sehr ausführlich ausfallen können. Theologisch sind sie an die Botschaft des Reiches Gottes orientiert, versuchen aber die konkrete Lage der Menschen und der Kirche mit einzubauen. Es ist zu vermerken, dass die technische Ausarbeitung lange nicht den Erwartungen eines so umfangreichen Vorhabens entspricht. Hinzu kommt, dass es sich um Konsentexte handelt und gleichzeitig verschiedene Initiativen vom Vatikan und Weltkirche unterbringen muss, was dazu führt, dass es nicht immer einfach ist, einen roten Faden zu erkennen.

Die 2019 eingeführten Richtlinien geben als Ziel die Verkündigung des Evangeliums (Evangelisieren) an, unter der Bedingung wachsender Urbanisierung Brasiliens, mit der Absicht, Nachfolger*innen in kirchlichen missionarischen Gemeinden auszubilden, im Licht der vorrangigen Option für die Armen, in der Sorge um das Gemeinsame Haus und Zeugnis des Reiches Gottes. Diese Formulierung des Ziels macht deutlich, dass die Kirche Brasiliens das eigene Land im Blick hat unter der Perspektive der wachsenden Urbanisierung. Es wird zu fragen sein, ob es sich dabei um einen Blick handelt, der sich von der brasilianischen Problematik ansprechen lässt oder nur das, was generell zu dem Thema gesagt wird. In der Tat sind die Millionen von Menschen, die in den Slums, auf den Straßen und ohne Grundversorgung leben auch Teil der brasilianischen Urbanisierung und müssten als konkrete Herausforderung des christlichen Lebens betrachtet werden. Kirchliche Gemeinden, die sich auf den Weg zu solchen Situationen machen könnten, die Betonung der Option für die Armen, sollten hier zu finden sein. Wenn selbstverständlich mit Gott in der Stadt zu rechnen ist (N. 46–48), muss er im Zentrum und in der Peripherie

31 Als ein weiteres Beispiel der andauernden Bedeutung und kritische Bewertung, siehe Franz Gmainer-Pranzl u. a. (Hg.), *Theologie der Befreiung heute Herausforderungen – Transformationen – Impulse*, Innsbruck/Wien 2017.

32 *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil: 2019–2023*, Brasília 2019.

zu finden sein, aber möglicherweise als Leidender und als Schenkender, bestimmt nicht überall gleich.

Bei der Beschreibung der Realität ist deutlich zu merken, dass versucht wird die wirtschaftliche und politische Lage so vage wie möglich zu beschreiben, denn es darf der Verdacht einer Verwandtschaft mit der Theologie der Befreiung oder einer kritischen Stellungnahme zur Lage des Landes nicht erweckt werden. Zudem weist der Text für die lateinamerikanische Theologie eine etwas fremde Struktur auf: 1) Verkündigung des Evangeliums; 2) Das Schauen der missionarischen Nachfolger*innen; 3) Die Kirche in der Wohnung (Haus); 4) Die Kirche in Mission. Zu erwarten wäre das Sehen, Urteilen, Handeln, was sich seit langer Zeit als sehr effektiv zeigte. Hier wird aber die Verkündigung des Evangeliums vorausgeschickt, natürlich nicht neutral, sondern schon mit Blick auf das, was beabsichtigt wird, Kirche im Städtischen zu sein. Jesus wird als Missionar des Vaters dargestellt, die Kirche als Gemeinschaft missionarischer Jünger*innen, die Mission einfach umschrieben als Verkündigung in Wort und Tat, die Urbanisierung als Herausforderung an die Mission. Es gab schon seit den Achtzigerjahren immer wieder die Forderung, das Sehen der Realität müsse ein Pastorales und dürfte nicht ein rein Sozialwissenschaftliches sein. Es darf gefragt werden, ob hier nicht so etwas wie eine Angst, die Realität mit Namen zu nennen, vorliegt. Legitim wäre eher, sich mit der Auswahl soziologischer Methoden auseinanderzusetzen und zu fragen, ob eine strukturelle, funktionelle, institutionelle Analyse bevorzugt werden sollte. Eine pastorale Sicht folgt der Wahrnehmung der Realität: es ist der Hunger und das Leiden der Menschen, das was Gott im Alten Testament und Jesus im Neuen schmerzt. Es sind „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ auch die der Nachfolger Christi (vgl. *Gaudium et Spes*, 1). Wenn es richtig ist, der Sendung Jesu zu folgen, dann müsste das Sehen, bzw. Schauen, im zweiten Teil, etwas straffer ausfallen, damit das Urteilen, dritter Teil, sich besser auf die Realität der Menschen beziehen könnte und die Handlungsanweisungen im vierten Teil effektiver aussehen könnten.

Neben der Abwesenheit des Sehens – Urteilens – Handelns, ist auffällig, dass die Basisgemeinden (Kirchliche Basisgemeinden) fast nicht vorkommen, als hätte ihre Form des christlichen Lebens keine Bedeutung mehr. An ihrer Stelle, so scheint es, sollen die Kirchliche Missionarischen Gemeinden (*Comunidades Eclesiais Missionárias*) treten. Das Wort ‚Basis‘ wurde durch das Wort ‚missionarisch‘ ersetzt. Vergebens sucht man aber nach einer näheren Bestimmung dessen was damit gemeint ist. Sind es spontan zusammengesetzte Gruppen, werden sie von den entsprechenden kirchlichen Strukturen gebildet, oder sind es Unterteilungen größerer Gemeinden? Das positive, das

durch das Adjektiv „missionarisch“ gewonnen wird, ist, dass kirchliches Leben wesentlich Sendung beinhaltet. Auf diese Weise möchten die Richtlinien dem Aufruf Papst Franziskus zur Kirche im Aufbruch (EG 20–23) entgegenkommen. Natürlich redet Franziskus nicht einfach von Aufbruch, sondern bei ihm heißt es in Richtung existentieller Peripherien aufzubrechen, um den bedürftigen Menschen zu dienen, und nicht einfach von zu Hause weg zu ziehen.

Kaum zu merken sind auch die Hinweise auf gesellschaftliche Veränderungen. Armut und Gewalt werden angesprochen, aber Hinweise auf wirtschaftliche, politische und soziale Veränderungen werden nur leise angemeldet. Es werden *fake news* auf gleiche Ebene mit der sogenannten „Genderideologie“ gestellt, ohne zu berücksichtigen, dass es sich bei dieser Bezeichnung um eine falsche Anklage handeln könnte. Überhaupt wäre es sinnvoll, die Hilfe anderer Wissenschaften (Biologie, Psychologie, Anthropologie u. a.) heranzuziehen damit der Text besser ausgebaut werden könnte. Dem Beispiel des jetzigen Papstes, der seine Schreiben nicht nur durch Aufnahme von weltkirchlichen Beiträgen begründet, sondern sich tatsächlich vieler Wissenschaften bedient, könnte hier gefolgt werden.

Was sagen die Richtlinien zum Thema Theologie und Kirche in Brasilien aus? Theologisch sind Christologie, Trinitätslehre und Ekklesiologie als Grundlagen angesprochen. Jesus wird als Gesendeter des Vaters, also Missionar bezeichnet, der im Dienst des Reiches Gottes sich den Notleidenden widmet und den Menschen in ihrem konkreten Leben begegnet. Es handelt sich im Großen und Ganzen um eine narrative Christologie, die als durch lateinamerikanische Christologie beeinflusst gesehen werden kann. Trinitätstheologisch ist zunächst die Rolle des Heiligen Geistes deutlich zu erkennen. Die Kirche und die Christen leben vom Geist, der auch Gott in der Stadt erkennen lässt und für friedliches Zusammenleben und Kreativität in den Gemeinden sorgt. Die Trinität ist der Horizont des Lebens im Glauben. Jesus oder Gott der Befreier, ist hier nicht angekommen, mindestens nicht in dem Sinne, in dem Er in der lateinamerikanischen Theologie doch verschiedentlich ausgelegt wird. Die Kirche wird besonders im Kleinen dargestellt, von dem aus dann die Menschen in die Welt wirken sollen. Die praktische Gestaltung des christlichen Lebens – das Handeln – wird ohne weitere Begründung im dritten und vierten Teil des Textes thematisiert. Mit dem Hinweis auf die Komplexität des urbanisierten Lebens werden, mit Blick auf Aparecida, die kleinen kirchlichen missionarische Gemeinden als ein geeigneter Weg des christlichen Lebens erklärt. Die Kirche soll aus Gemeinden von Gemeinden bestehen und wird mit einer Erweiterung der drei Dienste (Priester, Prophet und König) auf vier Säulen errichtet: Das Wort (Prophetie), das Brot (Liturgie und Spiritualität), die Liebe (Dienst am vollkommenen Leben) und die Mission (Ständig in

Mission). Im letzten Teil werden konkrete Hinweise gegeben, wie diese vier Säulen verwirklicht werden können. Hier sind besonders die Nächstenliebe, Volksreligiosität, Aufwertung der Laien und ausdrücklich die Frauen, und die Sorge für Umwelt hervorzuheben. Innerkirchlich erwartet man hier eine pastorale Umkehr mit strukturellen Veränderungen, die eine synodale Kirche herbeiführen sollen. Was bei der Wahrnehmung der Realität, im zweiten Teil nicht so detailliert vorkommt, wird hier als zu überwinden gesehen: Die bleibende Armut in verschiedenen Formen, die Gewalt, die Bewaffnung der Bevölkerung, die ökologischen Probleme, die verschiedenen Formen der Diskriminierung, der Hunger, die Landlosen, die Obdachlosen und die Arbeitslosigkeit. Bei den Handlungen werden Initiativen zur Unterstützung von Opfern verschiedener Formen der Gewalt empfohlen, wobei sensible Formen wie sexueller Missbrauch und Diskriminierung, Angriffe gegen Indios und ihre Reservate, ebenso wie polizeiliche Gewalt, nicht erwähnt werden (N. 178). Politisches Engagement im Sinne der Soziallehre der Kirche wird ausdrücklich als eine Form der Nächstenliebe befürwortet (N. 179). Besonders nennenswert sind aber die Aussagen zugunsten des Friedens. Die Bischöfe scheinen sich bewusst zu sein, dass die Verkündigung des Evangeliums wesentlich mit der Zusage des Friedens zusammenhängt und dass Frieden gewaltlos wie gerechtes Zusammenleben bedeutet und nicht durch Waffen herbeigeführt werden kann (N. 183). Es muss berücksichtigt werden, dass Brasilien ein gewalttätiges Land ist, das jedes Jahr in etwa 50.000 Mordopfer hat und eine ähnliche Zahl an Unfalltoten, bezogen auf eine Bevölkerung von 210 Millionen Einwohnern.

5. Amazonas – Synode: Kirche und Theologie im 21. Jahrhundert

Die Amazonas-Synode, wie die Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien 2019, kurz genannt wird, kann als eine Art Ankunft und Start der Kirche und der Theologie Lateinamerikas betrachtet werden. Nach mehr als 500 Jahren wird Amazonien zu einem großen Thema der Theologie und der Kirche, besser zu einem *Locus Theologicus*, womit die Kirche sich selbst finden kann und zugleich eine Quelle und Denkform für die Theologie sein wird.³³

33 Vgl. Erico J. Hammes, A epistemologia teológica em questão. Da dor do mundo gestar futuro, in: *Perspectiva Teológica* 39 (2007), 165–185, doi: 10.20911/21768757v39n108p165/2007. Das Thema der *Loci*, wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts reichlich debattiert, und neu rezipiert. Siehe auf Deutsch u. a. Peter Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Münster 2003, bes. 162–166; 207–253.

Gesellschaftlich, wirtschaftlich, politisch und geschichtlich ist diese Region als eine Art Angelpunkt der Erde hervorgetreten, an dem die Zukunft der Lebensbedingungen hängt. Amazonien steht für Ökologie, und Ökologie steht für Leben. Die Kirche in Amazonien überlebt in Not und ständige Erfindung; sie steht einer überwältigen Natur und einer heranbrechenden Technologie und Urbanisierung gegenüber; Jahrtausende alte Kulturen und Lebensformen leiden ständig unter der zerstörenden Gier der neuen Invasoren.

Die Amazonas-Synode hat zum ersten Mal zwei „offizielle“ Texte hervorgebracht: das Schlussdokument der Synode und das nachsynodale Apostolische Schreiben, von Papst Franziskus, kurz Querida Amazonia.³⁴ Es mag nicht sofort aufgefallen sein, aber das Schreiben Franziskus' beginnt mit der Anerkennung des Schlussdokuments als gültig. Der Bischof von Rom möchte die Resonanz der Synode in ihm zum Ausdruck bringen, ohne alle Fragen zu entfalten, und erklärt nicht vorzuhaben, das Schlussdokument „hiermit zu ersetzen oder zu wiederholen“ (N. 2), sondern „das Schlussdokument offiziell vorstellen“ und anstatt es zu zitieren, „vielmehr dazu einlade[n], es ganz zu lesen“ (N. 3). Was somit vorgenommen wird ist tatsächlich ein Hinhören und Anerkennen dessen, was der Glaubenssinn einer Ortskirche zur Nachfolge Jesu unter bestimmte Bedingungen zu sagen hat. Wie kann christlicher Glaube in einer bestimmten Region, in fremden Kulturen, anderen Lebensbedingungen Gestalt annehmen? Was Franziskus mit seinem Schreiben tut, ist das, was eigentlich dem Bischof von Rom zusteht: seine Geschwister, die die je örtlichen Bedingungen kennen und den Glauben Fleisch werden lassen, zu stärken (vgl. Lk 22,32). Genau das ist gemeint, wenn er darauf hinweist, dass an den Folgerungen der Synode „viele Menschen mitgearbeitet haben, die die Problematik Amazoniens besser kennen als ich und die Römische Kurie, da sie dort leben, mit ihm leiden und es leidenschaftlich lieben“ (N. 3). Diese Synode bedeutet eine strukturelle Veränderung der Machtverhältnisse in der Kirche, und ist zugleich Reifung eines langen Prozesses der Nachfolge Jesu auf dem Kontinent. Die Tradition des Widerstands gegen die Eroberung und die Ansätze einer Begegnung zwischen Kultur und Evangelium werden hierdurch befürwortet.

34 Für beide Dokumente siehe, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben Querida Amazonia von Papst Franziskus an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens – Anhang: Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien: Amazonien – Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument. – Bonn 2020 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 222).

Wie sieht Kirche und Theologie im Schlussdokument aus? Die Teilnehmer*innen kommen größtenteils aus dem Bereich Amazoniens, auch Pan-Amazonien genannt, ein Territorium mit schätzungsweise 33,6 Millionen Bewohnern, von denen 2 bis 2,5 Millionen Indigene sind, im gesamten Amazonasbecken und seinen Zuflüssen verteilt über neun Länder: Bolivien, Peru, Ecuador, Kolumbien, Venezuela, Brasilien, Guyana, Surinam und Französisch-Guyana (vgl. N. 6).

Es ist sofort auffällig, dass mit einem Hinhören begonnen wird. Die gesamte Synode erkennt sozusagen eine Art Offenbarung im Leben der Menschen und der Natur. Es wird nicht zunächst ein Wort mitgebracht, sondern hingehört auf das, was die Lieder, die Klage der Erde und der Schrei der Armen vermitteln. Diese Synode sind nicht nur die Menschen, die da sind. Es sind die fast 90.000, neben vielen anderen Beiträgen, die eingeholt wurden, und es sind die Flüsse, und die Wälder, die Bäume und die Erde, die Tierwelt und die Bodenschätze, es ist der Regen und es sind die Winde, das Brausen der Wasser und der Gesang der Vögel, es sind die Völker und die Stämme, die Sprachen und die Tänze, alles was lebt und was ist erschallt die Stimme des Schöpfers und erhebt die Klage der Wehen empor. Von wo wird die Hilfe kommen? Die Synode sollte auf diese große Symphonie hören und sie dann nach Möglichkeit als Ankunft und Zukunft der Transzendenz nachstammeln. Sie lässt nicht die Theologie etwas über Schöpfung und Menschen sagen, sondern lässt die Schöpfung selbst zu Wort kommen, versucht sich vom Leben und Leiden der Menschen belehren zu lassen. Mehr als eine ethische Umkehr ist es eine erkenntnistheoretische Umkehr, sodass das Lernen dem Lehren und das Hören dem Verkünden vorausgeht. Zumindest implizit wird angenommen, dass der Geist des Lebens hier zu erfahren ist, dass die Gnade des Lebens der Menschen dem Handeln und Ausbeuten vorausgehen und die Sünde im Erobern und Zerstören sich verwirklicht. Das Ergebnis des Hinhörens ist die Herausforderung einer „ganzheitlichen Umkehr“, das heißt „die pastorale, die kulturelle, die ökologische und die synodale Dimension“ (N. 19).

Als eins der folgenreichsten Ergebnisse der Synode, das im Schlussdokument vorgeschlagen wird, wurde im Oktober 2021 die Kirchliche Amazonas-Konferenz gegründet, die länderübergreifend ist, mit einer Struktur, die neben Bischöfen auch aus Vertretern der Ureinwohner und des Volkes Gottes besteht. Es ist eindeutig festzustellen, dass der Begriff Kirche als Volk Gottes gegenüber dem der hierarchischen Struktur bevorzugt wird.

6. Inwiefern spiegelt das Schlussdokument die Kirche und Theologie Lateinamerikas?

Aus brasilianischer Perspektive, würde ich sagen, dass die Kirche des Landes nicht einmal für die traditionell verhältnismäßig gut versorgten Gemeinden genügend ausgestattet und dazu noch relativ klerikal ist, was zu einem chronischen Priestermangel führt, und entsprechend auch zu einem Mangel an ausgebildetem und anerkanntem Laienpersonal. Amazonien ist für diese Kirche etwas Fremdes. Seit mehreren Jahrzehnten gibt es verschiedene gute Hilfe mit Sendung von Priestern, Ordensleuten und Laien. Viele lassen sich durch die Erfahrung begeistern, aber bei ihrer Rückkehr wirkt es sich nicht auf die örtlichen Strukturen und das christliche Leben aus. Die harte Realität der Ausbeutung und Verachtung der Menschen wird nicht in der eigenen Umgebung erkannt. Die festgefahrenen Strukturen und Mentalitäten, untermauert durch zustimmende soziale, politische und wirtschaftliche Verhältnisse, lassen in großen Teilen des Landes Veränderungen oft nur gegen massiven Widerstand zu.

7. Fazit

Bei der Beschreibung der Theologie und der Kirche Lateinamerikas muss natürlich zwischen Theologie und Kirche unterschieden werden. Wie im Laufe der gesamten Kirchengeschichte kann auch die Kirche als Volk Gottes in Lateinamerika heute nicht mit einer bestimmten Theologie verwechselt werden, obwohl immer ein hermeneutischer Zirkel zwischen beiden zu erkennen ist. Theologie beeinflusst Menschen, die ihren Glauben nach einer Theologie gestalten, und sie stärken durch ihr Verständnis verschiedene Formen der Theologie. Bei aller Spannung zwischen Theologie und kirchliches Lehramt, ist nicht nur die lateinamerikanische, sondern auch die Kirche als ganze durch bestimmte Themen und Perspektiven herausgefordert worden. Pastorale und strukturelle Umkehr, interkulturelles und postkoloniales Denken, Indio-Theologie und Afroamerikanische Theologie, neben Versuchen liturgischer Anpassungen und Gestaltungen, hängen mit einer kontextuellen Sensibilität und Theologie zusammen. Selbst wenn die biblische Ausbildung nicht immer mit der weltweiten Forschung Schritt halten kann, muss die Verbreitung des einfachen Zugangs zur Bibel angemerkt werden. Umwelt und soziales Bewusstsein und Engagement sind weltweit, aber besonders in Brasilien, unverzichtbar.

Die „Bibel“ des japanischen Untergrundchristentums

Die Transformation biblischer Erzählungen im Spannungsverhältnis von Buddhismus, Shinto, Christenverfolgung und dem Erbe der jesuitischen Mission in 天地始之事 (Der Anfang von Himmel und Erde)

Jan Levin Propach

1. Religiöser Eklektizismus und Synkretismus in Japan

Als der Buddhismus aus China über die koreanische Halbinsel im sechsten Jahrhundert Japan erreichte, begann er sich rasch mit vorgefundenen religiösen Traditionen und Kulturen – die spätestens seit dem *nation building* Japans des 19. Jahrhunderts als *Shinto*¹ bezeichnet werden – zu verbinden. Insbesondere der Kaiserhof verstand es, die eigene Autorität durch die Förderung einer japanischen Form des Buddhismus zu stärken. Und doch wurden weiterhin die kaiserlichen Ahnen und Hausgottheiten durch shintoistische Riten verehrt. Diese Symbiose von Buddhismus und shintoistischen Traditionen gelangte in der Nara-Zeit (710–794) im sogenannten *shinbutsu shūgō* zu ihrem Höhepunkt: Shintoistische Schreine, in denen lokale Gottheiten – seien es Naturgottheiten, deifizierte Verstorbene oder Gestalten der japanischen Mythologie – verehrt wurden, und buddhistische Tempel verschmolzen untrennbar; ästhetisch, architektonisch, praktisch, institutionell und doktrinär.² Die anfängliche Koexistenz wich einer immer engeren Symbiose bis dahin, dass die Gottheiten des Shinto als Manifestationen oder Avatare der Bodhisattvas oder als deren Beschützer betrachtet wurden. Erst der Staatsshinto der Meiji-Restauration riss beide Traditionen künstlich auseinander. Durch Gesetze und Edikte (*shinbutsu bunri*) wurden ab 1868 Shinto und Buddhismus systematisch getrennt; was in Wirklichkeit der Formung neuer religiöser Traditionen

-
- 1 Alle japanischen Namen sind entsprechend dem Hepburn-System in die lateinische Schrift (*romaji*) transkribiert. Wie es üblich ist, entfallen bei bekannten Namen, wie beispielsweise Shinto oder Kyushu, die Makra. Bei unbekannteren Begriffen und Eigennamen werden Makra verwendet. Bei japanischen Eigennamen steht, wie üblich, der Nachname zuerst, gefolgt vom Vornamen, ohne Komma getrennt. Bei japanischen Originaltiteln wird, sofern möglich, der latinisierte Titel mit angegeben.
 - 2 Die konkrete Form dieser Symbiose beschreibt Inoue Takami anhand des Suwa Schreins, vgl. Inoue Takami, *The interaction between Buddhist and Shinto traditions at Suwa Shrine*, in: Mark Teeuwen/Fabio Rambelli (Hg.), *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London 2003, 297–312.

gleichkam. Was über Jahrhunderte zusammengewachsen war, ließ sich gar nicht mehr auseinanderreißen. Im Zuge eines während des 19. Jahrhunderts aufkommenden japanischen Nationalismus wurde der Buddhismus als vermeintlich nicht-japanische Religion versucht auszurotten: Buddhistische Tempel und Kultgegenstände wurden zerstört und Mönche ihrer Ämter enthoben. Das staatliche Shinto-Amt organisierte fortan die Geschicke des Shinto; das Narrativ einer ursprünglich japanischen Religion wurde zum Identitätsmarker erhoben und dem vermeintlich ausländischen Buddhismus entgegengestellt. Da es sich bei dieser „kulturellen Revolution“³ um einen künstlichen Eingriff handelte, wurde die Trennung zwischen beiden Größen zwar formal umgesetzt, doch setzte sie sich vielerorts in der religiösen Praxis vor Ort nicht durch. Bis heute praktizieren viele Japaner*innen beide religiösen Traditionen: Geheiratet wird häufig im Shinto-Schrein, während die Verstorbenen buddhistisch bestattet werden. Auf die Frage, ob sie Buddhist*innen oder Shintoist*innen seien oder sogar Atheist*innen, reagierten die meisten meiner japanischen Freund*innen stets völlig verduzt, denn viele erachten sich als alles drei.⁴ Der Zugang zu Religion in Japan ist seltener ein logisch-systembildender, sondern ein pragmatischer. Elemente verschiedener religiöser Traditionen werden in unterschiedlichen Lebensbereichen und -lagen bereitwillig aufgenommen. Durch diesen *religiösen Eklektizismus*⁵ beginnen sich diese Traditionen wechselseitig zu durchdringen. Wenn Synkretismus bedeutet, dass sich religiöse Traditionen, insbesondere auf der Ebene der religiösen Sprache, der Ethik und des Rituals, wechselseitig beeinflussen, bis vermeintlich fremde Elemente als das Ureigene erscheinen – wie dies beispielsweise bei vielen europäischen Weihnachtsbräuchen der Fall ist – dann kann japanische Religiosität, wie vermutlich ein Großteil aller religiösen Traditionen überhaupt, als synkretistisch und eklektisch bezeichnet werden.⁶

3 Vgl. Allan G. Grapard, Japan's Ignored Cultural Revolution. The Separation of Shinto-Buddhist Divinities in Meiji (shimbutsu bunri) and a Case Study: Tōnomine, in: History of Religions 23/3 (1984), 240–265.

4 In den 1980er Jahren führte die japanische öffentlich-rechtliche Rundfunkgesellschaft NHK eine Umfrage durch. Diese ergab, dass sich bloß 33 Prozent der Befragten als religiös bezeichneten. Gleichzeitig gaben in einer anderen Umfrage wenige Jahre später 95 Prozent der Befragten an, Shintoist*innen zu sein, während sich 76 Prozent als Buddhist*innen betrachteten, vgl. NHK Hōsō Yoron-chōsa-shi, 日本人の宗教意識 (Nihonjin no shūkyō-ishiki), Tokyo 1984 und Bunhachō Bunkabu Shūmuka, 宗教年鑑 (Shūkyō nenkan), Tokyo 1987, 13.

5 Vgl. Higashibaba Ikuo, Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice, Leiden 2001, 43.

6 Vgl. Theo Sundermeier, Synkretismus – ein religionswissenschaftlich und theologisch umstrittener Begriff, in: Thomas Schirmacher (Hg.), Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit

Die im Folgenden, anhand einer Sammlung biblischer Geschichten (天地始之事 [tenchi hajimari no koto/*Der Anfang von Himmel und Erde*]), beleuchteten religiösen Praktiken der Verborgenen Christ*innen Japans, die nach dem Verbot des Christentums 1614 für circa 270 Jahre ihren Glauben im Untergrund bewahren mussten, können m. E. ohne ein Bewusstsein für den religiösen Synkretismus und Eklektizismus Japans nicht adäquat nachvollzogen werden.⁷ Diese Form nicht-europäischen Christentums verdient nicht bloß deswegen unsere Aufmerksamkeit, weil es kein anderes Beispiel einer derart langen Verfolgung und Untergrund-Existenz des Christentums gibt, sondern weil sie vermutlich bald schon nicht mehr existieren wird. Denn die insbesondere in ländlichen Regionen Südjapans, fern der größeren Städte bis heute existierenden Gemeinschaften werden durch die starke Urbanisierung der japanischen Gesellschaft, von der über 90 Prozent der Menschen in den Ballungsräumen auf Japans Hauptinsel Honshū leben, Stück für Stück zersetzt.⁸ Um die religiösen Traditionen der Verborgenen Christ*innen und darüber hinaus ihre Überlieferung biblischer Geschichten einschätzen zu können, ist es zunächst unerlässlich, einen Überblick über die Geschichte des Christentums und insbesondere über die frühe jesuitische Mission in Japan

Jesu Christi und das Gespräch mit nichtchristlichen Religionen, Nürnberg 1999, 273–282. Durch diese weite Definition des Synkretismusbegriffs verliert dieser zwar an Präzision und ist in vielen Fällen mit dem Religionsbegriff koextensional, allerdings büßt der Begriff durch diese weite Auffassung ebenso seine problematische Kehrseite ein. Denn bis heute wird die Bezeichnung bisweilen negativ verwendet: Synkretist*innen sind nämlich stets die anderen.

7 Die Verborgenen Christ*innen Japans bilden keine homogene Gruppe, ganz im Gegenteil: Durch die Verfolgung des Christentums in Japan war es den einzelnen Gemeinschaften Verborgener Christ*innen kaum möglich, untereinander in Kontakt zu stehen, zu groß war das Risiko entdeckt zu werden. Wenn im Folgenden also von den Verborgenen Christ*innen gesprochen wird, handelt es sich dabei um eine Vereinfachung der Wirklichkeit zugunsten des Verständnisses. Siehe zur Heterogenität der Verborgenen Christ*innen insbesondere Kristian Pella, *The Kakure Kirishitan of Ikitsuki Island. The End of a Tradition*, Uppsala 2013; Stephen Turnbull, *The Kakure Kirishitan of Japan. A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, Richmond 1998 und Christal Whelan, *Religion Concealed. The Kakure Kirishitan on Narushima*, in: *Monumenta Nipponica* 47 (1992), 369–387.

8 Siehe dazu ausführlich Roger Munsu, *Kakure Kirishitan in Urban Contexts. An Ethnographic Analysis of Survival Strategies*, in: *Japan Mission Journal* 68 (2014), 39–57; Roger Munsu, *Kakure Kirishitan Survivors. A Study of Socio-Cultural, Psycho-Religious, and Spiritual Constructs*, in: *Swedish Missiological Themes* 102 (2014), 351–390; Kristian Pella, *Kakure Kirishitan. The End of a Tradition?*, in: *Swedish Missiological Themes* 100 (2012), 391–420; D. M. Filus, *Globalization and Religion. Some Aspects of the Globalization and Glocalization of Christianity among Kakure Kirishitan in Japan*, in: *Seijo CGS Working Paper Series* 1 (2009), 1–30; Roger Munsu, *Kakure Kirishitan in the New Urbanized Contexts of Kurosaki*, in: *Japan Mission Journal* 62 (2008), 225–246.

zu geben, die großen Einfluss auf die Weitergabe des Christentums in der Verfolgungszeit hatte.

2. Die Geschichte des Christentums in Japan

Am Hochfest Mariä Himmelfahrt 1549 erreichten die drei Jesuiten Francisco de Xavier (1506–1552), Cosme de Torres (1510–1570) und Juan Fernández (1526–1567) gemeinsam mit dem Übersetzer Anjirō, einem geflohenen Samurai, der im Jesuitenkolleg in Goa auf den Namen Paulo de Santa Fé getauft worden war und die portugiesische Sprache erlernt hatte, Kagoshima auf Japans südlicher Insel Kyushu.⁹ Trotz massiver personaler und finanzieller Schwierigkeiten fasste die jesuitische Mission Fuß und um 1614 waren zwischen 300.000 und 500.000 Japaner*innen zum Christentum konvertiert.¹⁰ Im politisch zersplitterten Japan des 16. Jahrhunderts erhofften sich viele Fürsten durch das Unterstützen der jesuitischen Mission Vorteile: Sei es durch eine Beteiligung am lukrativen Seidenhandel der Portugiesen mit der chinesischen Küste oder aber durch den Zugang zu portugiesischen Militärtechnologien, insbesondere zu Schusswaffen. Beides, der finanzielle Profit durch den Handel mit den Portugiesen und die überlegenen Waffentechnologien, verschaffte diesen Fürsten handfeste Vorteile im Spiel um die Macht während der Zeit der streitenden Reiche (*sengoku*).¹¹ So schenkte beispielsweise der christlich gewordene Fürst Ōmura Sumitada (1533–1587), der sich 1563 auf den Namen Bartolomeu hatte taufen lassen, den Jesuiten 1580 die Stadt Nagasaki, womit die finanziellen Sorgen der Missionare zwar einerseits behoben werden konnten, die Jesuiten andererseits jedoch politische Akteure im zersplitterten und umkämpften Japan wurden.¹² Wie bereits in Europa, später dann auch in Indien, waren die Jesuiten mit ihren missionarischen Aktivitäten anfangs stets auf die herrschenden Eliten

9 Vor den Jesuiten des 16. Jahrhunderts erreichten bereits im 9. Jahrhundert die sogenannten Nestorianer Japan, allerdings blieb diese christliche Denomination eine Religion der ausländischen Händler und übte keinerlei nennenswerten und bleibenden Einfluss auf die japanische Gesellschaft aus. Siehe dazu ausführlich John C. England, *The Hidden History of Christianity in Asia. The Churches of the East before the Year 1500*, Hongkong 1996 und Wilhelm Baum/Dietmar Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt 2000.

10 Zur theologischen Motivation der jesuitischen Mission in Ostasien siehe Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Modern Jesuit Mission*, Cambridge 2008, 114–135.

11 Vgl. Jurgis Elisonas, *Christianity and the daimyo*, in: John W. Hall/James L. McClain (Hg.), *The Cambridge History of Japan*, Bd. 4, Cambridge 1991, 301–372.

12 Siehe dazu ausführlich Reinier H. Hesselink, *The Dream of Christian Nagasaki. World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*, Jefferson (NC) 2016.

konzentriert, in der Hoffnung, deren Untertanen würden alsbald folgen. Waren in Japan einmal Fürsten konvertiert, folgte beinahe immer die gesamte Bevölkerung ihres Landes. Die sogenannte *top-down-Strategie* führte dazu, dass große Bevölkerungsschichten zwar massenweise getauft wurden, es ihnen jedoch an religiöser Bildung mangelte. Darüber hinaus mussten sich die Jesuiten insbesondere in Asien aufgrund des Mangels an militärischer und ökonomischer Dominanz der Kolonialmächte stärker an die Gepflogenheiten der zu missionierenden Gesellschaften anpassen. Der hierfür entwickelten *Akkommodationsstrategie* lag eine epistemologische Unterscheidung zwischen religiösen und zivilen Elementen der Gesellschaft zugrunde. Das Christentum sollte sich allen zivilen Elementen anpassen – so gestattete beispielsweise der Bischof der ersten japanischen Diözese Funai, Luís Cerqueira SJ (1552–1614), trotz seiner shintoistischen Prägung den japanischen Christ*innen die Teilnahme am Neujahrsfest. Er wusste um die soziale Tragweite dieses Festes und ordnete es daher dem zivilen Bereich der japanischen Kultur zu – die dem Christentum widersprechenden religiösen Aspekte dagegen sollten vehement abgelehnt werden.¹³ Beide Strategien sollten für den Verlauf der Geschichte der Kirche in Japan von zentraler Bedeutung sein und wirkten auch Generationen nachdem die jesuitischen Missionare Japan hatten verlassen müssen in der Art und Weise der Weitergabe des christlichen Glaubens fort.

Als die drei sogenannten Reichseiniger, Oda Nobunaga (1534–1582), Toyotomi Hideyoshi (1537–1598) und Tokugawa Ieyasu (1543–1616) in der Lage waren, immer mehr Territorien unter ihre Hoheit zu bringen, gelang es schließlich Tokugawa Ieyasu, Japan erneut als Zentralstaat unter der Herrschaft eines Shoguns zu vereinigen. Den Befürwortern des Einigungsprozesses, der seit Mitte des 16. Jahrhunderts kontinuierlich vorangetrieben worden war, war das Engagement der Jesuiten von vornherein ein Dorn im Auge: Denn die Jesuiten wurden nicht ganz zu Unrecht als Akteure der Portugiesen wahrgenommen – 1585 hatte Gregor XIII. (1502–1585) durch Intervention der portugiesischen Krone die Mission in Portugiesisch-Ostindien durch das Breve *Ex pastorali officio* den Jesuiten vorbehalten.¹⁴ Darüber hinaus waren

13 Vgl. Joan-Pau Rubiés, The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation. Between Idolatry and Civilization, in: Archivium Historicum Societatis Iesu 74 (2005), 237–280.

14 Clemens VIII. (1536–1605) erlaubte jedoch den Mendikanten durch die Konstitution *Onerosa* vom 12. Dezember 1600 in Japan zu wirken. Für eine ausführliche Darstellung der Verbindungen zwischen der portugiesischen und spanischen Krone und der missionarischen Aktivitäten der Jesuiten in Ostasien siehe Giuseppe Marocco, Jesuit Mission between the Papacy and the Iberian Crowns, in: Ines G. Županov (Hg.), The Oxford Handbook of the Jesuits, Oxford 2019, 241–266; Hélène Vu Thanh, The Jesuits in

einige japanische Fürsten über eine mögliche Invasion durch Portugal oder Spanien besorgt – eine Sorge, die durch den Bericht eines Kapitäns der 1596 vor der Küste Japans gesunkenen spanischen Galeone *San Felipe* über die Entwicklung der christlichen Orden in die Kolonisierung Mittel- und Südamerikas angeheizt worden war. Ein erstes anti-christliches Edikt wurde bereits 1587 unter Toyotomi Hideyoshi erlassen; es hatte allerdings kaum einen nennenswerten Einfluss auf die Jesuitenmission, denn Hideyoshi war finanziell zu stark vom Handel mit den Portugiesen abhängig, den diese wiederum an die Bedingung knüpften, dass die Jesuiten in Japan ohne Einschränkungen ihrer Tätigkeit nachgehen konnten. Jedoch gelang es 1609 und 1613, Handelsverträge mit den Niederländern und Engländern abzuschließen, welche die Handelsbeziehungen nicht an missionarische Aktivitäten knüpften. Fortan war es also den japanischen Fürsten möglich, vom lukrativen Handel zu profitieren und gleichzeitig die als politische Einmischung empfundene christliche Mission zu unterbinden. Darüber hinaus wurde 1612 eine Hofintrige aufgedeckt, an der zwei namhafte Christen – Okamoto Paulo Daihachi (?–1612) und Arima Harunobu (1567–1612) – beteiligt waren. Schließlich erließ Tokugawa Ieyasu im Januar 1614 ein Edikt, das nicht bloß die Ausübung der christlichen Religion und das Missionieren verbot, sondern alle Missionare des Landes verwies. Anders als jenes von 1587 wurde dieses Edikt strengstens durchgesetzt, wovon die großen Martyrien von Miyako (heute Kyoto) 1619, Nagasaki 1622 und Edo (heute Tokyo) 1624 zeugen. Insgesamt starben während der Christenverfolgung in Japan über 2.000 Christ*innen als Märtyrer*innen.¹⁵

Alle Missionare flohen, starben oder schworen dem christlichen Glauben ab.¹⁶ Bis ins frühe 18. Jahrhundert versuchten immer wieder ausländische Missionare, Japan heimlich zu betreten und die Mission fortzusetzen; doch alle Versuche waren zum Scheitern verurteilt. Der letzte europäische Missionar, der japanischen Boden betreten sollte, war der italienische Diözesanpriester Giovanni Battista Sidotti (1668–1714), der Japan 1708 erreichte, jedoch 1714 in

Asia Under the Portuguese Padroado. India, China and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries), in: Ines G. Županov (Hg.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford 2019, 400–426 und Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond (1540–1750)*, Stanford 1996, 321–344.

15 Für eine Liste aller japanischen Märtyrer siehe Charles Ralph Boxer, *The Christian Century in Japan (1549–1650)*, Berkeley 1951, 448.

16 Der, dank Martin Scorseses Film *Silence* (2016), wohl berühmteste Fall eines Missionars, der unter dem Druck der Verfolgung dem christlichen Glauben abschwor, ist Christóvão Ferreira SJ (1580–1650). Er heiratete eine Japanerin und noch heute kann man sein Grab auf einem Friedhof im Tokyoter Stadtteil Nippori besuchen. Siehe dazu ausführlich Hubert Cieslik, *The Case of Christóvão Ferreira*, in: *Monumenta Nipponica* 29/1 (1974), 1–54.

einem Gefängnis in Edo starb.¹⁷ Bis zur erzwungenen Öffnung Japans durch die Vereinigten Staaten von Amerika 1853 verlor die Kirche in Japan jeglichen Kontakt zur weltkirchlichen Hierarchie und musste fortan ohne das sakramentale Priesteramt und folglich ohne Eucharistie und Beichte überdauern. Auch in der Weitergabe von Gebeten, Traditionen und Lehren waren die japanischen Christ*innen auf sich gestellt. Sie hatten seit 1614 nur noch die Wahl (1) Japan zu verlassen, (2) für ihren Glauben zu sterben, (3) ihrem Glauben abzuschwören oder aber (4) der christlichen Religion zwar äußerlich abzuschwören, den Glauben jedoch im Untergrund heimlich zu praktizieren. Letztlich war es Option (4), welche die allermeisten japanischen Christ*innen wählten. Diese Wahl fiel ihnen sicherlich schwer, hatten sie doch von Jesuiten gelernt, dass der Glaubensabfall eine Todsünde sei und ohne einen Priester waren die Christ*innen nicht in der Lage vor ihrem Tod zu beichten. Um ihren Glaubensabfall zu bezeugen, mussten Japaner*innen seit 1629 im nahegelegenen buddhistischen Tempel mit Schuhen auf Bildnisse Christi oder Mariens treten (*fumie*). Unter den Christ*innen, die dennoch ihren Glauben im Untergrund lebten, etablierte sich bald schon ein Ritual, um die Sünde des Glaubensabfalls auch ohne die Anwesenheit eines Priesters loszuwerden: Die während des *fumie* getragenen Schuhe wurden verbrannt, die Asche mit Wasser vermischt und unter dem Rezitieren von Gebeten getrunken.¹⁸

Das Christentum überlebt insbesondere in den ländlichen Gebieten Kyushus. Meist waren es ganze Dörfer, die trotz des immensen Drucks der Verfolgung durch die Inquisition des Shogunats den Glauben von Generation zu Generation weitergaben. Einige Faktoren hatten dabei großen Einfluss darauf, auf welche Art und Weise dies geschah: Einerseits war die Alphabetisierungsrate unter den Bewohnern ländlicher Gebiete im Japan der Frühen Neuzeit äußerst gering. Aus diesem Grund, aber auch um das Risiko entdeckt zu werden, zu reduzieren, wurden Glaubenslehren und Praktiken allein mündlich tradiert. Darüber hinaus hatte die top-down-Strategie der Jesuiten dazu beigetragen, dass große Teile der neugewonnenen Christ*innen nicht ausreichend religiös und doktrinär gebildet waren. Beide Faktoren führten schließlich dazu, dass zwar beispielsweise lateinische Gebete weitergegeben wurden, aber die Semantik – war sie überhaupt jemals bekannt gewesen – rasch verloren ging und bloß noch die Phonetik überlebte. Weil die Jesuiten zwar Katechismen

17 Siehe dazu ausführlich Renato Tassinari, *The End of Padre Sidotti. Some New Discoveries*, in: *Monumenta Nipponica* 5 (1942), 246–253.

18 Vgl. Christal Whelan, *Written and Unwritten Texts of the Kakure Kirishitan*, in: John Breen/Mark Williams (Hg.), *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, London 1996, 122–137, hier: 134.

ins Japanische übersetzten und seit 1590 dank einer Druckerpresse in Massen vervielfältigten, sich jedoch dazu entschlossen hatten, die wichtigsten religiösen Begriffe bloß zu transkribieren und nicht durch japanische Begriffe zu übersetzen, war es für die ohnehin unzureichend gebildeten japanischen Christ*innen während der Verfolgungszeit ohne Kontakt zu Missionaren oder Katecheten kaum möglich, wesentliche Inhalte zu bewahren. Durch den Druck der Verfolgung mussten viele Christ*innen darüber hinaus häufig dazu übergehen, ihren Glauben dem äußeren Anschein nach der sie umgebenden religiösen Umwelt anzupassen. Diese vordergründige Anpassung färbte freilich über einen solch langen Zeitraum – immerhin beinahe 270 Jahre – auf den Glaubensinhalt ab.

Erst als US-amerikanische und französische Missionare seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch die erzwungene Öffnung Japans erneut ins Land kamen, erfuhr der „Westen“, dass das Christentum über die Jahrhunderte in Japan überlebt hatte. Von den circa 50.000 Verborgenen Christ*innen gliederte sich circa ein Drittel wieder der katholischen Kirche an. Circa 33.000 Christ*innen vollzogen diesen Schritt nicht – hatte sich doch nicht bloß ihre eigene religiöse Identität in der Zwischenzeit verändert, sondern auch die Kirche selbst, die nun im Fahrwasser des Imperialismus zurückkehrte. Obwohl die Meiji-Verfassung von 1889/1890 für das Kaiserreich Japan die Religionsfreiheit einführte, praktizierten viele dieser Christ*innen ihren Glauben dennoch im Untergrund – die Verborgeneheit war zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer religiösen Natur geworden. Bis zum heutigen Tag existieren circa 3.000 Verborgene Christ*innen meistens in abgelegenen Dörfern an den Küsten Kyushus. Allerdings ist es bloß noch eine Frage der Zeit, bis sie aufgrund der starken Landflucht und Urbanisierung Japans verschwunden sein werden.

3. 天地始之事 (*Der Anfang von Himmel und Erde*) – Die „Bibel“ der Verborgenen Christ*innen

Der japanische Soziologe Tagita Kōya (1895–1994) entdeckte in den 1930er Jahren zufällig, dass einige Gemeinschaften Verborgener Christ*innen über die Jahrhunderte hinweg biblische Geschichten – anfangs mündlich, später teilweise schriftlich – tradiert hatten. 1954 veröffentlichte er eine Version der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde*, das sogenannte Zen-Manuskript, von der Nishi-Sonogi Halbinsel zwischen Hirado und Nagasaki.¹⁹ Insgesamt existieren

19 Bereits 1932 hatte Tagita eine Kopie des Kyūichi-Manuskripts an den deutschen Jesuiten Alfred Bohner geschickt, der es ins Deutsche übersetzte und 1938 veröffentlichte,

zehn unterschiedliche Manuskripte:²⁰ Sechs stammten aus Sotome, drei aus Gotō. 1976 wurde schließlich eine weitere Version aus Sotome veröffentlicht.²¹ In anderen Gemeinschaften Verborgener Christ*innen, wie beispielsweise auf Ikitsuki oder Hirado, existierten dagegen derartige Geschichten nicht.²² Im Folgenden greife ich auf die maßgebliche japanische Druckausgabe aus dem Jahr 1970 zurück, die sich am Zen-Manuskript und einem weiteren Manuskript orientiert.²³

3.1 *Die Verbreitung biblischer Geschichten im Japan der Frühen Neuzeit*

Anders als das Vorurteil über das vermeintlich reaktionäre Trienter Konzil (1545–1563) vermuten lässt, wurden liturgische Texte bereits vor dem Konzil häufig in der Landessprache innerhalb der Liturgie vorgetragen. Diese Praxis wurde trotz des Widerspruchs insbesondere der spanischen Konzilsdelegaten weitestgehend bestätigt, allerdings den kirchlichen Autoritäten unterstellt: Entsprechend den Konzilsbeschlüssen war es den Ortsbischöfen beziehungsweise den Oberen der Missionen anheimgestellt, ob biblische Texte in die Landessprachen übersetzt werden durften oder nicht.²⁴ In der Handschriften-sammlung der Christina von Schweden (1626–1689), die mittlerweile Teil der Vatikanischen Bibliotheken ist, befindet sich ein Manuskript, datiert auf das

vgl. Alfred Bohner, Tenchi Hajimari no Koto. Wie Himmel und Erde entstanden, in: Monumenta Nipponica 1 (1938) 465–514.

- 20 Für eine Liste der unterschiedlichen Manuskripte siehe Christal Whelan, *The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996, xi–xii.
- 21 Für eine englische Übersetzung siehe Christal Whelan, *The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996. Es existieren darüber hinaus eine spanische und eine französische Übersetzung (Diego Pacheco, *El libro sagrado de los cristianos ocultos en Nagasaki*, in: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 5 [1969], 51–76 und Géraldine Antille, *Les chrétiens caches du Japon. Traduction et commentaire des Commencements du Ciel et de la Terre*, Genf 2007). Eine japanische Druckfassung ist zu finden in Ebisawa Arimichi u. a., *キリシタン書; 排耶書* (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409.
- 22 Vgl. Peter Nosco, *Secrecy and the Transmission of Tradition. Issues in the Study of the "Underground" Christians*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 20/1 (1993), 3–29, hier: 13.
- 23 Ebisawa Arimichi u. a., *キリシタン書; 排耶書* (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409.
- 24 Vgl. DH 1853–1854. Siehe dazu ausführlich Els Agten/Wim François, *The Council of Trent and Vernacular Bible Reading. What Happened in the Build-Up to and during the Fourth Session (1546)?*, in: Wim François/ Violet Soen (Hg.), *The Council of Trent. Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700)*, Bd. 1, Göttingen 2008, 101–130; Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 4/2, Freiburg i. Br. 1975, 232–241 und Josef Schmid, *Moderne Bibelübersetzungen*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 82/3 (1960), 290–332.

Jahr 1591, aus der Hand des Japanmissionars Manoel Barreto SJ (1564–1620), der 1590 gemeinsam mit dem Visitor für die ostindische Ordensprovinz der Jesuiten, Alessandro Valignano SJ (1539–1606), Japan erreicht hatte.²⁵ Die circa vierhundert Seiten umfassende Handschrift enthält neben Hagiographien auch die Übersetzung vieler liturgischer Texte (zumindest die Evangelientexte und einige wenige Passagen neutestamentlicher Briefe) der Sonntags- und Festtagsliturgien ins Japanische. Die Handschrift legt nahe, dass die Oberen der Japanmission beschlossen hatten, Übersetzungen biblischer Texte ins Japanische anfertigen und möglicherweise auch in der Liturgie – nach der Verkündigung der Texte, vor der Predigt – vortragen zu lassen. Darüber hinaus ist wohl davon auszugehen, dass einige alttestamentliche Texte, wie beispielsweise die Erzählung von der Schöpfung und vom Sündenfall, in Katechesen indirekt erwähnt wurden. So wird zwar in der Übertragung des portugiesischen Katechismus von Marcos Jorges SJ (1524–1571) *Doctrina Christã, ordenada a maneira de dialogo pera ensinar os meninos*, どちらいなきりしたん (*dochiriina kirishitan*), die bereits 1591 in Japan gedruckt wurde, Adam nicht erwähnt, wohl aber wird auf die Verfehlungen „unseres Vorfahren (先祖)“ eingegangen, „der, verführt durch den Teufel (天狗), von der Frucht des Baumes aß“²⁶. Darüber hinaus wurde beispielsweise die Passionsgeschichte bereits 1565 durch Kinder der Gemeinde in Shimabara vortragen.²⁷ Insgesamt ist also anzunehmen, dass die japanischen Christ*innen mit biblischen Erzählungen in ihrer Landessprache durchaus vertraut waren. Da allerdings Barretos Manuskript handschriftlich verfasst wurde und bisher keine gedruckte Version entdeckt worden ist, ist davon auszugehen, dass die Verborgenen Christ*innen die biblischen Geschichten, anfänglich wegen der hohen Analphabetenrate und der massiven Verfolgung mündlich, später, als die Alphabetisierungsrate zunahm und auch die Härte der Verfolgung nachließ, dann auch schriftlich von Generation zu Generation weitergaben. Wer mit dem Kinderspiel *Stille Post* vertraut ist, kann erahnen, was im Laufe der Jahrhunderte im Untergrund mit diesen Geschichten geschah: Viele Details und Figuren wurden mit religiösen oder volkstümlichen Elementen Japans synthetisiert; anderes ging verloren. Auch das doktrinäre

25 Eine digitalisierte Version der Handschrift ist online über https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.459 (4.10.2021) verfügbar.

26 Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (*Kirishitan-sho; haiya-sho*), Tokyo 1970, 14–81, hier: 43; „[...] 天狗は善悪の智慧の木の実をもて、我等が先祖をたばかりすまし [...]“

27 Vgl. Joseph Franz Schütte, Christliche japanische Literatur, Bilder und Druckblätter in einem unbekanntem vatikanischen Codex aus dem Jahre 1591, in: Archivum Historicum Societatis Iesu 9 (1940), 226–280, hier: 240.

Glaubenswissen, welches die Missionare insbesondere durch Katechismen wie die *dochiriina kirishitan* unter den japanischen Christ*innen zu mehren versucht hatten, verschwand, sofern es überhaupt zuvor vorhanden war, nach dem Edikt von 1614 Stück für Stück. Neben der mündlichen Tradierung der biblischen Geschichten hatte ebenso dieser sich verstärkende Mangel an christlich-religiöser Bildung einen massiven Einfluss auf die Gestalt der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde*.

Im Folgenden soll anhand weniger ausgewählter Passagen hieraus dieser für die Geschichte des Christentums einzigartige Prozess beleuchtet werden. Dabei liegt dieser Darstellung die These zugrunde, dass einige Transformationsprozesse aus katholisch-theologischer Perspektive unproblematisch sind, während es sich bei einigen anderen um deutliche Verzerrungen wesentlicher Aspekte der christlichen Religion handelt.

3.2 *Untersuchung ausgewählter Passagen aus der Sammlung Der Anfang von Himmel und Erde*

Die Sammlung besteht aus insgesamt 14 Kapitel, die sich in drei Teile aufgliedern lassen. Die Titel sind so gewählt, dass sie die im Text anklingenden biblischen Geschichten erahnen lassen:

- I. Die Schöpfung der Welt
- II. Der Sündenfall und die Sintflut
- III. Die Erwählung Mariens
- IV. Die Empfängnis Jesu
- V. Die Geburt Jesu
- VI. Jesu Streitgespräch mit dem Gelehrten Gakujūran
- VII. Der Kindermord
- VIII. Die Gefangennahme Jesu
- IX. Die Passion Jesu
- X. Der Tod Jesu
- XI. Die Himmelfahrt Jesu und Mariens
- XII. Jesus holt die unschuldigen Kinder und die Heiligen Drei Könige zu sich
- XIII. Eine Beschreibung der kirchlichen Ämter
- XIV. Der Tag des Jüngsten Gerichts

Der erste Teil beinhaltet die einzigen Erzählungen alttestamentlichen Ursprungs.²⁸ Diese Geschichten werden mit den Erzählungen neutestamentlichen Ursprungs derart organisch verbunden, dass der Eindruck entsteht, zwischen ihnen seien nicht mehrere Jahrhunderte vergangen.

²⁸ Ein Grund mag darin liegen, dass die alttestamentlichen Lesungen in Barretos Manuskript nicht übersetzt und vielleicht niemals als Teil der Predigt verkündet wurden.

3.2.1 Dogmatisch unproblematische Transformationsprozesse innerhalb der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde*

Die erste Passage erzählt von der Empfängnis Jesu durch die Jungfrau Maria. Dort heißt es:

Als die Mitte des zweiten Monats nahte, erwartete Maruya den Moment mit großer Ungeduld. Sie wartete und hielt sich rein. Eines Abends kam der Herr in der Gestalt eines Schmetterlings vom Himmel herab und leuchtete auf das Gesicht der Biruzen Maruya [ein Überbleibsel der Transkription des portugiesischen *virgem* durch ひるぜん, J.L.P.]. In diesem Moment nannte er sie Santa Maruya von Korodo und flog in ihren Mund. Sogleich wurde sie schwanger.²⁹

Jungfräuliche Mutterschaft war für das japanische Auditorium nichts Unbekanntes: Bereits die erste umfangreiche japanische Schriftsammlung *Kojiki*, Anfang des achten Jahrhunderts verfasst, erzählt von einer Frau, die durch die Strahlen der Sonne ein Kind empfangt. Auch über den oben erwähnten Reichseiniger Toyotomi Hideyoshi wird erzählt, seine Mutter habe ihn empfangen, nachdem die Sonne in ihren Mund gehüpft sei. Der Kern der Erzählung, wie wir sie in Lk 1,26–38 vorfinden, ist hier noch klar erkennbar; allerdings wurden im Laufe der Zeit unterschiedliche Motive verändert. Zwar spricht der biblische Text bloß davon, dass der Heilige Geist über Maria kam, dennoch wurde dieses Ereignis ikonografisch häufig durch eine Taube dargestellt, die über der Jungfrau schwebt. Derartige Darstellungen waren den japanischen Christ*innen sicherlich nicht unbekannt, erfreute sich die christliche Bildkunst im Japan des 16. Jahrhunderts doch größter Beliebtheit.³⁰ Anstatt der Taube taucht in der obigen Passage ein Schmetterling auf: Einerseits besitzt der Schmetterling in der „westlichen“ Kunst- und Religionsgeschichte eine lange Tradition als Symbol der Seele – bedeutet ψυχή nicht nur Seele, sondern auch Schmetterling. Andererseits ist der Schmetterling in der chinesischen Ikonographie ein Symbol der Fruchtbarkeit und darüber hinaus ein Symbol Buddhas (*Shakyamuni*).³¹ Diese Traditionsstränge könnten sich in der obigen Passage verflochten haben.

29 Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409, 390–391. Übersetzung durch den Verfasser.

30 Vgl. Wakakuwa Midori, The Iconography of the Virgin Mary in Japan & its Transformation. Chinese Buddhist Sculpture & Maria Kannon, in: M. Antoni Üçerler (Hg.), Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison 1543–1644, Rom 2009, 229–248.

31 Vgl. Christal Whelan, The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians, Honolulu 1996, 91–92.

Die zweite Passage beruht im Kern auf der Erzählung in Lk 2,41–52: Der zwölfjährige Jesus, der im Tempel mit den Schriftgelehrten spricht. In der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde* heißt es:

In Taboro wurde er ordiniert und trat in das kleine Heiligtum im Wald von Zezemaruya ein. Damals war es bereits der fünfzigste Tag und er begann dort seine Studien unter der Leitung von Sagaramento [さからめんと, J.L.P.], der vom Himmel herabgestiegen war, um ihn sieben Tage und Nächte lang zu unterrichten. Nachdem der Heilige seine Fähigkeiten zu Sagaramentos Zufriedenheit bewiesen hatte, kehrte Sagaramento wieder in den Himmel zurück. Der Heilige setzte seine Studien fort, bis er zwölf Jahre alt war. [...] Ein nahe gelegener Ort – Barandō – war berühmt für eine Person namens Gakujūran. Als der Heilige hörte, dass Gakujūran angeblich die buddhistischen Schriften und andere Texte beherrscht haben soll, dachte er: „Ich möchte auch bei ihm studieren“, und er eilte nach Barandō. Für drei Tage und drei Nächte suchte die Heilige Mutter, Santa Maruya, ihren Sohn, fand ihn schließlich in Barandō und freute sich sehr.³²

Dass Jesus dem dort ansässigen Orden beitrifft und ordiniert wird, erscheint vor dem Hintergrund der Bedeutung der jesuitischen Missionare für die frühe japanische Kirche nur allzu plausibel: Waren diejenigen, ohne welche die japanischen Christ*innen keine Sakramente und damit keine Gnade empfangen konnten, schon Mitglieder eines Ordens, dann musste wohl mindestens dasselbe auch für Jesus selbst gelten. Auffällig innerhalb der Passage ist darüber hinaus die Bedeutung der Gelehrsamkeit, welcher in vielen asiatischen Kulturen eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Während im Lukasevangelium die Gelehrsamkeit des Jesuskindes von seiner Göttlichkeit zeugen soll, scheint sie in der obigen Passage die Bedingung der Möglichkeit für Jesu Tun zu sein. Um in dieser Gelehrsamkeit zu wachsen, genügt das Wissen seiner Mutter nicht. Was nötig ist, ist himmlischer Beistand, der durch eine Figur mit dem Namen Sagaramento gewährt wird. Aus dem ursprünglichen portugiesischen Wort *sacramento*, welches in Werken wie der *dochiriina kirishitan* durch die Silbenschrift Hiragana, さからめんと (*sagaramento*), wiedergegeben wurde, ist im Laufe der Zeit ein Eigenname geworden und die theologische Konzeption der ursprünglichen Bedeutung ging weitestgehend verloren – vielleicht hat sich jedoch ein Rest jener Bedeutung darin erhalten, dass Sagaramentō, wie die Sakramente der Kirche, eine unterstützende und helfende Funktion ausübt. Schließlich scheint Gakujūran das Äquivalent zu den Schriftgelehrten im Lukasevangelium zu sein. Bei ihm handelt es sich nicht um einen jüdischen Gelehrten, sondern

32 Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409, 395–396. Übersetzung durch den Verfasser.

einen buddhistischen, der ein Kenner der heiligen Schriften des Buddhismus, des *Issai kyō*, ist. Im Folgenden begegnet Jesus Gakujūran, der von einer Kanzel zum Volk spricht. Nach einem Schlagabtausch zwischen den beiden, bei dem Jesus, wie es schon die jesuitischen Missionare in Diskussionen mit buddhistischen Gelehrten getan hatten, mit der *creatio ex nihilo* argumentiert, heißt es dann:

Als Gakujūran dieses Argument hörte, konnte er nicht länger widersprechen und wünschte, das Wasser zu empfangen und getauft zu werden. Daraufhin sagte Gakujūran: „Yorotetsu [よろうてつ, Herodes, J.L.P.] sucht jetzt ernsthaft nach dir. Verlasse diesen Tempel so, wie er ist, und lass diese Bücher liegen, wo sie sind und taufe mich.“ So taufte der Heilige Gakujūran und machte sich zusammen mit seinen zwölf Jüngern auf den Weg nach Roma. Als sie in dem Land namens Roma angekommen waren, bauten sie dort einen glanzvollen Tempel. Er war mit Silber und Gold geziert. Dies war der Tempel der Santa Ekirenja [eine Transkription des lateinischen *ecclesia* in die japanische Silbenschrift Hiragana えけれじゃ, J.L.P.].³³

Der Teil der Erzählung, laut dem die Jünger gemeinsam mit Jesus nach Rom aufbrechen und dort einen prächtigen Tempel errichten, könnte mit Berichten der aus Europa zurückgekehrten Mitglieder der Tenshō-Gesandtschaft zusammenhängen. Die japanischen Jungen Itō Mancio, Chijiwa Miguel, Hara Martinho und Nakaura Julião wurden 1582 von Alessandro Valignano als Botschafter japanischer Fürsten nach Europa mitgenommen. 1585 verbrachten sie mehrere Monate in Rom, hatten Audienzen bei Gregor XIII. und Sixtus V. und konnten kurz vor der Fertigstellung (1590) Sankt Peter besichtigen. Die Erfahrungsberichte der jungen Japaner verbreiteten sich nach ihrer Rückkehr 1586 wie ein Lauffeuer. Auf Anraten Alessandro Valignanos wurde 1590 in Macao *De missione* veröffentlicht; eine Schilderung der Erlebnisse der jungen japanischen Gesandtschaft.³⁴ Dieses Werk war zur Verwendung in den Bildungseinrichtungen der Jesuiten in Japan vorgesehen.³⁵ Daher ist es m. E. plausibel, dass die Tenshō-Berichte, ob mündlich oder auch schriftlich, in die obige Passage eingeflossen sein könnten.

In den drei Passagen gehen aufgrund der langen Zeit der mündlichen Tradierung und des Mangels an religiöser Bildung unter den Verborgenen Christ*innen Elemente der ursprünglichen biblischen Geschichten verloren

33 Ebd., 398. Übersetzung durch den Verfasser.

34 Vgl. Archivum Romanum Societatis Iesu, Japonica-Sinica Sammlung, Band 11, Teil I, 157^v.

35 Vgl. Derek Massarella (Hg.), *Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe. A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590)*, übersetzt v. J.F. Moran, London 2012, 1.

oder aber werden durch Motive und Elemente ersetzt, welche die Christ*innen entweder aus der religiösen oder volkstümlichen Umwelt Japans oder aus der christlichen Ikonographie übernahmen. Keinesfalls jedoch werden, aus christlich-theologischer Perspektive, relevante dogmatische Zusammenhänge, wie sie die theologische Tradition der Missionare kennt, verzerrt. Im Gegenteil: Bei diesen Passagen handelt es sich m. E. um beeindruckende Übertragungen der biblischen Erzählungen in eine japanische Sprach- und Bilderwelt.

3.2.2 Dogmatisch problematische Transformationsprozesse innerhalb der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde*

Problematischer dagegen sind m. E. die beiden folgenden Passagen, bei denen es sich nicht bloß um Formen von Inkulturation handelt, sondern aus christlich-theologischer Perspektive um Verzerrungen wesentlicher trinitäts-theologischer oder soteriologischer Aussagen. Diese geschahen sicherlich nicht aus Absicht, sondern sind der einzigartigen Situation des Untergrundchristentums in Japan geschuldet. Folgende Passage handelt von dem Grund für Jesu Leiden und Tod am Kreuz. Hier heißt es:

In diesem Wald erhielt der Heilige ein Orakel von Deusu: „Tausende von Kindern verloren deinewegen ihr Leben. Ich Sorge mich, dass ihnen nun die Freuden des Paradieses verloren gehen. Um ihres zukünftigen Lebens in der nächsten Welt willen musst du gequält und zertreten werden. Leide und wirf deinen Leib von dir.“³⁶

Jesu Leiden und Tod wird als Wiedergutmachung für Herodes' (*Yorotetsu* [よろうてつ]) Tötung der 44.444³⁷ unschuldigen Kinder gedeutet und keinesfalls als universale Heilstat. Bereits bei den Arbeiten am japanischen Katechismus *dochiriina kirishitan* war den jesuitischen Übersetzern klar geworden, dass insbesondere der Kreuzestod Christi, traditionell als Sühne für die menschliche Schuld verstanden³⁸, in Japan besonderer Vermittlungsarbeit bedurfte. So verwendeten die Missionare sogar entgegen ihrer sonstigen Strategie Begriffe des Amida-Buddhismus in der Hoffnung, dem japanischen Auditorium die Heilstat Christi verständlich zu machen.³⁹ Über den Grund für diese schwierige „Übersetzungsarbeit“ lässt sich streiten: Ruth Benedicts

36 Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 380–409, 398. Übersetzung durch den Verfasser.

37 Vgl. Alfred Bohner, Tenchi Hajimari no Koto. Wie Himmel und Erde entstanden, in: Monumenta Nipponica 1 (1938), 465–514, 484.

38 Siehe dazu beispielsweise STh II-II, q. 46, a. 1, ad. 3.

39 Vgl. Ebisawa Arimichi u. a., キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho), Tokyo 1970, 14–81, hier: 42–43.

freilich kontrovers diskutierte Unterscheidung von Schuld- und Schamkultur kann hier Aufschluss geben: Benedict zufolge liegt der Schwerpunkt der japanischen Kultur primär

auf der Bedeutung des Schamgefühls und nicht auf der Bedeutung des Schuldgefühls. [...] Vom Schamgefühl bestimmte Kulturen vertrauen auf externe Sanktionen, um richtiges Verhalten zu erzielen, und nicht, wie dies vom Schuldgefühl bestimmte Kulturen tun, auf eine von innen kommende Überzeugung der Sündhaftigkeit.⁴⁰

Falls dem so ist, wäre es für die Missionare schier unmöglich gewesen, den Kreuzestod Jesu in seiner universalen Heilsbedeutung zu verkünden, setzt seine Bedeutung doch innerhalb des Paradigmas der klassischen Soteriologie und Satisfaktionslehre die Schuld des ersten Menschenpaares voraus. Innerhalb einer Kultur, die jedoch primär eine Schamkultur ist, wäre es nicht erstaunlich, dass sich unter dem Druck der Verkündigung und auf dem langen Weg der mündlichen Weitergabe auch die biblischen Erzählungen vom Kreuzestod Jesu veränderten und Elemente verloren gingen, die mit der eigenen Kultur kaum vereinbar waren. So ist *Der Anfang von Himmel und Erde* nicht bloß ein Zeugnis des japanischen Christentums, sondern offenbart ebenso viel über die japanische Kultur selbst.⁴¹ Werfen wir abschließend einen Blick auf die letzte der hier angeführten Passagen:

Die Heilige Mutter Maruya empfing ein Orakel des Himmels; und am dritten des siebten Monats fuhr sie vom Berg Oribete in den Himmel auf. Im Himmel ist die Mutter die Vermittlerin und der Heilige ist der Erlöser. Deusu ist der Vater oder Paateru [eine Transkription des lateinischen *pater* in die japanische Silbenschrift Hiragana ぱてる, J.L.P.], der Heilige ist der Sohn oder Hiiriyo [eine Transkription des portugiesischen *filho* in die japanische Silbenschrift Hiragana ひいりよ, J.L.P.] und die Heilige Mutter ist der Subirito Santo [eine Transkription des portugiesischen *Espírito Santo* in die japanische Silbenschrift Hiragana すびりとさんと, J.L.P.]. Deusu wurde zu drei Leibern, obwohl sie ursprünglich bloß einer waren.⁴²

In der Theologie- und Philosophiegeschichte, der die Missionare entstammten, gehören die Spekulationen um die Trinitätslehre sicher zu den

40 Ruth Benedict, *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur*, Frankfurt a. M. 2014, 196.

41 Vgl. Christal Whelan, *The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*, Honolulu 1996, 31.

42 Ebisawa Arimichi u. a., *キリシタン書; 排耶書 (Kirishitan-sho; haiya-sho)*, Tokyo 1970, 380–409, 404–405. Übersetzung durch den Verfasser.

Höhepunkten des abstrahierenden Denkens. Es ist allzu verständlich, dass eine derart komplexe und bisweilen durchaus verwirrende Lehre – war sie den Verborgenen Christ*innen überhaupt jemals verständlich gemacht worden – im Laufe der beinahe 270-jährigen Rezeptionsgeschichte eine wesentliche Veränderung erfahren hat. Offenkundig hat sich die Semantik hinter den trinitarischen Personennamen im Laufe der Zeit verflüchtigt, daher auch die Verdopplung im Falle der ersten göttlichen Person. Zwar sind noch Spuren der *una-substantia-tres-personae*-Lehre, wie sie u. a. in den japanischen Katechismen zu finden ist, erkennbar, allerdings sind die Beziehungen der Personen zueinander und zum göttlichen Wesen, wie sie in der scholastischen Terminologie grundgelegt waren, vollständig verschwunden. Darüber hinaus verschmelzen Mutter und Geist zu einer einzigen Person. Einige japanische Religionswissenschaftler*innen forcieren eine fundamentale Unterscheidung von mütterlichen und väterlichen Typen von Gottesvorstellungen. Nach dieser Unterscheidung bildet den Kern des „westlichen“ Christentums ein paternales, den der japanischen Religiosität dagegen ein maternales Götterbild. Ein prominentes Beispiel, das diese These unterstreicht, ist die Ahnherrin des japanischen Kaiserhauses und Sonnengöttin *Amaterasu*. Der Religionspsychologe Matsumoto Shigeru sieht auch in der zentralen Stellung Marias innerhalb der Praktiken der Verborgenen Christ*innen Japans ein Indiz für diese These. Das stark um ein Vaterbild aufgebaute „westliche“ Christentum „machte es dem christlichen Glauben schwer, in Japan Wurzel zu schlagen“⁴³. Die Verehrung Marias bot dagegen die Möglichkeit, die christliche Botschaft mit der zentralen Vorstellung einer „göttlichen Mutter“ zu verbinden. Die obige Verschmelzung von göttlicher Person und Maria könnte ebenfalls ein Indiz für die Dominanz des maternalen Prinzips innerhalb der japanischen Religiosität und eine Erklärung für die dogmatische Verzerrung innerhalb der Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde* sein.

4. Konklusion

Ich bin davon überzeugt, dass es eine kaum angemessen zu würdigende Leistung der Verborgenen Christ*innen Japans ist, dass sie den christlichen Glauben und damit das biblische Zeugnis über Jahrhunderte hinweg unter den widerlichsten Bedingungen von Generation zu Generation weitergegeben haben. Dort, wo Elemente der biblischen Erzählungen abgeändert worden

43 Matsumoto Shigeru, 父性的の宗教母性的の宗教 (Fuseiteiki shūkyō, bōseiteiki shūkyō), Tokyo 1987, 103.

sind, besaßen sie offenkundig keinerlei Entsprechungen in der japanischen Kultur und Religiosität. In den allermeisten Fällen ist diese Änderung aus dogmatisch-theologischer Perspektive unproblematisch. In einigen wenigen Passagen hingegen hat diese Veränderung dazu geführt, dass einige wenige, aber doch wesentliche Aussagen des christlichen Glaubens bis zur Unkenntlichkeit verzerrt worden sind. Insgesamt zeigt die Sammlung *Der Anfang von Himmel und Erde* das Versagen und die weitreichenden Konsequenzen der top-down-Strategie der jesuitischen Mission, die dazu führte, dass aufgrund der kontingenten Ereignisse der japanischen Kirchengeschichte große Teile der christlich gewordenen Bevölkerung keine religiöse Bildung erfuhr. Demgegenüber zeigt die Sammlung die beeindruckende Fähigkeit der Verborgenen Christ*innen, die ihnen durch die Missionare anvertrauten biblischen Geschichten in ihre religiösen und kulturellen Kontexte einzubetten. Die Sammlung ist schließlich ein aufschlussreiches Zeugnis für die eigene christliche Identität, die die Verborgenen Christ*innen Japans über die Jahrhunderte entwickelt haben und damit für die Polyzentrik des Christentums.⁴⁴

44 Mein Dank gilt den Organisatoren und Teilnehmenden des Panels Scripture & Theology der Jahrestagung der European Academy of Religion 2021 in Münster, in dem ich einige der hier dargestellten Thesen präsentieren und diskutieren durfte.

Global Christianity in the Context of Africa

Historical Point of View and Challenges

Jean-Paul Niyigena

Introduction

Global Christianity in the African context is a very large topic. To reflect on it, there are many ways. In this paper, we going to present and discuss on this topic “Global Christianity in African context” focusing both on the historical perspective and on contemporary challenges.

Africa has made a major contribution to the shift of the centre of gravity of Christianity in the global South taking place in the twentieth and early twenty-first century. According to a recent report, in 1910 only 9 percent of Africa's population was Christian, which in 1970 had grown to 38.7 percent (143 million people) and by 2020 will have gone up to 49.3 percent (631 million people).¹

The historical evolution of Christianity in Africa is surprising considering its periods of extinction. The first extinction took place in northern Africa and the second in the Congo in the 15th century. Africa is a continent where Christianity, in the last evangelization, had been introduced during the period of colonization. There are many impacts of this period on Christianity in Africa today. Which kind of link can we establish between the history of Christianity in Africa and the challenges that are facing Christian churches in Africa? This is the central question of this article.

In this reflection, we will first talk about the historical evolution of Christianity in Africa. Second, we are going to present some achievements in Christianity. Finally, we will try to point out the challenges Christianity in Africa faces and creates.

1 Center for Study of Global Christianity, quoted by Adriaan van Klinken, African Christianity. Development and Trends, in: Stephen Hunt (ed.), Handbook of Global Contemporary Christianity. Themes and Developments in Culture, Politics, and Society, Leiden/Boston 2015, 131.

1. Historical Evolution of Christianity in Africa

Using the historical approach, there four main periods in Christianity's historical evolution: antiquity, Portugal's presence in Africa, European missionaries in the context of colonization and the current creation of independent African Christian churches.

1.1 *Classical African Christian Churches*

Classical African Christian churches are churches that have existed or continue to exist in Africa. They arrived in Africa with missionaries from other continents.

1.1.1 Christianity in North Africa

Many African historians and theologians claim that European studies does not mention enough that Christianity was in Africa many years ago. This is the point of view of Jean-Paul Messina² from the Catholic university of central Africa in Cameroon. For this historian, it was strategically important for European missionaries in Africa to not teach that Christianity existed since antiquity. This was their choice due to the ideology that considered Europeans as the main people who were civilized. In this case, to affirm that Christianity was in North Africa or was still alive in Ethiopia meant to misappropriate European missionaries from their Christian identity. In the nineteenth and twentieth centuries, European missionaries refused to recognize that Christianity was in Africa before them in order to protect their supremacy and European civilization which could not be separated from Christianity.

According to the point of view of some African historians and theologians, Africa is mentioned in the Bible both in the Old and New Testaments. Many important theologians in antiquity were Africans.³ We have the example of Augustine, Cyprian, and so on. There are also other Christians in Africa such as Christians in Ethiopia.⁴ The information concerning African Christianity in antiquity had been hidden from Africans in order to protect European domination during the period of colonization. It is necessary for Christians to know

2 Jean-Paul Messina, *Africanisation de la hiérarchie au sein de l'Église catholique romaine. Genèse, défis et difficultés*, in: Jean-Paul Niyigena (ed.), *Rwanda. La mission hier et aujourd'hui. Jalons pour une Église de notre temps*, Namur 2018, 99.

3 David E. Wilhite, *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*, Routledge 2017.

4 Lucien Heitz, *L'Éthiopie chrétienne. Introduction à une histoire imprégnée de la foi et à quelques aspects nouveaux d'une mission œcuménique*, in: *Histoire, monde et cultures religieuses* 24/4 (2012), 11–30.

that, for political reasons, some aspects of Christianity had not been presented to Africans. This is a very important challenge for Christianity in Africa to be open to those first African Churches. This is the first point. The second one concerns the first extinction of the Catholic Church in the African context.

1.1.2 Portuguese Catholicism and the Kingdom of Congo

During the fifteenth century, Portuguese Catholicism arrived in Congo and evangelised the coastal areas of Africa and practiced human trade. "In 1494, Portuguese people and Spanish people received authorisation from Pope Alexander VI of evangelising around the world".⁵ Historians point out an African authority who played an important role in this process of evangelization. It is the King of Congo called Afonso. This one accepted to be baptized and ordered the conversion of his kingdom to Christianity. His son, Henrique Mvemba, is considered as the first black African Catholic bishop.⁶ He died very young, at thirty-six years old. According to his episcopal charge, Jean-Paul Messina says that he was not free to realise his wills because of Portuguese missionaries who did not accept to be under the responsibility of a black bishop.⁷ It was very difficult for him and for his father to collaborate with Portuguese missionaries who were involved in human trade. The same case related to a difficult collaboration between African bishops and European missionaries had been evoked during the second Vatican Council where African bishops were asked to be considered as bishops by curia. They thought that their point of view was not understood in the Vatican administration.⁸ Curia preferred to consider the point of view of European missionaries. It is known that this period of Portuguese Christianity was characterized by the second extinction of Christianity in Africa. The congregation in charge of the propagation of Catholic faith had been created in 1622 and had taken responsibility of the mission in the Catholic Church.

5 Jacques Varoqui, *La mission des européens en Afrique est-elle dépassée?*, in: *Revue des sciences religieuses* 80/2 (2006), 233–242.

6 *Ibid.*, 102.

7 Jean Paul Messina, *Christianity in Central Africa*, in: Isabel Apawo Phiri a. o., *Anthology of African Christianity*, Oxford 2016, 237–247, here: 239.

8 Tharcisse Tshibangu, *Le Concile Vatican II et l'Église africaine. Mise en œuvre du Concile dans l'Église d'Afrique (1960–2010)*, Paris 2012, 48. Many bishops from Africa complained that European missionaries did not consider them as bishops. They were afraid of being denounced by missionaries in the Vatican administration.

1.1.3 Creation of European Missionary Societies

There was a religious purpose which has been the source of the creation of European missionary societies. After being aware that there were many people in Africa who were not Christians, many European Christians thought that it was their job to evangelize Africans. It was a good opportunity to renew the expansion of Christianity. "The task of leading Africans on the path of civilization by the expansion of moral and religious instruction and converting the pagans to the true religion fell on the newly established mission of societies".⁹ In this context, European missionary societies had a clear vision about Africa.

Before the international conference of Berlin, Protestant and Catholic churches decided to evangelize non-Christians outside Europe. Protestants were the first one to be engaged in this movement of missionary societies. In Britain, Protestants created the first society in 1795. The first Protestant Missionary Society had been established in South Africa in 1816. "Missionary work started by the French Protestants in the nineteenth century was divided into two categories: the one targeting non-Christian people and thus more or less related to French colonial expansion, and the other aiming at evangelization within France itself".¹⁰ For those missionary societies, to evangelize was a purpose of being Christian. It was very important for them to convert non-Christians to Christianity. That is why they were deeply convinced of their mission.

In the Catholic church, many missionary societies had been created and each of them had its own spirituality. The first Catholic Missionary Society had been established in Egypt in 1848. Many Catholic missionary societies were French even if they recruited from different European countries. For example, there is the Society of the Missionaries of Africa founded in 1868 by Cardinal Lavigerie¹¹, the Society of African Mission created by de Marion Brésillac¹² in 1856, and so on.

9 Viera Pawlikova-Vilhanova, Christian Missions in Africa and their Role in the Transformation of Africa Societies, in: *Asian and African Studies* 16/2 (2007), 249–260, here: 253.

10 <https://museeprotestant.org/en/notice/missionary-societies/> (3.11.2021). Frank Puaux (ed.), *Les œuvres du protestantisme français au XIX^e siècle*, Paris 1893, 480.

11 Jean Pirotte, *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité. 1889–1940*, Louvain 1973.

12 Paul Coulon, Tout, sauf un long fleuve tranquille ..., in: *Histoire et missions chrétiennes* 2/2 (2007), 3–10.

1.1.4 European Missionaries in the Context of Colonisation

After the conference of Berlin in Germany under the presidency of Chancellor Bismarck from November 1884 to February 1885, colonization and evangelization had been realized in the same period and by the same western countries¹³. European missionaries arrived in Africa in the context of colonialism. In some countries, like in central Africa, they participated in colonization because they received a mission to civilize Africans through schools. It is the reason why, in many African countries today, there is a large number of Catholic schools.¹⁴

European missionaries had to resolve their religious conflict in Africa choice awkward in order to establish peace between missionaries from different denominations. For instance, it was not allowed for Catholics and Protestants to be established in the same area. According to the Missionary Society of Protestants in France, “Its task was made difficult in the French colonies where Catholic missions were already established”.¹⁵ This historical reality has many consequences in the life of Christians in Africa. They were geographically separated. Nowadays, there is a great challenge of tolerance between believers from different denominations of Christianity or other religions. It is also necessary to explain that, traditionally, African people belonged to one religion in the same area. People from one large family were focused on the rituals of their ancestors. This means that when it was decided that it could not happen to mix missionaries from different denomination in the same region, African people had two possibilities: becoming Christian in the denomination which was allowed in their area or staying with their traditional religion.

African people who resisted conversion or chose not to convert to Christianity were considered to be evil. African religions are considered as religions without the idea of God. Anthropologists have attempted to show that animism is at the origin of every religion: “The religion began with belief in souls, R. R. Marett held that belief in the animation of non-physiological things preceded the soul idea”.¹⁶ This kind of theory defends the idea according to which traditional African religions were supposed to disappear and for Christianity to replace it. From this perspective, African people, as animists, were obliged to become Christians, as a sort of natural evolution. It is necessary to know that to be an animist is to believe that there is divinity in something non-animated and attribute to it a certain religious power. There is also

13 For instance, my parish called Zaza in Rwanda was founded by German priests when Rwanda was still colonized by Germany.

14 Jacinta Mary Adhimbo, Catholic schools in Kenya. History, Achievements and Challenges, in: *International Studies in Catholic Schools* 11/2 (2019), 159–177.

15 <https://museeprotestant.org/en/notice/missionary-societies/> (3.11.2021).

16 A. Closs, Animism and Animatism, in: *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, 548.

a form of animism without material things. In that case, the soul is not in a tree or other thing, but is a pure spirit. It is conceptualized as immaterial even if it is related to a material past. For instance, “In China, the revered ancestors are considered to be spirit-souls”.¹⁷ This Chinese animism has deep similarities with the Rwandan religious practice of *Abazimu*. Christian missionaries arriving to Africa did not appreciate animist religions because they thought that animism was not a serious religion compared to Christianity. “In the best of intellectual circles, the term animist became a synonym of what a former age would have called *pagan*”.¹⁸ Animism was seen as a source of evil and thus forbidden.

Many things belonging to African culture were forbidden especially religion and all practices related to religions. It is very well known that African culture is deeply religious. By extension, the daily life of Africans was in some way banned as well. As we know, the Second Vatican Council decided that the Roman Catholic church should engage in interreligious dialogue. However, traditional African religions were still outside of this interreligious dialogue as explained in *Nostra aetate*, the church’s official statement on the matter. In many African countries, all Christian denominations continue to consider traditional African religions as a product of evil. According to Christianity in Africa¹⁹, such African religions are in absolute opposition with Christianity. Recently,²⁰ a Cameroonian priest was punished by his bishop because he tried to make a sort of comparison between Bameliké’s traditional religion with Christianity. This was the reason why his bishop decided to suspend him. His act was judged as a syncretic practice which is highly condemned in African Christianity.

Christians in Africa must be aware of some historical issues with its beginning in Africa. Northcott has pointed out four main issues related to the context of the implantation of Christianity in Africa:

- (1) The fact that Christianity in Africa tends to conform society, for example, in racial matters, rather than to transform it;
- (2) the fact of the church/mission’s identity with the West and its civilisation, and the tacit assumption that Africa will do best by adopting the Western pattern;
- (3) the fact of the church/mission’s association with colonialism;
- (4) the fact of the disunity in the church.²¹

17 Ibid.

18 See also, Animism and Animatism, in: Encyclopedia of Religion, New York 2005, 365.

19 Fabien Eboussi Boulaga, Christianisme sans fétiche. Révélation et domination, Paris 1981, 48.

20 <https://africa.la-croix.com/loeil-de-ric-au-cameroun-polemique-autour-de-la-suspension-dun-petre-pour-syncretisme/> (23.11.2021).

21 Cecil Northcott, Christianity in Africa, London 1963, 36–40.

African Christianity cannot be understood if those issues are not seriously considered. First African priests and pastors were not allowed to share meals or discuss with European missionaries because they were considered to be inferior. Even if they were supposed to be seen as Christian before being seen as black and white, the fact is that Christian missionaries had established a relationship of domination between them and indigenous priests or pastors and even African bishops.

Africa had been evangelized by Christian missionaries in the context of colonization. This has had an important impact on African Christianity up to now. First of all, missionaries and colonizers came from the same culture and countries. Secondly, they had a common negative outlook on African traditions and African people. Thirdly, there is a strong temptation in theology to confuse Christianity with European Christianity.

To conclude this point, we can say that, in general, Christian missionaries have contributed to the propagation of western culture and the fostering of western imperialism. This has been realised through the demonization of African cultures and religions. "This led to a serious identity crisis for many Africans, a crisis that resulted in Africa self-hatred and self-denigration".²² Individually, some Christian missionaries, real disciples of Christ, were truly motivated by the message of the Gospels. They tried to fight against the official system, lived among the African people, and taught the teachings and values of Jesus. For example, Denis Hurler, a Catholic archbishop of Durban in South Africa, fought against apartheid and "... held the growing conviction that it was God's work to treat individuals with respect and equality".²³

1.2 *Missionaries' Achievements*

From the European perspective, Christianity largely contributed to the ending of slavery in Africa. This is the main indicator of success used to demonstrate that Christianity played an important role in the history of Africa: "The anti-slavery issue and the humanitarian conscience also played a vital role in stimulating European interest in Africa and gave an impetus to mission work. Cardinal Lavigerie's mission strategy was particularly concerned with halting the slave trade in Africa".²⁴ This humanitarian reason is strongly contradicted or at least made more nuanced by African intellectuals who point to the idea

22 http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1017-04992013000200016 (23.11.2021).

23 https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/67421/3/Thornton_Brian_201411_ThM_thesis.pdf (23.11.2021), 20.

24 Pawlikova-Vilhanova, *Christian Missions in Africa*, 252.

that Christianity had a hidden program of serving colonial power in their will of dominating Africa.

Christian missionaries achieved many things related to the development of African people. Christian missionaries are considered to be the first to introduce schools in the entire African continent: "West Africa owes to the Christian missionaries not only a new religious faith which has changed the beliefs and lives of millions of people, but also the foundation of western education".²⁵ Schools have been used as a good tool for both evangelization and introducing European civilization to Africa. On the one hand, Roger Hermans²⁶ affirms that the main purpose of Catholic schools was, first all, to evangelize African people. On the other hand, Fabien Eboussi Boulanga considers that Christian schools were a good opportunity to develop European civilization in Africa²⁷.

For instance, for missionaries of Africa, schools were founded in order to create a new generation of African Christians. The primary purpose of these schools was to convert young Africans to Catholicism.²⁸ That is why religious education was the most important of all courses. This case was present in Protestant areas and even Anglican ones. It was not imaginable that a child belonging to another Christian denomination could be accepted in a Catholic school or Protestant school. This disunity was transferred to Africa. "The Protestant churches, in particular, were advocates of mass education, because of their emphasis on the need for all believers to read the Bible in his or her own language".²⁹ It is clear that the school introduced by Christian missionaries had a strong religious motivation. But we have to mention that Christianity brought reading and writing to Africa as something new. "Christianization went with reading and writing, with the rise of African literature. In this aspect, missionary work proved to be a truly creative force in the history of African people and societies, transforming their lives materially and mentally".³⁰ This is the reason why we affirm that Christianity forced Africa to release a new face of itself, maybe a new identity which was not necessarily the best one. Christianity contributed to the loss of African identity through western civilization which

25 <https://kcl-digi-prod-wa-wordp-ne-02.azurewebsites.net/westafrican/wp-content/uploads/sites/334/2018/03/06-christian-missionaries.pdf> (24.11.2021).

26 Roger Hermans, *L'éducation dans les missions des Père Blancs en Afrique centrale (1879–1914)*. Objectifs et réalisations, Brussels 1983.

27 Fabien Eboussi Boulanga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris 1981.

28 Roger Hermans, *L'éducation dans les missions des Père Blancs en Afrique centrale (1879–1914)*. Objectifs et réalisations, Brussels 1983, 33.

29 http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1017-04992013000200016 (23.11.2021).

30 Pawlikova-Vilhanova, *Christian Missions in Africa*, 256.

was exclusively promoted in schools. “The education provided by the missionaries had the effect of detribalizing their African converts, some missionaries believed that their converts could become genuine Christians only if they became Europeanized and they were producing black Europeans”.³¹ This happened wherever the first missions in Africa were. The example that we know concerns the first African Catholic bishop in central Africa colonized by Belgium. Bishop Aloys Bigirumwami said that when he has been ordained priest and became head of a parish, he discovered that he was ignorant about his own culture. That is why he decided to learn Rwandan culture in order to understand the people who he was supposed to evangelize. He was not alone in this situation. All early African intellectuals were concerned by this case. This difficult context has been the source of the first African theological book written by the first intellectual black priest.³²

Compared to Islam which was previously established in West Africa, Christianity had this specificity of teaching people. That is why, in different countries, after the independence of African countries, most of the political leaders had been trained in Christian schools even if they were from minority religious groups. This has been noted by Gabriel Sayaogo, Catholic archbishop of Koupéla in Burkina Faso.³³

The second purpose of those schools was to prepare some local assistants of colonizers in administration and others sectors related to the field of economics like agronomy and so on. In that case, we can observe that the two main purposes of Western schools in Africa did not concern African interests. The school, as introduced to Africa, was intended to serve European civilization and economy. That is why, up to now, African schools are used to produce people who are not able to support African interests. African history and culture were not taught in Western schools. Even now, in many countries, local African languages and cultures are not mentioned in curricula. Cameroon can be taken as an example.

Christian missionaries were also committed to health services. This kind of service must be understood with its religious dimension. Before Europeans arrived to Africa, traditional religious practices and traditional medicine were mixed. With this logic, it was necessary for Christian missionaries to attack those traditional religious practices through modern medicine. “They often

31 Ibid., 257–258.

32 *Présence Africaine*, Des prêtres noirs s’interrogent, Paris 1956.

33 Gabriel Sayaogo, *École catholique au Bourkina Faso et défi d’éduquer à la paix*, in: Jean-Paul Niyigena (ed.), *Éducation à la paix et à l’environnement. Interrogations et perspectives de l’école catholique*, Paris 2021, 215–222.

attributed natural ailments to supernatural causes and resorted to mystic cults to appease the ‘unknown’ spirit, before applying medicine to the sick person”.³⁴ This religious dimension must be considered as one of many reasons of the connection between Christian missionaries and health services.

2. Independent African Churches

The history of independent African churches can be divided into two main parts. The first one concerns those churches which had been created by African people during the period of European missions. Those churches were born through Protestant churches. The second one appeared in Africa recently and is related to the new phenomenon of Pentecostal local churches. We find those churches in cities and they are deeply local. There is no will for them to be propagated in other areas. Those churches depend on the charisma of their founders.

2.1 *First Independent African Churches*

This movement began very early in the history of Christianity in Africa. Many causes are argued. Nmah identified some causes of this phenomenon. The first one is political. This has been the case of Ethiopia which decided to defend their own Christianity against European missionaries. From this perspective, rejecting this version of Christianity from missionaries was a sort of affirmation of their political independence.

Before 1914, the church was to Africans also a training ground for the management of their own affairs. The education they had received had developed in the critical faculties. The educated Africans accepted Christianity wholeheartedly. They believed that by accepting Christianity, they were building up their nations. They believed also that political independence could not be achieved until Christianity had been fully established with the African fully in charge of it.³⁵

This search for independence was caused by the attitudes of missionaries and their common objective with colonizers. African people who decided to develop their own independent churches rejected some rules established by missionaries like the abolition of polygamy, the ancestor cult and so on.

34 <https://kcl-digi-prod-wa-wordp-ne-02.azurewebsites.net/westafrican/wp-content/uploads/sites/334/2018/03/06-christian-missionaries.pdf> (23.11.2021).

35 P. E. Nmah, *The rise of Independent African Churches, 1890–1930. An Ethical-Genesis of Nigerian Nationalism*, in: *African Research Review* 4/4 (2010), 482–493, here: 485.

Another cause has been access to scriptures in vernacular African languages. Africans could make their own interpretation of the Bible through their culture. This was a source of the creation of a new interpretation of scriptures. “Some black pastors were denied by the missionaries from heading the churches. This forced the black pastors and other categories of black workers to start agitating for the control of the pulpit”.³⁶ Those black pastors chased by missionaries adapted their teachings to African cultures more than European missionaries did. That is the reason why independent churches were created in Protestant areas³⁷ and were well accepted by Africans.

2.2 *Current Independent New-Pentecostal and Evangelical African Churches*

In many African cities, the number of those independent Pentecostal and Evangelical African churches is not well known. A Congolese theologian, Kä Mana has spent his time in those different churches after having been Catholic and Protestant. He considers Evangelical African churches as a space where scriptures are the foundation of Christian community. In those churches, people are searching for recognition in religious community. New-Pentecostal African churches are considered by Kä Mana as a tool to imbecillitate those who become foolish and who do not think critically.³⁸ For instance, in Rwanda, there are more than 1,000 religions officially recognized by the State. Before 1994, in Rwanda, only eight religions were enrolled. This means that this phenomenon is relatively new in the history of Christianity in Africa. In the biggest African cities, like Kinshasa or Lagos, the number of those churches is very important. Those churches have some common features: promise of prosperity, non-hierarchic connection, and so on.

The context of poverty and other social and political crises in Africa is the main cause of what is called “theology of prosperity” or “churches of prosperity”.³⁹ In those circumstances, classical churches are considered to be

36 Ibid., 486.

37 This is the case about Kimbanguism in Congo. The founder of this independent African church, Simon Kimbangu, had been converted to Christianity by British Baptist missionaries. <https://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-9/african-way-african-independent-churches.html> (3.12.2021).

38 Kä Mana, *Quelle théologie pour quelle mission en Afrique?*, in: Jean-Paul Niyigena (ed.), *Rwanda. La mission hier et aujourd’hui. Jalons pour une Église de notre temps*, Namur 2018, 204.

39 Samuel Tshiyoyo Muakaji, *La théologie de la prospérité en Afrique*, Bukavu 2017; Patrick Issomo Mama, *L’Église face à l’instrumentalisation de la puissance de Dieu en Afrique noire*, in: Jean-Paul Niyigena (ed.), *Rwanda. La mission hier et aujourd’hui. Jalons pour une Église de notre temps*, Namur 2018, 215–231.

disconnected from the social reality, they are not able to bring solutions to concrete problems and to transform society positively. African people do not know in what to trust – they search for miracles, for quick solutions to their endemic problems. That is the most prominent reason why they are ready to join anyone who can promise solutions and prosperity. These new independent Pentecostal and Evangelical African churches are led by pastors who are not well trained in theology since most did not study it. They have the simplest approach to the Gospel which they use to find solutions to concrete problems.

It is important to note that those who follow the Prosperity Gospel are often rather weak or unconcerned regarding the rules of hermeneutics and their use of the insights of Greek and Hebrew syntax. These insufficiencies lead to inadequate interpretations of passages and even to taking passages out of their linguistic and historical contexts.⁴⁰

In this case, Gospel is manipulated to cater to the people's needs. We tried⁴¹ to show the link between fundamentalism and existential problems in the context of religions. When religion is used as a tool for resolving existential problems, it is due to the temptation to make a direct connection between religion's assertions and the will of seeing our problems resolved. In the African context, the people more easily connect to the form of magical realities. This is another cause of the success of Pentecostal and Evangelical African churches. According to Placide Tempels⁴² and Alexis Kagame⁴³, the African tradition is essentially a sort of anthropocentrism which identifies what is called "vital force" as the heart of all human concerns⁴⁴. In this context, to be Christian, for African people means that God is not loved for him-self, he is loved because he is expected to produce miracles, to resolve the problems of the people. That is why, in Africa, the form of prayers which is most usual is the demand.⁴⁵ In this case, the Bible is read through this logic of demand.

40 https://biblicalstudies.org.uk/pdf/ajet/28-1_043.pdf (3.12.2021).

41 Jean-Paul Niyigena, *Ambiguïtés de la vie et fondamentalisme religieux*, in: Marc Dumas a. o. (eds.), *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich*. Travaux issus du XXI colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française, Berlin 2017, 305–317.

42 Placide Tempels, *La philosophie bantou*, Elisabethville 1945.

43 Alexis Kagame, *La philosophie bantoue rwandaise de l'être*, Brussels 1956.

44 We wrote more about this issue of searching for the material and health good being in Africa. Jean-Paul Niyigena, *Rapport à la tradition en Afrique et Christianisme*. *Lieux de Réformation et de Révolution Théologiques*, in: Raymond Asmar et al. (eds.), *Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs*, Berlin 2019, 397–419, here: 401.

45 *Ibid.*

According to Kā Mana, this approach of Pentecostal and Evangelical African churches is becoming the approach of classical churches because of the attendance of believers. We must mention that most people who join these new churches come from the classical ones. That is the reason why Catholic, Protestant, Anglican churches and other classical churches have begun to imitate the methods of the new churches in organizing prayers of deliverance, of healing, and so on. In this context, Christianity in Africa has become a commercial religion. Any Christian denomination cannot survive if it does not have enough believers who support it financially. Most priests and pastors do not have a salary and instead depend on the offerings of the believers.

3. Contemporary Challenges of African Christian Churches

African Christian churches have many and different challenges. This reflection concerns the work which must be done in relation to the memory of missionaries, the question of dependence, the problem of power, and the impact of Christian churches in African daily life.

3.1 *Need for Purification of the Memory of Missionaries*

As we said previously, there is a difference between the Christian missionaries' point of view and African theologians regarding the work of missionaries in Africa. We pointed out some aspects which are not appreciated by African Christian intellectuals. Before discussing their positions, we would like to mention that there is another point of view expressed by some African intellectuals. This part of African intellectuals is very negative and argues that Christianity must be abandoned by African people because it was and is still a tool for western domination.⁴⁶ Paul Rutayisire, African historian, affirms that missionaries were consulted when colonizers had a political, economic, or cultural project.⁴⁷

Also, the theme has been central to much of African literature, especially exemplified in works of authors such as Ngugi wa Thiongo, Wole Soyinka, Mongo Beti, and Chinua Achebe, among others. For many of these writers, Christianity has not only divided Africans but also diminished their being in the world. In his now

46 Maniragaba Baributsa, *Les sacrifices humains antique et le mythe christologique*, Kigali 1983. The author is an ancient priest, theologian, who decided to reject Christian faith when he discovered that Christianity is a strong instrument of western imperialism.

47 Paul Rutayisire, *Le remodelage de l'espace culturel rwandais par l'Église et la colonisation*, in: *Revue d'Histoire de la Shoah* 190/1 (2009), 83–103.

classic work called 'Song of Lawino,' which pits a Westernized and Christianized husband against his wife who stands for indigenous Africa, the Ugandan scholar Okot p'Bitek critiques Christianity for turning Africans into 'parrots,' who unquestioningly adhere to a religion they do not understand, despising their own traditions in the process. Even scholars of African Christianity, such as Jesse Mugambi, Musa Dube, Tinyiko Maluleke and Emmanuel Katongole, among others, have wondered aloud whether Christianity can be trusted to bring healing to some of the ills that the continent faces. Others, such as the South African theologian Gabriel Setiloane, have even wondered whether Africans should continue to be Christians. These are questions that still largely remain unanswered, especially given the checkered history of modern Christianity in the continent.⁴⁸

Now, we will continue our reflection on this topic from the perspective of African scholars who think that Christianity is a good religion but must be purified from different historical aspects related to the missionary context. For example, Christianity, in Africa, could not be a source of the struggle for liberty. This means that, in the context of colonization, it was quite impossible for European missionaries to develop the Gospel values, such liberty, justice, in the situation of domination. That is the reason why Christianity in Africa has encountered many difficulties in contributing to the building of democratic societies in Africa.

To find deep Gospel values, African churches need to be more Africanized which is on the one hand a serious task of purification of memory and on the other hand of contextualization. Classical African churches⁴⁹, like Catholic, Protestant and so on, have to be purified in their ecclesiology⁵⁰ which is too hierarchical. For Augustine Patrick Kalilombe, Christians still consider Catholic Church as the property of bishops, priests and pastors. The church belongs to the successors of missionaries in Africa. This means that Christianity is in some ways still something exterior to Africa. That is the reason why Christianity in the context of Africa need to be Africanized. The historian Elizabeth Foster⁵¹ has shown that this purification will make Christianity stronger in Africa, not only in changing the situation in the continent situation but also in reviving Christianity in the world. Up to now, the contribution of Christianity to ameliorate the African cultural, political and economic situation is still an important

48 <https://africasacountry.com/2020/11/christianity-and-the-alienation-of-africans> (3.12.2021).

49 This expression is used by the Congolese theologian Kā Mana for naming those Christian churches founded by European missionaries.

50 Patrick Kalilombe, Catholic Archbishop of Lilongwe in Malawi, showed that Christianity in Africa needs to Africanize ecclesiology.

51 Elisabeth Foster, *African Catholic. Decolonization and the Transformation of the Church*, Harvard 2019.

challenge. We can say the same thing about the role of African Christianity in the world. Theologically and economically, classical Christian Churches in Africa are continuing to depend on Western churches.

3.2 *Overcoming Financial and Theological Dependence*

This issue concerns classical Christian churches which continue to depend on European churches both theologically and financially. The question is to know if this dependence has been conscientely preserved or if it is an historical accident. We think that this dependence is not an accident. It is due to the historical context of African classical churches. For instance, many African theologians in Protestant and Catholic churches are trained in European universities. When we take a closer look at African Christian universities, we see that they are founded by European churches and studies are done in European languages and through European theologies. After more than one century, African churches are still begging for funds to build churches, schools, and so on.

Structures left by European missionaries cannot continue existing with African resources only. The example of Catholic schools is very clear.

Our schools are fast becoming schools for rich. Since we have to collect enough fees to pay our teachers and other expenses, many of our schools charge high fees that the poor cannot afford to pay, and so our schools are filled with the children of the rich and thus defeat the aspects of making education available to all.⁵²

To maintain the heritage of missionaries, African church leaders are forced to manage them without considering Gospel values, like the preference for poor people. African classical churches are obliged to choose between maintaining some structures left by European missionaries or selling them in order to be loyal to Gospel values.

Theologian and Catholic Archbishop Augustine Patrick Kalilombe from Lilongwe pointed out this challenge. For him, “our Church is so dependent on this overseas aid that if one day it were to dry up, we would no longer have the church we have today. It’s a thought that brings you back to reality”.⁵³ According to Kalilombe, classical African Christian churches are very weak due

52 Andrew Nkea, *The Catholic School in the Anglophone Ecclesiastical Province of Cameroon. Identity and Challenges*, in: Jean-Paul Niyigena (ed.), *Religions et défis actuels de l'école. Quelle pertinence du cours de religion?*, Brussels 2019, 275–283, here: 282.

53 Patrick Augustine Kalibombe, *Situation de l'Église catholique en Afrique*, in: *Colloque de Dar-es-Salaam* (ed.), *Théologies du tiers-monde. Du conformisme à l'indépendance*, Paris 1977, 46.

to the progressive decrease of the power of European churches. If the interdependence between different churches is a theological reality, we have to also mention that, in many parishes in Europe, Christians are not ready to receive a priest or a pastor from Africa. This is the sign which confirms that the racism that developed during the colonization period affected Christians. Many religious communities are closing instead of letting their African co-brothers or co-sisters continue their mission.

Alexis Kagame critiqued catechesis methods used by missionaries in Africa. He said that they were not adopted to the African culture of the narrative. The method of memorization used by missionaries was very strange to African people. That is why Alexis Kagame said that the question of method has been neglected during the evangelization of Africa. The method of catechesis suffered from a strong problem. Indeed, catechesis requires the memorization of questions and responses. This method in the African context is a failure because knowledge is not life. Alexis Kagame thinks that catechesis could be done through stories. He said that the method used by missionaries created a generation of Christians who were not able to translate their abstract faith into concrete life.⁵⁴ Christianity must continue Africanizing its methods.

3.3 *Renewing the Management of Power*

Classical African Christian churches are built according to the colonial system. African pastors and priests are the successors to European missionaries and consider them as role models. However, we know that the role of power in the context of European missionaries was corrupted. They considered African people and even believers as inferior. This was the danger of classical African Christian church leaders who thought that they were superior and could impose their vision. Churches morphed into a sort of enterprise of religious leaders who, similar to missionaries and colonizers, dominated and exploited people for their own interests.

According to some National Bishops Conferences, for instance in Democratic Republic of Congo, Church has to fight against corruption and other different forms of injustice. Nevertheless, it seems not logic to struggle for some values that are not practiced in the Church. "Once they practice the principles of good governance themselves, they can have the moral authority to offer viable opposition to oppressive and corrupt governments while emphasizing values

54 Alexis Kagame, *Le colonialisme face à la doctrine missionnaire à l'heure du Vatican II*, Butare 1963, 77–78.

of good governance, servant leadership, transparency, responsibility” and so on.⁵⁵

Unfortunately, the model of managing Christian churches was copied by independent Pentecostal and New Evangelical churches in Africa. In those churches, the whole Christian community belongs to one pastor; power is not shared by the whole community. African churches are similar to dictatorships. Many Pentecostal and New Evangelical churches are created by pastors who were frustrated by their previous churches and not understood by their previous colleagues and/or religious leaders.

Conclusion

This paper on global Christianity in the context of Africa could not be meaningful without choosing some specific terms. Christianity in Africa is a very large field. That is why we decided to examine its history in relation to challenges it faced and from which we can learn. Christianity in Africa is facing a strong challenge of manipulation. Gospel is becoming emptied of its deep sense of being transgressive. There is a sort of assimilation between African culture and Gospel. This means that Gospel does not bring something new into the daily lives of Africans. People can continue to be corrupt, to commit injustice, to kill one another, to exploit weak people in societies where Christians are a majority. Christian Churches’ leaders have to make Christianity a tool of building a new African society where human rights are strong. This means that, in opposite of European missionaries, African Christian Churches’ leaders must develop a new way of being Christian in Africa without continuing the missionaries logic of domination. “Although Christianity cannot be equated with any system of government, it must remain critical of all social orders. It is the prophetic duty of African churches to discern whether the systems that govern a country are in alignment with that of the kingdom of God”.⁵⁶ We need Christian churches that are more engaged with daily life and more ready to defend people who are exploited. This theology has been developed by Jean Marc Ela⁵⁷. He has greatly critiqued the low immersion and integration of Christian churches in

55 https://www.researchgate.net/publication/314093552_African_Churches_and_Good_Governance_in_Africa (3.12.2021).

56 John W. Gruchy, *Theological Reflections of the Task of the Church in the Democratisation of Africa*, in: Paul Gifford (ed.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, New York 1995, 48.

57 Jean-Marc Ela, *Le cri de l’homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d’Afrique*, Paris 1980.

African societies. Despite such problems of Christianity in Africa, The Gospels are still being proclaimed in Africa and we can hope that the Holy Spirit will continue to illuminate some efforts made by Christians for preaching and revealing Jesus Christ. Christianity in Africa is still a young religion which has a large number of believers. This is a sociological fact. However, there are many theological challenges that Christianity has to face, such developing faculties of theology, empowering research in the field of theology, empowering theologically Churches' leader, and so on.

Historische Transkulturalität – Nutzen einer religionswissenschaftlichen Perspektive in der Betrachtung historischer Verhältnisse

Schlaglichter auf mittelalterliche Lebensverhältnisse

Kristina Göthling-Zimpel

Der Kulturbegriff ist ein primär operativer Begriff, der im besonderen Maße seinen Forschungsgegenstand prägt. Die Sichtweise auf die Realität und somit auch Historie ist nie wertfrei, sondern stets geprägt durch einen verengten Blickwinkel der Geschichte mit einem imaginierten Start- und Endpunkt. Die mitgebrachten Konzepte des*der Forschenden formen eben diese Perspektive: Am Kulturbegriff zeigt sich dies im besonderen Maße, denn folgt der*die Forschende beispielsweise noch dem veralteten Kugelmodell von Johann Gottfried Herder, scheinen historische Prozesse ggfs. konfliktreicher.¹ Das moderne Konzept der Transkulturalität, wie es maßgeblich von Wolfgang Welsch² formuliert wurde, erfordert auch einen Perspektivenwechsel für historische Forschung. Geschichte und somit auch Religionsgeschichte kann durch diese Betrachtungsweise in ihrer Pluralität fassbar gemacht und begriffen werden. Es wird ersichtlich, dass es *das Christentum, das Judentum, den Islam* etc. nicht gibt bzw. besser: nicht geben kann, sondern transkulturelle Entwicklung und regionale Ausprägungen und Abspaltungen Religionsgeschichte bestimmen.³ Eben dieser Pluralismus ist keinesfalls ein ausschließlich modernes Phänomen, sondern ist bereits historisch greifbar. Eine historische Betrachtung von Transkulturalität scheint somit keinesfalls überflüssig.

-
- 1 Wolfgang Welsch, Was ist eigentlich Transkulturalität?, in: Lucyna Darowska/Claudia Machold (Hg.), Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zur Kultur, Bildung und Differenz, Bielefeld 2009, 39–66, hier: 40, 41; Wolfgang Welsch, Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen, in: Ethik & Unterricht 3/11 (2011), 9–12, hier: 9, 12; Thomas Bremer/Alfons Fürst, Christentum in Raum und Zeit, in: Franz Xaver Bischof u. a. (Hg.), Einführung in die Geschichte des Christentums, Freiburg u. a. 2014, 19–40, hier: 21.
 - 2 Welsch, Transkulturalität, 43.
 - 3 Christoph Auffarth, Das Ende des Pluralismus: Ketzler erfinden, um sie zu vernichten, in: Ders. (Hg.), Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte, Münster 2007, 103–142, hier: 108. Bremer/Fürst, Christentum, 24.

Dieser Artikel möchte dafür plädieren, eine historisch-transkulturelle Sichtweise, wie sie von u. a. Christoph Auffarth⁴ und Klaus Hock⁵ schon lange gefordert und umgesetzt wird, weiter in der Geschichtsforschung zu etablieren und diese spezifisch in die Religionsgeschichte einzubinden. Um diese These zu untermauern, werden im Folgenden zunächst das Konzept *Transkulturalität* und der Ansatz der *Religionsgeschichte* kurz eingeführt, für diesen Kontext fruchtbar gemacht und in einen religionswissenschaftlichen Zusammenhang gestellt. Anschließend werden historische Beispiele vorgestellt, die den Nutzen einer derartigen Perspektive aufzeigen: Hierfür wird exemplarisch mit der Epoche *Mittelalter* gearbeitet, zudem erfolgt ein Ausblick auf die *Frühe Neuzeit*. Die Auswahl dieser Zeitabschnitte liegt darin begründet, dass beiden Epochen gerade in der populärwissenschaftlichen Betrachtung nach wie vor ein schlechtes Image von Rückständigkeit und Ausgrenzung anhaftet. Hier möchte dieser Artikel aufzeigen, wie eine geänderte Perspektive dem entgegensteuern kann. Abschließend werden Grenzen und Nutzen des Konzepts Transkulturalität im historischen Kontext aufgezeigt.

1. Transkulturalität und Historie – Miteinander oder gegeneinander?

Der Kulturbegriff war lange Zeit ein statischer, der darüber hinaus gleichzeitig ein Bild der Homogenität innerhalb einer jeweiligen Kultur bedingt und zudem eine eindeutige Separation gegenüber anderen Kulturen mitdachte. Dieser Ansatz findet sich letztlich auch in den Theorien zu Interkulturalität und Multikulturalität wieder. Der deutsche Philosoph Wolfgang Welsch, der das Konzept der Transkulturalität maßgeblich prägte, stellt die These auf, dass Kulturen keine klaren Grenzen mehr besitzen und dass moderne Menschen in sich transkulturell sind, da diese in einer Vielzahl unterschiedlicher kultureller Muster aufwachsen.⁶ Somit enthalten Kulturen sogenannte Trans-Elemente, d. h. Segmente, die ein Ineinander von Kulturen bedingen. Jeder Kultur liegen hierbei andere (Sub-)Kulturen zugrunde, „die sich in einem *universalen*

4 Christoph Auffarth, *Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit*, in: Hans G. Kippenberg u. a. (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Bd. 1, Göttingen 2009, 193–218.

5 Klaus Hock, *Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19/2 (2002), 64–82.

6 Welsch, *Transkulturalität*, 43–45; Wolfgang Gipper u. a., *Transkulturalität: gender- und bildungshistorische Perspektiven*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektiven*, Bielefeld 2008, 9–26, hier: 10.

Prozess in stetigem Wandel befinden.“⁷ Transkultureller Austausch intendiert auch immer einen Wissensaustausch und eine Horizonterweiterung, die nicht zuletzt auch eine enorme Sprachvielfalt erzeugt. Individuen gehören somit nicht ausschließlich einer spezifischen Kultur an, sondern verfügen über mehrere interdependente Kollektivzugehörigkeiten.⁸

Ganz besonders greifbar wird dies, wenn Migrationsprozesse in den Fokus wissenschaftlicher Betrachtungen rücken. Moderne Migrationsforschung versteht Heimat als fluides und/oder imaginäres Konzept mit zentralen transkulturellen Eigenschaften. Migration wird zwischen zwei Polen begriffen, „dem traditionellen Verständnis von Heimat und Ethnizität einerseits und den neuen globalen Horizonten“⁹ andererseits. Transkulturalität ist demnach essenziell für ein umfassendes Verständnis von Migration. Zu ergänzen ist zudem, dass die Migration im Normalfall nicht kollektiv organisiert ist, sondern meist individuell begangen wird.¹⁰ Der deutsche Soziologe Ludger Pries definiert Migration erst einmal allgemein als „Prozess der dauerhaften Wohnsitzänderung von Menschen“¹¹ und sieht somit hier sowohl individuelle wie auch kollektive Prozesse inkludiert. Das Produkt eben jener Migrationsprozesse sind dann sogenannte *Transnationale Sozialräume*, die sich „verstehen [lassen] als dichte, institutionalisierte Verflechtungen von sozialen Praktiken [...], Artefakten [...] und symbolischen Repräsentationen [...], die sich dauerhaft und grenzüberschreitend aufspannen.“¹² Für Pries ist zudem die *Transmigration* kein punktueller Vorgang, sondern – in der Moderne – der Normalzustand. Werden Kulturen als Artikulationsräume, „in denen die kulturellen Zeichen und Bedeutungen immer wieder neu verhandelt werden“, verstanden und eben nicht als „homogen und in Opposition zu anderen Kulturen“¹³, dann kann

7 Dina Aboul Fotouh Hussein Salama, Interkulturelle Mediävistik als Projekt. Perspektiven und Potentiale vormoderner Transkulturalität: Herzog Ernst (B) und Die Geschichte aus 1001 Nacht, in: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik ZIG 9/2 (2018), 27–54, hier: 30, herv. i. Orig.

8 D. A. F. H. Salama, Interkulturelle Mediävistik, 29–30, 34, 51.

9 Dorothea Kolland, Diversity, Transkulturalität und Identität, in: Kulturelle Bildung Online 2015, <https://www.kubi-online.de/artikel/diversity-transkulturalitaet-identitaet> (17.3.2022), 1, 4.

10 Kolland, Diversity, 2.

11 Ludger Pries, Soziologie der Migration, in: Georg Kneer/Markus Schroer (Hg.), Handbuch Spezielle Soziologien, Wiesbaden 2010, 475–490, hier: 475.

12 Pries, Migration, 478.

13 Cornelia Sieber, Der „dritte Raum des Aussprechens“ – Hybridität – Minderheitendifferenz. Homi K. Bhabha: „The Location of Culture“, in: Julia Reuter/Alexandra Karentzos (Hg.), Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden 2012, 97–108, hier: 97.

*Hybridität*¹⁴ – der Prozess der kulturellen Fusionierung – als zentraler Bestandteil transkulturellen Zusammenlebens begriffen werden. Es stellt sich daran anschließend die Frage, ob diese Beschreibungen moderner Gesellschaftsverhältnisse ebenfalls auf historische Prozesse angewandt werden können. Welsch lässt in seinem Konzept diese Perspektive nicht ausgeklammert, so formuliert er: „Transkulturalität ist historisch keineswegs völlig neu. Geschichtlich scheint sie eher die Regel gewesen zu sein. Viele Kulturen waren weitaus weniger rein, waren beträchtlich transkultureller als die romantische und historische Fiktion der Kulturkugel das sehen mochte.“¹⁵ Welsch koppelt das alte Kugelmodell Herders zudem an Nationalgrenzen – hieran anknüpfend ist davon auszugehen, dass historische Lebensformen vor der Herausbildung moderner Nationalstaaten im 19. Jahrhundert grundsätzlich transkulturell waren. Da Staatsgrenzen jedoch immer konstruiert sind, bilden sie gleichsam idealtypische Kontaktzonen für transkulturellen Austausch, sodass auch (historische) Territorialgrenzen in einer transkulturellen Betrachtungsweise durchlässiger werden.¹⁶

Das Konzept der Transkulturalität hat bereits vielfache Anwendung in der historischen Forschung erhalten. Gerade in Verbindung mit dem Ansatz der *Hybridität* wurde beispielsweise historische Migrationsforschung unter transkulturellen Gesichtspunkten erforscht. Die Ansätze sind hier plural: Der amerikanische Mediävist Jeffrey Jerome Cohen formuliert für die transkulturelle Betrachtung von Ballungsräumen beispielsweise Folgendes: „Hybrid geography burgeoned in the wake of migration, conquest and colonization. They proliferated at interstices, in border zones, along margins. They could also thrive within seemingly homogeneous centers.“¹⁷ Transkulturalität bedingt demnach eine Beschäftigung mit anderen pluralen Ansätzen wie u. a. den *Border Studies*, Migrationsforschung, Bewegungsforschung, Religionsgeschichte etc. In historische Sachverhalte eingebunden, ermöglicht das Konzept der Transkulturalität zudem auch spezifische Gruppen aus ihrer scheinbaren Homogenität herauszulösen und ihre Verfasstheit als temporäre und regionale Konstrukte zu begreifen. Der Artikel „Migration – Begriffsbefragung im Kontext transkulturalistischer Mittelalterforschung“ von Stefan Burkhard et al. stellt einige starke Thesen zur historischen Transkulturalitätsforschung auf. So wird

14 Hier verstanden nach Bhabha; Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Dresden 2011.

15 Welsch, *Transkulturalität*, 46.

16 Welsch, *Transkulturalität*. *Veränderte Verfasstheit*, 11; Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation*, Frankfurt a. M./New York 2005; Christoph Kleinschmidt, *Semantik der Grenze*, in: *APuZ* 4–5 (2014), 3–8.

17 Jeffrey Jerome Cohen, *Hybridity, Identity, and Monstrosity in Medieval Britain: on difficult Middles*, New York 2006, 2.

u. a. ein machtkritischer Impetus deutlich, wenn die Autor*innen fordern, bei der Reflexion der historischen Rahmenbedingungen von „komplexen, multidirektionalen Macht- und Austauschbeziehungen auszugehen.“¹⁸ Darüber hinaus werden gerade Hybridisierungen historisch betrachtet. Hierbei stellen die Autor*innen fest, dass sich Hybridisierungen zuerst auf Dinge auswirkt – so z. B. in Kunstformen¹⁹ –, aber auch in mehrsprachigen und multireligiösen, wie auch multiethnischen Gesellschaften. Diese hybriden Aspekte führen Burkhard et al. auf transkulturelle Verflechtung zurück, die besonders durch Migration bedingt werden. Sie ergänzen bei ihrem Migrationsverständnis eine Zeitspanne von mindestens einem Jahr, um auch Handelsreisende, Künstler*innen etc. in historischen Betrachtungen mit einzubeziehen und legen so auch einen Fokus auf Arbeitsmigration.²⁰

Das Konzept der Transkulturalität hebt, ganz gleich dem Ansatz der Hybridität, Kategoriegrenzen auf: „Hybridity is so useful because it can never be an absolute category.“²¹ Eben an dieser Stelle findet sich eine Parallele zum Religionsbegriff, wie auch die Kontaktstelle für die Einbindung transkultureller Betrachtung in die Religionswissenschaft und -geschichte.

Religion wird innerhalb religionswissenschaftlicher wie auch theologischer Forschung nicht als etwas Gegebenes verstanden, dessen Wesen es zu bestimmen gilt, sondern vielmehr als „Resultat vielfältiger Austausch- und Interaktionsprozesse.“²² Eben dieser Ansatz erzwingt inhärent eine transkulturelle Betrachtungsweise, stehen hier doch eben jene Interaktionsprozesse im Fokus. Der Religionswissenschaftler und Theologe Klaus Hock stellt die These auf, dass sich Transkulturalität zentral in Mikrostudien und historischen Detailanalysen nachweisen lässt und fordert so eine Einbeziehung eben jener Sichtweise.²³ Hier steht Hock den Forderungen der (Europäischen) Religionsgeschichte sehr nahe, denn diese richtet sich „gegen das Bild eines

18 Stefan Burkhard u. a., Migration – Begriffsbefragung im Kontext transkulturalistischer Mittelalterforschung, in: Michael Borgolte u. a. (Hg.), Europa in Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migration in globalen Bezügen, Berlin 2012, 31–44, hier: 32.

19 Vgl. hierzu beispielweise den Sammelband Michael Falser/Monica Juenja (Hg.), Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis, Bielefeld 2013.

20 Burkhard u. a., Migration, 32–40.

21 Cohen, Hybridity, 5.

22 Hock, Religion, 74. Nur am Rande sei auf die langanhaltende religionswissenschaftliche Debatte um den Religionsbegriff verwiesen. Vgl. hierzu u. a. Michael Bergunder, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19/1–2 (2011), 3–55.

23 Hock, Religion, 74.

monolithischen christlichen Europas [...]“²⁴ und fordert weiter eine regionale Religionsgeschichte, die den Pluralismus der inneren religiösen Vielfalt aufzeigt.²⁵ Damit stellt die Religionsgeschichte zu Beginn ihrer Ausformung einen Gegenentwurf zur theologischen Disziplin der Kirchengeschichte dar. Der Religionshistoriker Helmut Zander fasst die Situation um die Genese der Religionsgeschichte treffend zusammen: „Die Kirchengeschichte ruhte weitgehend in der Erforschung der hegemonialen Großkirchengeschichte, die Religionswissenschaft war in die Welt der außereuropäischen Religionen geflüchtet, die Geschichtswissenschaft hatte es mit der Mittelalter- und Reformationsforschung grosso modo bewenden lassen, die Europäische Ethnologie immerhin die ‚Volksreligiosität‘ zu erfassen versucht.“²⁶ Zander verweist auf die lange Zeit andauernde monopolistische Deutungshoheit der Kirchengeschichte, die somit den Fokus auf die Geschichte der Kirchen gelegt hat. Gerade aufgrund der spezifischen Semantik dieser Disziplin „von Häresie und Sekte und nicht mit derjenigen von Alterität und Differenz [...], blieben weite Teile der Christentumsgeschichte unerforscht: die meisten kleinen christlichen Gemeinschaften, synkretistischen Strömungen oder hybriden Biographien.“²⁷ Aus der außereuropäischen Religionsgeschichte, die die Wiege der modernen Religionswissenschaft ist, entwickelt sich dann erst in den späten 1990er, frühen 2000er Jahren die europäische Religionsgeschichte, die die Frage nach historischer religiöser Pluralität stellt. Dabei bedient sich die Religionsgeschichte denselben Methoden wie die Kirchengeschichte und Geschichte selbst, fordert aber eine Wertneutralität gepaart mit einem methodischen Agnostizismus: ein utopisches Ansinnen, aber ein gewinnbringender Ansatz, der letztendlich auch die Disziplin der Kirchengeschichte rückwirkend wieder stark prägte: Die disziplinenübergreifende Ausrichtung der Religionsgeschichte setzte innerhalb der Kirchengeschichte neue Impulse, sodass auch Sozialgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Religionsgeschichte, Regional- und Kulturgeschichte Teil gegenwärtiger kirchenhistorischer Forschung sind.²⁸ Ergänzend zu diesen Methodiken ist seit dem parallel zur Religionsgeschichte

24 Jörg Rüpke, Europa und die Europäische Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg u. a. (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1, Göttingen 2009, 3–14, hier: 9.

25 Auffarth, Ende des Pluralismus, 109.

26 Helmut Zander, Geschichtswissenschaften und Religionsgeschichte. Systematische Überlegungen zur Deutungskonkurrenz zwischen allgemeiner Geschichte, Kirchengeschichte und Religionswissenschaft, in: Gregor Maria Hoff/Hans Waldenfels (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, Stuttgart 2008, 23–43, hier: 23, herv. i. Orig.

27 Zander, Religionsgeschichte, 29.

28 Zander, Religionsgeschichte, 33–40; Bremer/Fürst, Christentum, 38.

wirkenden *material turn* als Teil der kulturalistischen Wende der Fokus auf die Dingwelt innerhalb der (religions)historischen Forschung gelegt worden. Die Ding-Mensch-Beziehung wird zum Teil historischer Untersuchung und kann transkulturelle Koexistenz sichtbar machen.²⁹ Diese Forderungen sind kongruent zu den Thesen, die u. a. der deutsche Religionswissenschaftlers Peter Bräunlein programmatisch unter seinem Schlachtruf „Zurück zu den Sachen“ formuliert und somit eine „religionswissenschaftliche Erforschung des Visuellen“³⁰ über die religiöse Ikonografie hinaus fordert, sowie Objekte als „unverzichtbare Instrumente der Erkenntnis“³¹ begreift.

Es wird hieran exemplarisch deutlich, dass eine transkulturelle Perspektive in der Religionswissenschaft bereits zentral inkludiert ist und durch die Disziplin der (europäischen) Religionsgeschichte neu an Bedeutung gewinnt. Regionale Religionsgeschichte kann so sichtbar gemacht werden und innere wie äußere religiöse Vielfalt wird historisch greifbarer.

2. Transkulturelle Religionswissenschaft und intersektionale Gender-Forschung

Historische Religionsforschung war lange Zeit in den „Hände[n] disziplinärer Spezialisten“³² und bis in die 1980er eher randständig. Somit waren in einer religionswissenschaftlichen Betrachtungsweise meist außereuropäische Religionen historisch aufgearbeitet. Europäische Religionen wurden – häufig mit einer Fokussierung auf die Großkirchen – vonseiten der Kirchengeschichte oder der Geschichte selbst erforscht. Kleinere religiöse Bewegungen wurden so in der Forschung nur selten sichtbar und auch regionale Ausprägungen waren kaum Bestandteil religionshistorischer Forschung. Ein transkultureller Ansatz, wie er eigentlich in der Genese der Disziplin Religionswissenschaft liegt, kann somit dazu beitragen, religiöse Strömungen sichtbar zu machen. In transkulturellen Mikrostudien ist es möglich, die innere religiöse Vielfalt von Religion zu erforschen und gleichzeitig ihre kulturelle und subkulturelle Verflechtung aufzuzeigen. Es können historische Entwicklungen nachgezeichnet

29 Burkhard u. a., Migration, 40–41.

30 Peter Bräunlein, Zurück zu den Sachen, in: Ders. (Hg.), Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004, 7–54, hier: 35.

31 Peter Bräunlein, Material Turn, in: Georg-August Universität Göttingen (Hg.), Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen, Göttingen 2012, 30–44, hier: 31.

32 Zander, Religionsgeschichte, 24.

und beispielsweise transkulturelle Weitergabe spezifischer Ritualtechniken, Ikonografie oder religiöser Sprache und Gebärden sichtbar werden. Wird diesem Ansatz gefolgt, so liegt auch der Fokus auf den*der historischen Agentin*Agenten, der*die ebenfalls von Minderheitendifferenzen geprägt ist. Menschen, sowohl in historischen wie in modernen Gesellschaften, sind geprägt von Identitätsfaktoren wie u. a. *Rasse, Klasse, Geschlecht*, die die Hybridität eines Individuums bestimmen.³³ Hieran lässt sich das Konzept der *Intersektionalität* aus den Gender Studies anschließen. Die Juristin Kimberlé Crenshaw bedient sich des Bilds der Kreuzung (*intersections*) um die Mehrfachdiskriminierung von Menschen deutlich zu machen. So können Individuen beispielsweise nicht bloß der Kategorie *Frau* angehören, sondern sie können ebenfalls Benachteiligungen aufgrund ihrer *race* oder *class* erfahren. Diese Kategorien werden jedoch nicht bloß zusammenaddiert, sondern sie treffen sich an *intersections* und wirken dort miteinander.³⁴ Unter dem Schlagwort *Intrasektionalität* wurde das Konzept von der deutschen Politik- und Medienwissenschaftlerin Sigrid Kannengießler weiterentwickelt. In ihrer Forschung wendet Kannengießler das Konzept auf transkulturelle Bezüge innerhalb geschlechtstheoretischer Migrationsforschung an. So postuliert sie: „Um die Abhängigkeiten verschiedener Kategorien zu betonen, die innerhalb einer Kategorie wahrnehmbar werden, plädiere ich daher dafür, von Intradependenz zu sprechen. Während das lateinische Präfix ‚inter‘ ‚dazwischen‘ bedeutet, meint ‚intra‘ ‚innerhalb‘. Intersektionalität betont somit zwar den Zusammenhang verschiedener Kategorien, jedoch suggeriert das Präfix immer noch ein Außerhalb der Kategorien, eine Aneinanderreihung. Intrasektionalität hingegen betont die Verwobenheit, die innerhalb der Kategorien zu beobachten und analysieren ist.“³⁵ Das Konzept der Intrasektionalität verfolgt ebenfalls wie die Transkulturalität und die Hybridität einen nahezu akategorialen Ansatz, um die komplexe innere Verwobenheit und gleichzeitige Pluralität zu erfassen. Gleichzeitig verfolgen alle drei genannten Konzepte das Ziel marginalisierte Bewegung aus ihrer Randständigkeit zu lösen.

33 Sieber, Hybridität, 107.

34 Nina Degele, Intersektionale Perspektiven der Geschlechterforschung, in: Beate Kortendiek u. a. (Hg.), Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung, Wiesbaden 2019, 341–348; Benedikt Bauer/Kristina Göthling-Zimpel, Jede_r nur ein Kreuz!? Intersektionalität, Gender und Religion, in: Ders. u. a. (Hg.), Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion, Göttingen 2020, 191–197.

35 Sigrid Kannengießler, Transkulturelle Intrasektionalität als Perspektive in der geschlechtertheoretischen Migrationsforschung, in: Eva Hausbacher u. a. (Hg.), Migration und Geschlechterverhältnisse. Kann die Migrantin sprechen? Wiesbaden 2012, 24–40, hier: 31, herv. i. Orig.

3. Mittelalter revisited – exemplarische Schlaglichter

Exemplarisch werden nun Potenziale gendersensibler transkultureller Perspektiven auf historische Sachverhalte aufgezeigt. Dabei beziehen sich die Beispiele auf die christlich europäische Religionsgeschichte des Mittelalters mit einem ergänzenden Ausblick auf die Frühe Neuzeit. Hierbei beanspruchen die angeführten beispielhaften Verhältnisse keinesfalls Anspruch auf Vollständigkeit; vielmehr soll schlaglichtartig der Nutzen der gewählten Perspektive aufgezeigt werden, indem marginalisierte Themen, Bewegungen und/oder Personengruppe sichtbar werden. Die Wahl fällt hier auf die Christentumsgeschichte, da die Epochen Mittelalter und Frühe Neuzeit vor allem populärwissenschaftlich negativ dargestellt werden: So werden sie mit Adjektiven wie u. a. *finster*, *dunkel*, *düster* umschrieben, um ihre scheinbar rückständige Entwicklung im Vergleich zur Moderne aufzuzeigen. „Mittelalter [...] war lange das historische Argument gegen die Moderne, ob positives oder negatives Vorbild für eine statische Welt, für kollektive Identität in der Gemeinschaft anstelle der Entfremdung und Atomisierung in modernen Gesellschaften.“³⁶ Gleichzeitig ist die religionswissenschaftliche Christentumsgeschichte eine verhältnismäßig junge Subdisziplin, an der sich ein scheinbar versteckter religiöser Pluralismus sehr eindrücklich nachzeichnen lässt. Anzumerken gilt aber, dass die christliche Religion nie die einzige Religion in Europa war: Judentum und Islam waren ebenfalls präsent wie auch indigene religiöse Gruppierungen. Darüber hinaus gilt es zu beachten, dass die plurale Strukturierung von Religion durch Übernahme- und Abgrenzungsprozesse stets im Entwicklungsprozess verhaftet ist. Im Mittelalter waren lediglich einige zentrale Riten wie beispielsweise die Wassertaufe oder das Verteilen der Sakramente die wenigen Gemeinsamkeiten zwischen Großkirchen, Laien*³⁷Laiinnenbewegungen, Mönchtum und angeblich häretischen Bewegungen – und das, obwohl ihr Selbstverständnis jeweils ein christliches war.³⁷ Dem Bild der Statik, das häufig nach wie vor mit der Epoche Mittelalter assoziiert wird, steht eine religionshistorische Vielfalt entgegen: Ein Monopol auf religiöse Kompetenz ist nicht gegeben. Selbst innerhalb der Großkirche

36 Christoph Auffarth, Pluralismus, Religion und Mittelalter. Das Mittelalter als Teil der Europäischen Religionsgeschichte, in: Ders. (Hg.), Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte, Münster 2007, 11–23.

37 Burkhard Gladigow, Europäische Religionsgeschichte in der Neuzeit, in: Hans G. Kippenberg u. a. (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1, Göttingen 2009, 15–38, hier: 16; Auffarth, Ende des Pluralismus, 109.

liegt Varianz vor: so beispielsweise in den Zuständigkeitsbereichen der unterschiedlichen Heiligen für diverse Zünfte.³⁸

(Konfliktreiche) Abgrenzungsprozesse fördern Hybridität; so formuliert die Historikerin Margit Mersch: „[T]ranskulturelle Verflechtung beinhaltet nicht unbedingt sozialen oder politischen Konsens, und Hybridität hat nichts mit Harmonie zu tun.“³⁹ Abseits der religiösen Landschaft dieser Epoche sind auch soziale Veränderung zentral für den Fortschritt im Mittelalter: neben beginnenden Städtebau spricht der deutsche Historiker Johannes Fried sogar von Globalisierung im Mittelalter: „Das Phänomen der Globalisierung spiegelt materielle, soziale, psychische, geistige (mithin auch pragmatische, wirtschaftliche und politische) Attitüden der beteiligten und betroffenen Individuen, Kollektive und Gesellschaften, spiegelt implizite soziale, religiöse, politische und intellektuelle Trends, die jahrhundertlang durch die globalen Momente geformt wurden und weiterhin geformt werden, spiegeln technische und organisatorische Fähigkeiten und eine ausgreifende Praxis, auch weltanschaulich oder religiöse und mentale Prämissen der maßgeblichen Eliten und Volksmassen sowie deren Aushöhlung und spiegeln endlich eine unerschöpfliche Dynamik.“⁴⁰ Fried betont hierbei das ständige Gewordensein von Sachverhalten und verweist auf einen transkulturellen Prozesscharakter.⁴¹ Migrationsbewegungen bedingen diesen Prozesscharakter weiter. Burkhard et al. halten hierzu für die Migration im Mittelalter fest: „Auszugehen ist von einer Gleichzeitigkeit oder Koexistenz, von nicht-migratorischer Mobilität und Migration wie auch von flexiblen Selbst- und Fremdzuschreibung des Migrantenstatus.“⁴² Die Mobilität im Mittelalter war bedingt durch Handelsreisende, Künstler*innen, berufliche Spezialist*innen, aber auch durch Elitenmobilität von u. a., jungen Rittern und Adligen und Bildungsreisende. Orte des Austausches waren dabei (königliche) Höfe, Klöster, Universitäten, wie auch große Städte und insbesondere Hafenstädte, die durch ihre geografische Lage Grenzzone waren, die in sich eine besonders hohe Dichte

38 Auffarth, Ende des Pluralismus, 112–113.

39 Margit Mersch, Transkulturalität, Verflechtung, Hybridisierung – „neue“ epistemologische Modelle in der Mittelalterforschung, in: Wolfram Drews/Christian Scholl (Hg.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*, Berlin/Boston 2016, 239–251, hier: 242.

40 Johannes Fried, Gedanken und Perspektiven zur Globalisierung im Mittelalter, in: Tillmann Lohse/Benjamin Scheller (Hg.), *Europa in der Welt des Mittelalters. Ein Colloquium für und mit Michael Borgolte*, Berlin/Boston 2014, 211–240.

41 Fried, *Globalisierung im Mittelalter*, 227.

42 Burkhardt u. a., *Migration*, 35.

transkultureller Verflechtungen trugen.⁴³ Zu ergänzen sind darüber hinaus die Zusammenhänge von Mission und Migration, die sich beispielsweise in Wanderprediger*innen und Pilgerfahrten zeigen und zur nicht-migratorischen Mobilität zu zählen sind. Hier zeigt sich eine Flexibilität und Mobilität im Kontext von sozialer, religiöser und kultureller Selbstzuschreibung.⁴⁴

Unter diesen Gesichtspunkten wankt das Bild des monokulturellen Abendlands im Mittelalter zusehends. Befeuert wird dies durch weitere religionshistorische Forschung, die kirchenhistorische Themen relativiert wie problembehaftete Beispiele von Kreuzzügen bis zur Hexenverfolgung. Hierbei wird der Blick auf die ausgegrenzten Gruppen gelegt und sie werden „zum Schlüssel eines neuen Blicks auf die europäische Religionskultur, die repressiven Dimensionen der Christentumsgeschichte erfahren eine besondere Beachtung.“⁴⁵ Religiöse Bewegungen werden aus ihrer Marginalisierung gelöst und gelten nun als eigenständige Formen religiöser Aktivität.

3.1 *Schlaglicht: Aachener Begarden – eine marginalisierte Personengruppe*

Das Beispiel der Aachener Begarden ist aus einer transkulturellen religionshistorischen Perspektive gleich mehrfach interessant, werden doch einerseits durch die neue Perspektive marginalisierte Personengruppen sichtbar gemacht und auf der anderen Seite städtisches Wachstum u. a. als Bedingung für religiöse Pluralität herausgestellt.

Das mittelalterliche Aachen hatte eine besondere Bedeutung, war es doch einerseits eine Krönungsstadt und gleichzeitig eine Pilgerstadt und somit von besonderer Relevanz für Papst- und Kaisertum. Durch Aachens Lage am Rhein liefen zudem wichtige Handelsrouten durch die Stadt, die den Austausch mit anderen Ländern, allen voran Flandern mitbedingten. Durch Karl den Großen wurde die Krönungstradition der Stadt Aachen begründet, 1356 durch die Goldene Bulle dann rechtlich festgesetzt und so auch der Grundstein für die kirchliche und weltliche Bedeutung Aachens gelegt.⁴⁶ Aachen zählte als Reichstadt mit ca. 10.000–15.000 Einwohner*innen im Hoch- und Spätmittelalter zu den Großstädten. Großstädte im Mittelalter wurden durch

43 Wolfgang Schmale, Eine Transkulturelle Geschichte Europas – migrationsgeschichtliche Perspektiven, in: Europäische Geschichte Online (EGO) (210), <http://www.ieg-ego.eu/schmalew-2010a-de> (17.3.2022).

44 Burkhardt u. a., Migration, 35–39.

45 Zander, Religionsgeschichte, 40.

46 Michael Römling, Aachen. Geschichte einer Stadt, Soest 2007, 68–69.

folgende Merkmale bestimmt: Exporthandel, Festungscharakter der Stadt, Bevölkerungszuwanderung und Migrationsbewegungen.⁴⁷

In einer transkulturellen Mikrostudie der mittelalterlichen Stadt Aachen werden Begarden als Akteur verstanden und so ihr Wirken nachgezeichnet. Der Ausgangspunkt des Begardentums liegt in Belgien; zudem lassen sich Begarden in der Region des heutigen Nordrhein-Westfalens und hier besonders im Rheinland nachweisen.⁴⁸ Wahrscheinlich waren die Begarden größtenteils Männer aus den niederen Schichten der Bevölkerung. Durch das Tragen eines Habitats, – ein Kennzeichen religiöser Expertise – und dem gleichzeitigen Fehlen von Ordensregeln bewegten sich die Begarden in einer Grauzone zwischen Orthodoxie und Häresie. Die päpstliche Bulle *Ad Nostrum* empfahl 1311/1312 die Verfolgung von Beginen und Begarden ohne festen Wohnsitz: um dem zu entgehen, schlossen sich Begarden häufig dem Orden der Franziskaner an. Die Begarden lassen sich nicht als einheitliche Bewegung fassen, denn es bestanden mindestens zwei autonome Bewegungen: die Brotbegarden und die Webbegarden. Die erst genannten Brotbegarden werden als *Urväter der heutigen Alexianer* angesehen. Indizien finden sich dafür in dem Arbeitsbereich der Totenpflege, der im Verlauf der Geschichte der Begarden zur zentralen Aufgabe wurde. Die Webbegarden hingegen waren vornehmlich im Tuchgewerbe tätig. Beide Begarden-Bewegungen praktizierten die *Imitatio Christi* und standen somit ganz in der Folge der religiösen Erneuerungsbewegung des Hochmittelalters.⁴⁹

Innerhalb der innerreligiösen Vielfalt der christlichen Religion im mittelalterlichen Aachen gehen die Begarden zunächst unter: andere Akteur*innen im religiösen Feld⁵⁰ wie die Beginen, etablierte Ordensbewegungen oder Vertreter*innen der Großkirchen überlagern die kleine religiöse Bewegung. In einer transkulturellen Betrachtung können sie aber sichtbar gemacht werden. Dieser Vorgang zeigt an, dass die randständige Bewegung sich durch Abgrenzungsprozesse beispielsweise von ihrem weiblichen Gegenstück – den Beginen – zu trennen vermochte, in dem sie sich explizit auf die Totenpflege

47 Thomas R. Kraus, Aachen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Lebensbereiche 1138–1500. Bd. 3/2, Aachen 2015, 55–56; Eberhard Isenmann, Die deutsche Stadt im Mittelalter. 1150–1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Köln u. a. 2014, 641.

48 Johannes Asen, Die Begarden und Sackbrüder in Köln, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 115 (1929), 167–179, hier: 167.

49 Christopher J. Kauffman, Sie haben den Tod vertraut gemacht. Geschichte der Alexianerbrüder von 1300 bis 1789, Aachen 1976, 23, 142; Birgit Cremers-Schiemann, Die Geschichte der Aachener Alexianer-Brüder, Münster 1999, 9, 15.

50 In Anlehnung an Pierre Bourdieu; Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000.

spezialisierten.⁵¹ Sie besetzten somit ein unbeliebtes, aber nötiges Arbeitsfeld. Eben diese Spezialisierung bedingte letztlich die Weiterentwicklung der Bewegung zum etablierten Orden der Alexianer, der bis heute besteht. Die Hybridität des Arbeitsbereichs der Alexianer und ihre Riten speisen sich auch dem historischen Erbe der Begarden, das wiederum in Aushandlungsprozessen innerkultureller und innerreligiöser Vielfalt entstanden ist.

3.2 *Schlaglicht: Ketzer*innenverfolgung oder Christentümer – marginalisierte religiöse Bewegung*

Dieses Schlaglicht möchte die Semantik von Häresie und Orthodoxie hin zu den Kategorien von Differenz und Alterität verschieben, um einen geöffneten Blick auf die plurale religiöse Landschaft des Mittelalters innerhalb der christlichen Religion zu gewinnen.⁵² Mit dem deutschen Theologen und Religionswissenschaftler Christoph Auffarth sollen sogenannte Ketzer*innen – also Abweichter*innen von der Großkirche, die teilweise (systematisch) verfolgt wurden, – als Pluralität verstanden werden.⁵³ Er sieht innerhalb der mittelalterlichen Lebensverhältnisse verschiedene Wahlmöglichkeiten, die eben jenen Pluralismus bedingen können: so benennt er beispielsweise die Wahl zwischen Mönchtum und Weltklerus und führt weiter aus: „Die interne Pluralität der Christentümer und der Mönchtümer wird durch eine gewaltige Pluralisierung noch einmal vervielfältigt, die durch die Kirchenreform des elften Jahrhunderts ausgelöst vor allem im zwölften Jahrhundert zu einer Vielfalt von Lebensformen und alternativen Inhalten in der europäischen Religionsgeschichte führen, die oft in der gleichen Stadt in unmittelbarem Konflikt stehen.“⁵⁴ Die vorhandene religiöse Vielfalt erschafft sich „eine je eigene lokale und soziale Identität differenzierter und pluraler Art; sie leben kraft eigener Kompetenzen diese pluralen Optionen von Religion.“⁵⁵ Folgt man Auffarths Ansatz, so muss das einheitliche Bild von christlicher Religion als gewollte und konstruierte Größe begriffen werden, die in sich eine Gewalt des Ausschließens trägt. Die Grenzen von angeblichen Ketzer*innen zu anerkannten Bettelorden und/oder Wanderprediger*innen waren dabei fließend. Die Abweichung von scheinbar ketzerischen Gruppen – oder wie sie Auffarth auch nennt *Mikrochristentümer* – wird historisch dabei nicht als Opposition zur Kirche verstanden, sondern die angeblichen Ketzer*innen werden zu Träger*innen fremder Religion gemacht,

51 Philippe Ariès, *Geschichte des Todes*, München 2009, 212.

52 Zander, *Religionsgeschichte*, 29.

53 Auffarth, *Mittelalterliche Modelle*, 210.

54 Auffarth, *Mittelalterliche Modelle*, 204.

55 Auffarth, *Ende des Pluralismus*, 114.

die im Bund mit dem Teufel stehen.⁵⁶ Diese Gleichsetzung entmenschlichte die Anhänger*innen der Mikrochristentümer und assoziiert sie gleichsam mit animalischen und bestialischen Eigenschaften.⁵⁷

Der Vorteil einer transkulturellen, religionshistorischen Betrachtung von Ketzer*innenverfolgung im Mittelalter liegt in erster Linie im Verständnis der Ketzer*innen als Pluralität. Die zahlreichen Bewegungen, die unter dem Schlagwort *Ketzer* oder *Häretiker* zusammengefügt sind, umfassen u. a. Beginen, Begarden, Albigenser*innen, Waldenser*innen, Katharer*innen. Die Verfolgung dieser Gruppe umfasst spontane Ausgrenzung bis hin zu systematischen Kreuzzügen (z. B. Albigenserkreuzzug)⁵⁸, und fand sowohl ohne inquisitorisches Mitwirken als auch explizit unter Leitung spezialisierter Inquisitoren statt.⁵⁹ Wird eine möglichst wertfreie Perspektive abseits der vorgeprägten Sichtweise eingenommen, so können konfliktreiche Abspaltungsprozesse innerhalb der mittelalterlichen religiösen Landschaft wahrgenommen werden, die Ketzer*innen nicht als Bedrohung begreift, sondern auch als Opfer diskriminierender Verfolgung und gleichzeitiger Stereotypisierungen. Angeblichen Ketzer*innen werden spezifische Merkmale zugeordnet, die sie alle samt als unmenschlich erscheinen ließen – hier greifen unterschiedliche Kategorien intrasektional ineinander, die eine letztendliche Diskriminierung und systematische Ausgrenzung bedingten. Besonders greifbar wird dies, wenn der Verlauf der Stereotypisierungsprozesse von Ketzer*innen auf die in der Frühen Neuzeit verstärkt auftretenden Figur der Hexe transformiert werden.⁶⁰

56 Auffarth, Ende des Pluralismus, 109, 121.

57 Christoph Auffarth, *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, München 2005, 55–56.

58 Enrico Riparelli, *Christliche Häresien. Von den Anfängen der Kirche bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin 2008, 69–73.

59 Abseits des durchaus berechtigten schlechten Images der Inquisition brachten ihre Gründung 1184 im Vergleich zu zuvor durchgeführten Praktiken wie Wasser- und Feuerprobe einen juristischen Fortschritt, der die kontrollierte Tatsachen-Erhebung in den Vordergrund stellte. Vgl. Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 264.

60 Kristina Göthling-Zimpel, *Monster, Mischwesen, Mangelhaft – Frauen an der Grenze zwischen Mensch und Tier – oder – das christentumsgeschichtliche Hexenkonstrukt intrasektional gedacht*, in: Asmaa El Maaroufi u. a. (Hg.), *Jenseits der Grenzen. Dualistische Denkmuster überwinden*. Jahrbuch Theologische Zoologie, Bd. 3/2019–2020, Münster 2020, 57–71, hier: 57–58.

3.3 *Schlaglicht: Hexenstereotyp – Religionsgeschichte meets Intrasektionalität*

Die Hexenverfolgung findet ihre Anfänge in der systematischen Verfolgung von Ketzler*innen im ausgehenden Mittelalter.⁶¹ Die eigentliche Hexenverfolgung schloss sich dann in der Frühen Neuzeit an und forderte ca. 50.000–60.000 Opfer. Dabei wurden mit etwa 20.000 Opfern ca. die Hälfte aller europäischen Hexenprozesse im deutschsprachigen Raum abgehalten. Dass der Hexenglaube geschlechtsbezogen war und ist, zeigt sich darin, dass etwa 75–80 % der Getöteten weiblich waren.⁶² Die institutionelle Verfolgung von Hexen erfolgt maßgeblich auf der Grundlage des Hexenhammers (*Malleus Maleficarum*) des Inquisitors Heinrich Kramers.⁶³ In dem „wohl frauenfeindlichsten Text, der jemals geschrieben wurde“⁶⁴ werden in drei Teilen und 57 Fragen die Natur der Hexe systematisch dargelegt: Leitmotive sind dabei der Teufelspakt und der meist auf Sexualität abzielende Schadenszauber (*maleficum*).⁶⁵ Trotz der Beschreibung der Natur der Hexe im *Malleus Maleficarum* bleibt das historische Konstrukt Hexe ein offenes Deutungsmuster: „Die H[exe] [...] war und ist [...] ein offenes Deutungsmuster, das grundlegende Gefühle wie Angst, Hass oder Neid kanalisiert und sich meist gegen Mitglieder der eigenen Gemeinschaft richtet.“⁶⁶

Greifbarer wird die offene Definition, wenn von einem *Hexenstereotyp* gesprochen wird. Bei der Betrachtung des Hexenkonstruktes fallen mehrere stereotype Diskriminierungen zusammen: allen voran finden sich Vorwürfe wieder, die sich im Mittelalter gegen angebliche Ketzler*innen richteten: Verehrung des Teufels, sexuelle Ausschweifung, Schadenszauber, Missbrauch von Messwein und Hostien etc.⁶⁷ Der Figur der Hexe werden als zentrales

61 Angenendt, Toleranz und Gewalt, 303–305, 318.

62 Marco Frenschkowski, Die Hexen. Eine kulturgeschichtliche Analyse, Wiesbaden 2012, 22; Johannes Dillinger, Hexenprozesse in europäischer Perspektive, in: Historisches Museum der Pfalz-Speyer (Hg.), Hexen zwischen Mythos und Wirklichkeit, Speyer 2009, 101–111, hier: 102–103; Wolfgang Behringer, Hexen. Glauben, Verfolgung, Vermarktung, München 2008, 67–75.

63 Möglicherweise wurde der Hexenhammer auch von Inquisitor Jakob Sprenger verfasst. Die Partizipation Sprengers wird jedoch mittlerweile in der Geschichtsforschung stark infrage gestellt.

64 Silvia Federici, Hexenjagd. Die Angst vor der Macht der Frauen, Münster 2019, 45.

65 Göthling-Zimpel, Hexenkonstrukt, 58–60.

66 Ulrike Krampfl u. a., Art. Hexe, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_280040 (5.4.2022).

67 Göthling-Zimpel, Hexenkonstrukt, 61–62; Behringer, Hexen, 7.

Charakteristikum „Transgressionen der gegebenen Ordnung zugeschrieben“⁶⁸, die sich u. a. in abweichendem Sozial- und Sexualverhalten zeigen.

Der Mehrerwerb einer transkulturellen und intrasektionalen Perspektive bei der Betrachtung des Hexenstereotyps liegt darin begründet, dass so die unterschiedlichen Differenzkategorien benannt werden können und das Wirken diverser soziokultureller Faktoren im Hexennarrativ greifbar werden. Zudem lassen sich auf dieser Basis Überlegungen anstellen, in welcher Form das historische Hexenstereotyp auch in der Gegenwart existiert. So betrachtet lassen sich in der Figur der Hexe unterschiedliche intrasektionale Kategorien aufzeigen: *Gender* zeigt sich bei den mehrheitlich weiblichen Opfern im deutschsprachigen Mitteleuropa. Diese Geschlechtervorstellung hält sich nachhaltig durch das in der Rezeptionsgeschichte auftretende Hexenstereotyp. Die Kategorie *Sexualität* zeigt sich beispielhaft im Vorwurf von gleichgeschlechtlicher Liebe, der zum Teil als verstärkendes Moment bei Hexereiprozessen angeführt wurde. Auch der Akt der Teufelsbuhlschaft ist hier mit anzuführen, erfordert dieser doch zwingend Geschlechtsverkehr mit dem Teufel, der selbst meist in tierischer Gestalt auftritt – ein doppelter Tabubruch.⁶⁹ Auch die Differenzkategorie *Wohnort* ist beispielsweise für das Hexenstereotyp von Relevanz: Gerade Witwen besaßen meist Land, das sich außerhalb der Stadt und an der Grenze zur Peripherie befand. Die Nähe zum Wald galt als gefährlich und den dort wohnenden Frauen wurde eine stärkere Verbindung zur Natur zugeschrieben. Abschließend sei exemplarisch noch auf die Kategorie *Alter* hingewiesen: Frauen im Alter ab 50 Jahren waren überproportional häufig unter den Opfern vertreten.⁷⁰

Die hier nur angerissene intrasektionale und transkulturelle Analyse des Hexenstereotyps ermöglicht ein Sichtbarwerden der gewordenen Marginalisierungsprozesse. Die gewählte Perspektive ermöglicht eine dekonstruktivistische Aufschlüsselung von Differenzkategorien und Diskriminierungsverschränkungen, die Rückschlüsse auf die Bausteine des rezeptionsgeschichtlichen Hexenstereotyps zulassen und gleichzeitig Zugang zum sozio-historischen Kontext der Hexe ermöglichen.

68 Krampl u. a., Hexe.

69 René Girard, *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*, Frankfurt a. M. 1992, 27.

70 Göthling-Zimpel, *Hexenkonstrukt*, 61–64. Weiter Differenzkategorien sind u. a. sozialer Status, Bildung, Ethnie, Religionszugehörigkeit und Körper; Krampl u. a., Hexe.

4. **Alles ist transkulturell? Grenzen und Potentiale der gewählten Perspektiven**

Die drei kurzen Schlaglichter haben aufgezeigt, worin der Nutzen einer transkulturellen Perspektive liegt und wie sich diese mit Ansätzen der Gender Studies und der Religionsgeschichte kombinieren lassen. Ziel dieser Herangehensweise ist demnach eine möglichst detaillierte Analyse der (historischen) Sachverhalte, um unterschiedliche Verbindungslinien nachzeichnen zu können: Hierbei können diese sowohl kulturelle Fortbestände spezifischer Praktiken und/oder Symbole sein wie auch Benachteiligungskategorien und Diskriminierungsformen, die ebenfalls auf ein Gewordenes zurückschauen. Der große Vorteil einer derartigen Herangehensweise liegt darin, keinen Zustand, Gegenstand, kein Symbol oder sonstigen Sachverhalt als gegeben anzunehmen, sondern seine inhärente Dynamik und seine Prozesshaftigkeit zu begreifen. Liegen die Blickpunkte auf dieser wechselseitigen Entwicklung, wird auch Geschichte in ihren transkulturellen Bezügen sichtbar. In dieser dekonstruktivistischen Analyse werden Kategorien zunehmend interdependent und letztendlich vielleicht sogar akategorial.⁷¹ Dieser Ansatz ist sicherlich nicht immer praktikabel, wenn final auch das Benennbare unsagbar wird, da es zu viele Elemente in sich aufnimmt. Gleichzeitig ist ein gendersensibler, transkultureller religionshistorischer Ansatz für größere historische Zusammenhänge quasi nicht durchführbar – oder sie würden schier ins Unermessliche laufen. Der Ansatz eignet sich besonders, wie es Klaus Hock fordert, für Detailanalysen.⁷² Darüber hinaus ist ein ganzheitlicher Blick auf (Religions)Geschichte auch nur dann möglich, wenn Disziplinengrenzen überschritten werden und beispielsweise auch komparatistische Zugänge mehr in den Fokus rücken.⁷³ Einem transkulturellen Gegenstand wird sich entsprechend möglichst transdisziplinär genähert. Sicherlich hat auch die Frage nach der Anwendbarkeit moderner Konzepte auf historische Verhältnisse ihre Berechtigung. Dies liegt darin begründet, dass Geschichtswissenschaft zwangsläufig mit einer Außenperspektive verbunden ist: Dabei werden vergangene Epochen „gerade in ihrer Differenz zur Gegenwart“⁷⁴ verstanden. So wird eine Fremdheit erzeugt und letztendlich auch die Dichotomie zwischen Moderne und Historie reproduziert. Dieser Ansatz wird den pluralen Lebensverhältnisse

71 Cohen, *Hybridity*, 5.

72 Hock, *Religion*, 74.

73 D. A. F. H. Salama, *Interkulturelle Mediävistik*, 32.

74 Zander, *Religionsgeschichte*, 28.

in den unterschiedlichsten Epochen jedoch nicht hinreichend gerecht, da Verflechtungen und Verwebungen mit anderen Kulturen so unsichtbar werden. Denn wenn auch moderne Konzept nicht vollständig kongruent auf Historie angewandt werden können, lassen sie dennoch einen anderen Blickwinkel zu, der neue Impulse setzt.

Beiträger*innenverzeichnis

Bangura, Joseph Bosco

holds a joint PhD from the Vrije Universiteit Amsterdam (Netherlands) and Evangelische Theologische Faculteit Leuven (Belgium). He serves as senior researcher in Missiology and African Pentecostalism, Evangelische Theologische Faculteit (Leuven, Belgium); assistant anglophone editor of the African Theology Worldwide website, based at the Protestant Theological University (Groningen, Netherlands); and part-time lecturer at the Institute of Catholic Theology, RWTH Aachen University (Aachen, Germany).

Comănoiu, Mihail

is currently a PhD candidate at the Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest and at the same time he is enrolled as a PhD student at the Faculty of Catholic Theology, University of Fribourg. He obtained a Master of Arts in Orthodoxy and Inter-Christian Studies from the University of Fribourg. He holds a Bachelor and a Master degree in Orthodox Theology from the Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. His research interest are systematic theology, theology and science, and ecumenical theology.

Freudenberg, Maren

is a sociologist of religion at the Center for Religious Studies (CERES), Ruhr-Universität Bochum, Germany. Since 2016, her postdoctoral work has focused on charismatic Christianity in Europe and the Americas, the intersections of religion and the economy, and social forms of religion in modernity. She is associate editor of *Entangled Religions: Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer* published at CERES. Maren received her PhD in sociology from Freie Universität Berlin, where she completed a dissertation on contemporary developments within American Mainline Protestantism at the John F. Kennedy Institute's Graduate School for North American Studies.

Göthling-Zimpel, Kristina

ist seit 2018 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für interkulturelle Theologie und Körperlichkeit von Prof. Dr. Claudia Jähnel an der Ruhr-Universität Bochum. Sie forscht zu intersektionalen Diskriminierungsverschränkungen im christentumsgeschichtlichen Hexenkonstrukt und deren rezeptionsgeschichtlichen Narrativen und Stereotypen. Besondere Berücksichtigung erfährt dabei die Verbindung zwischen den Kategorien Gender und Religion. Sie ist Mitgründerin des Arbeitskreises Gender und Religion

(AKGR) der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW). In Bochum und Graz studierte sie Religionswissenschaft, Gender Studies und Kunstgeschichte.

Grümme, Bernhard

seit 2013 Lehrstuhlinhaber für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und von 2019–2022 deren Dekan arbeitet er besonders auf den Feldern religionspädagogischer Grundlagenforschung. Der Schwerpunkt seiner alteritätstheoretisch begründeten Forschungen liegt im Bereich der Praxeologie, der Heterogenitätsforschung und der politischen dimensionierten Religionspädagogik. Gastprofessuren und Forschungsaufenthalte führten ihn nach Brasilien und Ruanda.

Hammes, Erico

Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität von Porto Alegre, Brasilien. Promotion an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Forschungsaufenthalte in Tübingen und Chicago (DePaul University), Vertretung des Lehrstuhls für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Jahnel, Claudia

Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Ruhr-Universität Bochum. Ihr Interesse gilt dem, was im Zwischenraum kultureller Kontakte und Grenzüberschreitungen passiert: kulturelle, theologische und religiöse Hybridisierungen, Neuerfindungen von Identität, Othering-Prozesse, Aushandlungen von Deutungsmacht im Konzert epistemologischer Vielfalt und „alternativer“ Wissenspostulate, körperbezogene Einschreibungen von Fremdheit, Ähnlichkeit und Identität, die Rolle von Sinnen und Affekten in der Konstruktion von Nähe und Distanz. Besondere Schwerpunkte liegen dabei auf Religionen und Theologien im Kontext Afrikas, auf kontextuellen und postkolonialen Theologien, religiösen Transformationen im Kontext von Migration, auf Wechselwirkungen von körperbezogenen Transgressionen und sozialen (religiösen) Ordnungen, Dynamiken zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, globaler ökologischer Gerechtigkeit sowie auf körper-leiblichen Diskursen im globalem Pentekostalismus.

Mihoc, Vasile-Octavian

Program Executive for Ecumenical Relations and Faith and Order at the World Council of Churches, Geneva, and a professor at the Ecumenical Institute

at Bossey. He studied Orthodox Theology in Romania, holds a PhD from the Faculty of Protestant Theology, University of Göttingen, and for six years was teaching at the Faculty of Catholic Theology, University of Münster. His research and teaching interest are systematic theology, ecumenical theology, and inter-religious dialogue.

Niyigena, Jean-Paul

Professor of Systematic theology in Catholic university of Rwanda and Professor of religious education and African theology in Belgium. He is the scientific secretary of the International Foundation Religions and Societies and the consultant appointed by the Pope for the Congregation of Catholic Education. He is also the consultant of Paul Tillich Francophone Association.

Propach, Jan Levin

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der LMU München und am Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie der Universität Regensburg, seit 2018 Visiting Scholar an der Waseda University (Tokyo) und seit 2022 Visiting Assistant Professor an der Keio University (Tokyo).

Radermacher, Martin

ist Religionswissenschaftler und arbeitet am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum als Kaufmännischer Geschäftsführer. Nach einem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie sowie Allgemeinen Religionswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster promovierte er mit einer Arbeit über evangelikale Diät- und Fitnessprogramme in den USA. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Christentümer in Nordamerika und Europa, Religion und Körper, Religion und Raum/Architektur sowie Religion und Bilder.

Rakow, Katja

Promotion an der Universität Heidelberg mit einer Arbeit zu Transformationen des Tibetischen Buddhismus im Westen im 20. Jahrhundert. Seit 2015 ist sie Associate Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Utrecht in den Niederlanden. Ihre aktuelle Forschung konzentriert sich auf materielle Religion und die transkulturellen Dynamik religiöser Praktiken und Diskurse mit einem besonderen Schwerpunkt auf Megachurches in den USA und Singapur.

Rammelt, Claudia

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchen- und Christentums-geschichte (Alte Kirche/Mittelalter) und an der Professur für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit. Neben Fragen des antiken Christentums beschäftigt sie sich mit dem Oriens Christianus, vor allem auch mit Fragen der Diversifizierung des Christentums vor Ort. Sie ist seit ihrem Studienjahr an der Near East School of Theology in Beirut/Libanon dem Nahen Osten in vielfältigen Kontexten verbunden. So arbeitet sie seit vielen Jahren im Geschäftsführendem Ausschuss des Studienprogramms „Studium im Mittleren Osten“ mit und ist Mitglied in der Dialogkommission mit den Orientalen der EKD.

Sallandt, Ulrike

Dr. theol. Postdoktorantin, akademische Mitarbeiterin am Institut für Philosophie und Theologie an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, am Lehrstuhl für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit (Prof. Dr. Claudia Jahnel) Teil im Forschungsprojekt Transgressive Bodies (TRABO) – Grenz-überschreitende Körper und soziale Ordnungen, 2002–2014 Aufenthalt in Lateinamerika (Peru), Ord. Pfarrerin der Ev.-Lutherischen Kirche in Peru (ILEP), Master in Philosophie (2017) an der FernUni Hagen.

Schlamelcher, Jens

hat Ethnologie, Soziologie und Religionswissenschaft studiert und arbeitet seit 2005 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien, wo er maßgeblich für die Lehre im Bereich der systematischen Religionswissenschaft verantwortlich ist. In seiner Dissertation hat er zu sozialgestaltlichen und religiösen Wandlungsprozessen innerhalb der protestantischen Kirche im Kontext rückläufiger ökonomischer Ressourcen geforscht. Herr Schlamelcher hat zahlreiche Aufsätze zu den Themenkomplexen Religion und Wirtschaft sowie Sozialformen der Religion veröffentlicht.

Spliesgart, Roland

Privatdozent für Kirchengeschichte/Globale Christentums-geschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, hat Theologie in München (Kirchliches Examen, theol.habil.), São Leopoldo und São Paulo sowie Soziologie an der Universität Bremen (Dr.rer. pol.) studiert. Er beschäftigt sich mit Sozialen Bewegungen, Befreiungstheologie, Kirchen- und Religionsgeschichte sowie den musikalischen Strömungen Lateinamerikas. Zahlreiche Studien- und Forschungsaufenthalte sowie Dozenturen in Brasilien und anderen Ländern.