

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 76 (2024). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Jahnel, Claudia

Interkulturelle Theologie im Horizont der Pfingstkirchen: Herausforderungen und Potenziale in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 76 (2024), pp. 147–157

Berlin: De Gruyter 2024

URL: <https://doi.org/10.1515/zpt-2024-2016>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter:

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rechte-lizenzen/repositorypolicy>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 76 (2024) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Jahnel, Claudia

Interkulturelle Theologie im Horizont der Pfingstkirchen: Herausforderungen und Potenziale in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 76 (2024), S. 147–157

Berlin: De Gruyter 2024

URL: <https://doi.org/10.1515/zpt-2024-2016>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter publiziert:

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rechte-lizenzen/repositorypolicy>

Ihr IxTheo-Team

Interkulturelle Theologie im Horizont der Pfingstkirchen: Herausforderungen und Potenziale

Claudia Jahnel

Pfingstkirchen wurden in der Interkulturellen Theologie in den letzten Jahrzehnten wissenschaftstheoretisch primär als transkulturelle religiöse Phänomene betrachtet und analysiert. Ihre intersektionalen Dynamiken und Verhandlungen auf den Schnittstellen von *gender*-, *race*- und *class*-bezogenen Diskriminierungen fanden und finden zwar Eingang in viele Mikrostudien, spielen aber in der Theoriebildung bislang keine Rolle. In der Spannung und Verbindung von transkulturellen und intersektionalen Dynamiken liegen jedoch besondere Herausforderungen und Potenziale, die Pfingstkirchen für Interkulturelle Theologie heute bieten.

1. Postkoloniale Pfingstkirchenforschung: zwischen „theologischem Tourismus“ und Deutungsmachtkritik?

Pfingstkirchen sind transkulturelle Grenzgänger par excellence und bieten daher ein fast unerschöpfliches Forschungsfeld für die Interkulturelle Theologie. Von Anfang an zeichnet sich die pentekostale Bewegung durch interkulturelle Aushandlungsprozesse aus. Neben einem globalen polyzentrischen Netzwerk, das schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts den interkulturellen Austausch förderte,¹ stellten und stellen lokale Pfingstkirchen Räume der intensiven, nicht immer konfliktfreien interkulturellen Begegnung dar. Paradigmatisch hierfür ist die Azusa-Street-Erweckung von 1906–1908. Laut Walter Hollenweger trafen hier „afrikanische Spiritualität“ als *black oral root* und die auf John Wesley zurückgehende Heiligungsbewegung als *evangelical root* aufeinander.²

Angesichts der Transkulturalität pentekostaler Kirchen verwundert es nicht, dass die Anfänge der Interkulturellen Theologie mit denen der Pentekostalismusforschung zusammenfallen und Hollenweger als Pionier und Begründer beider Forschungsrichtungen gilt.

Die Transkulturalität von Pfingstkirchen stellt die Interkulturelle Theologie gerade heute vor zentrale Herausforderungen: Transkulturelle Pfingstkirchen hinterfragen und überschreiten kontinuierlich die Grenzen „einfacher“ Identitätskonstruktionen und entwickeln immer wieder neue Formen transkultureller Hybridisierungen. Sie erscheinen dabei keinesfalls immer „liberal“ – wie es die zur Näherbestimmung der Pfingstbewegung oftmals verwendeten Begriffe „hybrid“ oder „fluide“ auf den ersten Blick erscheinen lassen mögen. Sie präsentieren sich vielmehr in großer Vielfalt und hinterfragen darin auch herkömmliche Zuschreibungen von „konservativ“ oder „liberal“. Eine „Afro-American Black Pentecostal Church“ beispielsweise kann zwischen einem oftmals als „links“ kategorisierten Engagement gegen anhaltenden Rassismus und dem Festhalten an einer „restaurativen“ heteronormen Geschlechterordnung oszillieren.

Pentekostale fundamentalistische Gruppierungen geben oftmals Anlass zu abwertenden, essenzialisierenden und stereotypisierenden Bemerkungen. Der Historiker Philip Jenkins etwa

¹ Michael Bergunder, Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration. In: Ders./Jörg Hausteil (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland (Beiheft Zeitschrift Interkulturelle Theologie/ZMiss Nr. 6), Frankfurt a.M. (Lembeck) 2006, 155–170.

² Walter Hollenweger, Pentecostalism: Origins. And Developments Worldwide, Pearbody (Hendrickson Publishers) 1997.

spricht angesichts des sogenannten *shift of gravity* – der Verlagerung des Christentums in den globalen Süden – von einer wachsenden „wunderhungrigen“ und „fanatischen“ Variante des Christentums. Diese „christliche[n] Injektionen aus dem ‚globalen Süden‘“ seien es jedoch – und nicht die „schrumpfende[...] liberale[...] Minorität“ der „übriggebliebenen nordatlantischen Christen“ –, die das Christentum „weiter am Leben erhalten“.³

Abwertende und generalisierende Bemerkungen wie diese machen deutlich, dass die Zeit der „gegenseitigen negativen Zuschreibungen“, in der Pfingstkirchen als „Sekten“ wahrgenommen und „die Pfingstler“ als „Enthusiasten“ betitelt wurden, noch lange nicht der Vergangenheit angehören, wie die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in ihrer Handreichung aus dem Jahr 2021 programmatisch verkündete.⁴ Richtig bemerkt die Handreichung jedoch, dass „die leidvollen Erfahrungen, die insbesondere pfingstliche Christinnen und Christen in den unterschiedlichen Kontexten über sich ergehen lassen mussten, [...] oft noch nicht verheilt [sind] und [...] Anerkennung“ brauchen.⁵ Der Weg, den die EKD mit der Handreichung einschlägt, nämlich im Sinne der Charta Oecumenica die „Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen“⁶, um eigene theologische Positionen und Glaubenspraktiken neu zu denken, will ein solcher Schritt hin zu gegenseitiger Anerkennung sein.

In die Sprache einer von postkolonialer Kritik sensibilisierten und veränderten Interkulturellen Theologie übersetzt, geht es hier um einen Prozess des *de-learning* und damit des Aufbrechens jener auch und gerade akademischer Strukturen und machtvollen Bedingungen der Wissensproduktion, die bestimmte Stereotype und epistemische Ungerechtigkeiten möglich gemacht haben. Für die Theologie als Ganze geht es dabei auch um einen Schritt heraus aus dem, was der katholische interkulturelle Theologe Robert Schreiter als „theologischen Tourismus“⁷ bezeichnet hat: ein „Interesse an den exotischen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens, das ein Hobby von Spezialisten bleibt, aber nur selten den weiteren theologischen Diskurs erreicht“⁸.

Im Zuge postkolonialer Theorien hat Interkulturelle Theologie in den letzten zwei Jahrzehnten begonnen, jene Strategien der „VerAnderung“ – des *othering* – (selbst)kritisch aufzudecken, die diesem theologischen Tourismus zugrunde liegen. Zwar verstand sich Interkulturelle Theologie von Beginn an als wertschätzende Auseinandersetzung mit außereuropäischen Theologien und darin auch als dekolonisierendes Projekt,⁹ das zur Neuvermessung der erkenntnistheoretischen Bedingungen theologischer Wissensproduktion beiträgt. Bemerkungen wie die von Jenkins veranschaulichen jedoch die *longue durée* der kolonialen

³ Diese Zusammenfassung des Grundgedankens von Jenkins stammt von Werner Ustorf, Ausbildung im Horizont der weltweiten Christenheit heute, in: Theologische Ausbildung im Horizont der weltweiten Christenheit, Studientag am 29. Mai 2010 in Mission EineWelt, Neuendettelsau, epd-Dokumentation (Juli 2010).

⁴ Pfingstbewegung und Charismatisierung. Zugänge – Impulse – Perspektiven. Eine Orientierungshilfe der Kammer für Weltweite Ökumene der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2021, 18.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., 21.

⁷ Robert J. Schreiter, 'Foreword', in: Volker Küster, The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology, Maryknoll (Orbis Books) 2001, xii (Übersetzung CJ)

⁸ Benno van den Tooren, Intercultural Theology as a Three-Way Conversation: Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology, in: Exchange 44 (2015), 123–143, 125 (Übersetzung CJ).

⁹ Werner Ustorf, The Cultural Origins of „Intercultural Theology“. Mission studies 25 (2008), 229–251.

Matrix, von der die Moderne und auch die theologischen Disziplinen durchzogen sind.¹⁰ Sie offenbaren die Fortsetzung der binären Logik, die die Welt in christlich – heidnisch, „Weiß“ – „Schwarz“¹¹, Herr – Sklave, zivilisiert – barbarisch einteilen.¹²

Die Herausforderung, vor die Pfingstkirchen Interkulturelle Theologie, aber auch die Theologie als Ganze stellen, ist also komplex: Zum einen gilt es, die transkulturellen Verflechtungen von Pfingstkirchen, die beispielhaft für die Transkulturalität von Religion überhaupt sind,¹³ wahrzunehmen und die konkreten Phänomene in ihren spezifischen Kontexten zu analysieren und zu historisieren. Zum anderen ist Interkulturelle Theologie aufgefordert, die eigene Deutungsbrille und Deutungsmacht selbstkritisch zu reflektieren und mögliche (post)koloniale Stereotypisierungen und neue VerÄnderungen aufzubrechen. Kwok Pui-Lan und andere postkoloniale Theologinnen und Theologen stellen in ihren Schriften immer wieder eben diese Frage der Deutungsmacht ins Zentrum: Wer bestimmt die Parameter und Regeln des theologischen Diskurses und wem dient er?¹⁴ Ein Sprechen *für* „die Anderen“ bedeutet noch lange nicht, dass diese ermächtigt werden und ihnen eine eigenständige Position im Diskurs zugestanden wird. Im Gegenteil: Die Repräsentation „des Anderen“ dient weniger den Repräsentierten als den Repräsentierenden – hier also dem Pentekostalismusforscherinnen und -forschern, die dadurch beispielsweise das eigene akademische Œuvre erweitern können. Auch eine *postkoloniale* Interkulturelle Theologie kommt weder an selbstkritischen Fragen zur Deutungsmacht vorbei noch an dem möglichen Vorwurf, einen theologischen Tourismus zu betreiben. Durch die jüngste Decolonize-Bewegung, die sich v.a. an Bildungseinrichtungen wie Schulen und Universitäten richtet,¹⁵ ist sie mehr denn je aufgefordert, die „Ignoranz eines monokulturellen Zugangs zu Wissenspraktiken“¹⁶ zu hinterfragen und die Logik einer hegemonialen „Mono-Epistemisierung“¹⁷ aufzugeben, um der Auseinandersetzung mit der Vielfalt verschiedener erkenntnistheoretischer Orientierungen Raum zu geben.

Es gibt, so konstatiert etwa de Sousa Santos, keine globale soziale Gerechtigkeit ohne globale kognitive Gerechtigkeit.¹⁸ Die derzeitigen Forderungen, epistemologische Hegemonien zu

¹⁰ Vgl. Walter D. Mignolo, *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. Durham u.a. (Duke University Press) 2011; Aníbal Quijano, *Coloniality and Modernity/Rationality*. *Cultural Studies* 21 (2007), 168–178.

¹¹ „Schwarz“ und „Weiß“ werden hier wie im Folgenden groß und in Anführungszeichen geschrieben, weil sie keine Hautfarbe darstellen, sondern ein Konstrukt.

¹² Willie James Jennings, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*. New Haven u.a. (Yale University Press) 2011, 275.

¹³ Klaus Hock, *Religion als transkulturelles Phänomen. Implikation eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19, 1 (2002), 64–82.

¹⁴ Kwok Pui-lan, „Unbinding Our Feet: Saving Brown Women and Feminist Religious Discourse“. In: Laura E. Donaldson/Kwok Pui-lan (Hg.), *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, New York (Routledge) 2002, 62–81.

¹⁵ S. auch: Claudia Jahnel, *Befreiung und Theologie, Dekolonisierung*, in: *Theologische Quartalschrift* 203 (2023), 147–162.

¹⁶ Rosalba Icaza/Rolando Vásquez, *Diversity or Decolonisation? Researching Diversity at the University of Amsterdam*. In: Gruminder K. Bhambra et al. (Hg.), *Decolonising the University*, London (Pluto Press) 2018, 108–128, 116.

¹⁷ Ali A. Abdi, *Decolonizing Global Citizenship Education. Critical Reflections on the Epistemic Intersections of Location, Knowledge, and Learning*. In: Ders. et al (Hg.), *Decolonizing Global Citizenship Education*, Rotterdam u.a. (Sense Publishers) 2015, 11–26, 21.

¹⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*, Münster (Unrast Verlag) 2018.

dekolonialisieren, um der Verwirklichung einer sozialen und kognitiven Gerechtigkeit etwas näher zu kommen, erfordert meines Erachtens zweierlei: Zum einen ist ein noch gezielteres Zuhören und ein Dialog über explizite und implizite theologische Inhalte nötig. Es ist etwas aus der Mode gekommen, interkulturelle Theologinnen und Theologen als Grenzgänger zu verstehen, die sich in der Begegnung einer gewissen „Verwundbarkeit“ aussetzen.¹⁹ Die Verwundbarkeit ist auf Seiten ehemals kolonisierter Menschen und ihrer Nachfahren unvergleichlich höher, und diese koloniale Wunde gilt es offen- und auszuhalten und auch nicht mittels postkolonialer Theorien zu kaschieren. Gleichwohl erfordert eine Interkulturelle Theologie, die darauf verzichtet, neue, universal gültige Theorien zu entwerfen, so postkolonial sie auch begründet sein mögen, sich auf das Wagnis der eigenen Verwundbarkeit, der epistemologischen Vielfalt und Hinterfragbarkeit und damit auf eine kreative Unsicherheit einzulassen.

Zum anderen scheint mir eben auch deshalb eine vertiefte systematische Einbindung der Untersuchung intersektionaler Dynamiken nötig, um der Forderung nach sozialer und kognitiver Gerechtigkeit entgegenzukommen und um der intra-pentekostalen Differenzierung und Vielfalt von Erfahrungen und epistemologischen Positionen gerecht zu werden. Zwar spielen intersektionale Faktoren in regionalen Forschungen schon lange eine wichtige Rolle. Die Reflexion ihrer wissenschaftstheoretischen Bedeutung und Herausforderung für die Interkulturelle Theologie hat jedoch noch nicht vertieft stattgefunden. Ich möchte daher im Folgenden der Verbindung von intersektionalen und transkulturellen Perspektiven nachgehen, da sie Wissenshegemonien in verschränkter und doppelter Weise aufbrechen. Nach einer Bestimmung des Verhältnisses und der Spannungen zwischen transkultureller und intersektionaler Forschung im Blick auf Pfingstkirchen werde ich dies an einer Studie von Selina Stone vertiefen und mit einem kurzen Ausblick enden.

2. Das Spannungsfeld von Intersektionalität und Transkulturalität in der Pentekostalismusforschung

Forschungen zu intersektionalen Unterdrückungs- und Marginalisierungsstrategien schärfen den Blick für Praktiken und Dynamiken der Machtausübung. Zusammen mit Forschungen zur Transkulturalität reflektieren sie unterschiedliche Ebenen und Dimensionen von Diversität in heutigen Vielfaltsgesellschaften. Dabei bezeichnen die Begriffe Transkulturalität und Intersektionalität zum einen spezifische kulturelle und soziale Verflechtungsphänomene. Zum anderen decken sie kulturelle und soziale Stereotypisierungen auf und machen epistemologische Praktiken der Diskriminierung sichtbar. Intersektionale Diskriminierungen „weisen die Kreuzungspunkte von nationaler, ethnischer, sozialer Herkunft, Geschlecht, sexueller Orientierung, Alter, physischer und psychischer Verfassung und/oder Religion etc. als besonders vulnerable Räume für die Erfahrung von Mehrfachdiskriminierung aus“²⁰.

Wie einführend dargestellt, war der pentekostale Diskurs von Anfang an geprägt von interkulturellen Verhandlungen der verschiedenen spirituellen Traditionen. Zugleich spielten aber auch von Beginn an intersektionale Ungleichheiten eine zentrale Rolle. Im Vordergrund

¹⁹ Hans Jochen Margull, Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog. In: Ders., Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften, Ammersbek bei Hamburg (Verlag Günter Mainz) 1992, 330–342.

²⁰ Kristina Göthling-Zimpel/Claudia Jahnelt, Die Diversität der Diversität. Perspektiven der Interkulturellen Theologie/Religionswissenschaft auf Intersektionalität. In: Michael Klöcker et al. (Hg.), Handbuch der Religionen. 75. EL 2023/2022, I-30.32: 31–18, 32.

der intersektionalen Auseinandersetzung – die wie die interkulturellen Aushandlungsprozesse meist unter asymmetrischen Verhandlungsbedingungen verliefen – standen zunächst Diskriminierungen aufgrund von Hautfarbe und sozialem Status, bald aber auch von Geschlecht und sexueller Orientierung. Exemplarisch verweise ich auch hier auf Hollenwegers Darstellung der Genese pentekostaler Ursprünge in Nordamerika. Seiner Analyse zufolge ist weniger der „Weiße“ und erwiesenermaßen rassistische US-Amerikaner Charles Fox Parham (1873–1929) als Gründer der Azusa-Street-Erweckung zu betrachten.²¹ Der eigentliche Impuls war vielmehr von William Joseph Seymour (1870–1922) ausgegangen, dem Sohn ehemaliger Sklaven. Ganz bewusst hinterfragt Hollenweger damit das Narrativ einer „Weißen“ US-amerikanischen Ursprungsgeschichte des Pentekostalismus²² und weist auf Spannungen hin, die sich bis heute in pentekostale, „Schwarz“ gelesene Körper eingeschrieben haben und in den Theologien des sogenannten „Afro-Pentecostalism“ einen lebhaften Niederschlag finden.²³

Mein Verweis auf die Azusa-Bewegung birgt die Gefahr, das US-zentrische, genealogische Narrativ eines Beginns der pentekostalen Bewegung in Nordamerika zu bestätigen. Dieses Narrativ ist angesichts paralleler globaler und transkultureller Dynamiken längst widerlegt. Die moderne Pfingstbewegung war und ist polyzentrisch. Trotzdem wird das US-zentrische Narrativ heute von manchen Forscherinnen und Forschern des sogenannten „Black Pentecostalism“ neu erzählt, wenngleich in der Absicht, die „Weißen“ und primär männlichen Ursprünge des Pentekostalismus zu hinterfragen und die „Schwarze“ *agency* hervorzuheben.²⁴ Darin zeigt sich die Spannung, die mit der Verbindung intersektionaler und transkultureller Perspektiven einher geht. Ein „*queering* von Azusa“, das herkömmliche Ordnungen von *gender*, *race* und *class* hinterfragt und das etwa Keri Day als notwendige Korrektur am „Weißen“ Azusa-Narrativ vorschlägt, ist für den Black Pentecostalism in den USA sehr wahrscheinlich befreiend, weil es die „Weiße“ und männlich dominierte Ursprungserzählung als Mythos entlarvt und intersektionale Diskriminierungsdynamiken aufdeckt. Ein solches *queering* geht aber, wie Eva Spieß in einer kritischen Response auf Keri Day kürzlich anmerkte,²⁵ an Pfingstkirchen beispielsweise in afrikanischen Kontexten vorbei. Für diese spielt die Azusa-Bewegung nicht nur keinerlei Rolle. Dieses *Queering* wird unter Umständen sogar als neue Form kolonialer Bevormundung erlebt, weil es gender-Vielfalt oder die Hervorhebung weiblicher *agency* zur neuen Norm erhebt. Die pentekostale Bewegung selbst steht also – wie auch die Pentekostalismusforschung – vor der Herausforderung der Existenz einer Vielfalt von *gender*-spezifischen Annahmen und damit einer epistemologischen Multiperspektivität.

²¹ Walter Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal/Zürich (Theologischer Verlag Brockhaus/Zwingli Verlag) 1969, XIX f.

²² S. Yan Suarsana, *Die Pfingstbewegung als Kind der Globalisierung*. In: Polykarp Ulin Agan SVD (Hg.), *Pentekostalismus – Pfingstkirchen*, Siegburg (Franz Schmitt Verlag) 2017, 11–32.

²³ Exemplarisch für die umfangreiche Literatur und die Vielfalt afro-pentekostaler Theologien sei hier erwähnt: Amos Yong/Estrelida Y. Alexander (Hg.), *Afro-Pentecostalism. Black Pentecostal and Charismatic Christianity in History and Culture*, New York u.a. (New York University Press) 2011.

²⁴ S. z.B. Keri Day, *Azusa Reimagined: A Radical Vision of Religious and Democratic Belonging*, Stanford (Stanford University Press) 2022.

²⁵ Eva Spieß, Response auf Keri L. Day, 14. Tagung des Netzwerkes GloPent, <https://www.glopent.net/Members/webmaster/heidelberg-2024/heidelberg-2024/view> (letzter Zugriff: 1.2.2024).

3. Geist und/oder Körper im Zentrum?

Der dritte Teil der angesprochenen Handreichung der EKD „Pfingstbewegung und Charismatisierung“ entwickelt die verschiedenen *theologischen Herausforderungen*, die Pfingstkirchen für Mitgliedskirchen der EKD u.a. bieten. Der Abschnitt beginnt mit dem Unterkapitel „Annäherungen: Der Geist im Zentrum“. Eine zentrale Herausforderung für traditionelle Konfessionskirchen sei die von Pfingstkirchen betonte unmittelbare Erfahrbarkeit Gottes als Heiligem Geist. Diese Erfahrung wird von Mitgliedern von Pfingstkirchen meist als körperliche Erfahrung erlebt. Die Pfingsttheologie spricht von der Einkörperung – dem *embodiment* – des Heiligen Geistes und der *Materialität* pentekostaler Theologie.²⁶ Konzeptionalisierungen des Körpers als Wohnort des Heiligen Geistes – oder auch eines Dämons, der dem Heiligen Geist weichen muss – stellen wiederum den Körper ins Zentrum sozialer Zuschreibungen.

Forschungen zu *gender*-, *race*- und *class*-bezogenen Aspekten in pentekostalen Praktiken betonen, dass der vom Geist bewohnte Körper, obwohl mitunter als „universal“ vorgestellt, keineswegs frei von sozialen Zuschreibungen oder auch intersektionalen Diskriminierungserfahrungen ist. Beispielhaft hierfür ist die Studie „The Spirit and the Body“ von Selina Stone,²⁷ die das historische Fehlen einer theologischen Reflexion von *class*, *race* und *gender* im Pentekostalismus untersucht. Stone geht von der Feststellung aus, dass der „Klassische Pentekostalismus“ in Großbritannien trotz seiner körperbetonten Spiritualität, die in dem *embodiment* des Heiligen Geistes etwa in Praktiken der Ekstase oder der *deliverance ministries* geradezu einen postmodern-performativen Charakter habe, kein positives Verhältnis zu Sexualität, Gender und Unterschieden hinsichtlich der ethnischen oder sozialen Herkunft entwickelt habe und daher intersektionale Diskriminierungspraktiken nicht als theologisches Problem betrachte. Diese Spannung bezeichnet sie als „pneumatic dualism“.²⁸

Beispielhaft deutlich macht Stone diesen Dualismus in ihrer Untersuchung zu den Reaktionen auf den Mord an George Floyd am 25. Mai 2020 in verschiedenen pentekostalen Gemeinden in England. Während sich in der von einem „Schwarzen“ und einem „Weißen“ Pastor geleiteten Gemeinde nach dem Mord ein lebendiges antirassistisches Engagement entwickelt, wurde der Mord in der von einem „Weißen“ Paar geleiteten „mixed“-Gemeinde, deren Mitglieder zu einem Drittel eine Afrikanische oder Afrikanisch-Karibische Herkunftsgeschichte hat, zwar als „tragisch“ deklariert und ins Gebet hineingenommen, aber die Gemeinde solle auf das „Reich Gottes“ fokussiert bleiben. Rassismus wurde in der zweiten Gemeinde also, so Stone, auf „racial diversity and tension“²⁹ reduziert. Fragen von Macht und Privilegien seien hingegen ausgeblendet geblieben.

Stones Forschung ist für den vorliegenden Beitrag v.a. deshalb besonders erhellend, weil sie intersektionale Perspektiven mit transkulturellen Entwicklungen verbindet. In ihrer Analyse historischer Entwicklungen zeigt sie auf, dass intersektionale Fragen weder in „Weißen“ britischen, noch in Afro-Karibischen Pfingstgemeinden, die seit den 1940er Jahren nach England kamen und deutlich stärker vom „afrikanischen Erbe“ des Pentekostalismus geprägt

²⁶ Wolfgang Vondey, *Embodied Gospel: The Materiality of Pentecostal Theology*. In: Michael Wilkinson/Peter Althouse (Hg.), *Pentecostals and the Body (Annual Review of the Sociology of Religion Vol 8)*, Leiden (Brill Academic Publication) 2017, 102–119, doi 10.1163/9789004344181_007

²⁷ Selina R. Stone, *The Spirit and The Body. Towards a Womanist Pentecostal Social Justice Ethic*, Paderborn (Brill/Schöningh) 2023.

²⁸ Ebd., 101.

²⁹ Ebd., 123.

sein, eine Rolle spielten. Die Erwartungen insbesondere an den *gendered body* waren geradezu dieselben.³⁰ Das habe sich erst seit der Generation 2.5 oder gar 3.0 geändert, die sehr bewusst und kritisch mit Praktiken intersektionaler Diskriminierungen umgingen. Parallel dazu hat sich auch in der Wissenschaft erst seit den 1980er Jahren verstärkt eine Black-womanist- und eine Black-pentecostal-Forschung etabliert – Stone spricht von der „third wave“, in der explizit Forscherinnen der Afrikanischen Diaspora und andere PoC-Frauen im akademischen Diskurs sichtbar wurden und postkoloniale kritische Perspektiven einbrachten.³¹

In ihrer Doktorarbeit „Transkulturelle Theologien. Netzwerkdynamiken und Deutungsmachtaushandlungen am Beispiel von Korean Americans“³² macht Alena Höfer ähnliche Beobachtungen. Transkulturelle Biographien von BIPoC der zweiten oder dritten Generationen sind, so zeigt Höfer, nicht nur geprägt von der Erfahrung der Mehrfachidentität, die sich in den Aushandlungsprozessen – auch über die unterschiedlichen kulturellen Rollenerwartungen – im kulturellen Zwischenraum herausbilden. Auch intersektionale Diskriminierungserfahrungen haben sich bis in die leiblich-körperliche Erfahrung hineingeschrieben. Theologinnen und Theologen mit transkulturellen Biografien entwickelten entsprechende transkulturelle Theologien, in denen intersektionale Diskriminierungen zumeist sehr differenziert mit reflektiert werden.

4. Ausblick

Pfingstkirchen sind, wie eingangs bemerkt, transkulturelle Grenzgänger *par excellence*. Jüngere Forschungen zu Pfingstkirchen beziehen zunehmend intersektionale Dynamiken und mit ihnen den Körper mit ein und werfen so einen noch differenzierteren Blick auf die hegemonialen Dynamiken im Kontext pfingstlicher Christentümer.

Eine zentrale Herausforderung und ein Potenzial von Pfingstkirchen für die Interkulturelle Theologie liegen in dieser Vervielfältigung der Perspektiven. Die unterschiedlichen (trans)kulturellen und intersektionalen Erfahrungen schreiben sich in Körper und Geist ein und prägen die Wahrnehmung der Welt und des Seins in der Welt.

Interkulturelle Theologie ist hier aufgefordert, den unterschiedlichen und verflochtenen Ebenen von Diversität und den darin wirkenden Machtdynamiken nachzugehen und im „Zuhören“ den Raum für Brüche, Widerstand, Kontinuität und Vielfalt offenzuhalten. Pfingstkirchen können so einen Anstoß zum *de-learning* geben, was nach Dipesh Chakrabarty „nichts weniger [ist] als eine neue Art und Weise, die Wahrheit zu kennen/lernen: ... indem wir radikal fragmentarisch und episodisch werden“³³.

Verlernen heißt jedoch nicht Vergessen. Es ist, so betonen Bonaventure Soh Bejeng Ndikung und Agudio Elena, weder ein Löschen noch ein Annullieren. Verlernen bedeutet vielmehr, „in den Spiegel zu schauen und die Welt zu sehen, und nicht ein Konzept des Universalismus, das

³⁰ Ebd., 177.

³¹ Ebd., XIX.

³² Noch unveröffentlicht.

³³ Dipesh Chakrabarty, *Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism*. In: Vinayak Chaturverdi (Hg.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London (Verso) 2000, 256–280, 275.

eine Hegemonie des Wissens vorgibt“, um dann [auch Theologie] „mutiger und neu zu schreiben“. ³⁴

Abstract:

Pfingstkirchen wurden in der Interkulturellen Theologie in den letzten Jahrzehnten wissenschaftstheoretisch primär als transkulturelle religiöse Phänomene betrachtet und analysiert. Intersektionalen Dynamiken und Verhandlungen auf den Schnittstellen von *gender*-, *race*- und *class*-bezogenen Diskriminierungen spielen hingegen in der Theoriebildung bislang kaum eine Rolle. In der Spannung und Verbindung von transkulturellen und intersektionalen Dynamiken liegen jedoch besondere Herausforderungen und Potenziale, die Pfingstkirchen für Interkulturelle Theologie heute bieten. Der Beitrag untersucht konkrete Entwicklungen im Feld der Forschung insbesondere zum „Black Pentecostalism“ und entwickelt daraus Perspektiven für eine verschränkte transkulturelle und intersektionale Forschung.

In recent decades, Pentecostal churches have been viewed and analyzed in intercultural theology primarily as transcultural religious phenomena. Intersectional dynamics and negotiations at the interfaces of *gender*-, *race*- and *class*-related discrimination, on the other hand, have hardly played a role in theory formation to date. However, in the tension and connection between transcultural and intersectional dynamics lie particular challenges and potentials that Pentecostal churches offer for intercultural theology today. The article examines specific developments in the field of research, particularly on "Black Pentecostalism", and develops perspectives for intertwined transcultural and intersectional research.

Schlagworte:

Transkulturalität – Intersektionalität – Black Pentecostalism – De-colonize – body/embodiment

Zur Person:

Prof. Dr. Claudia Jahnel ist Professorin für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie und leitet das Institut Mission-, Ökumene und Religionswissenschaft der Universität Hamburg

³⁴ Bonaventure Soh Bejeng Ndikung/Elena Agudio, „Unlearning the Given. Exercises in Demodernity and Decoloniality of Ideas and Knowledge“, Konzept und Programm der Veranstaltung von SAVVY Contemporary am 14./15.4.2016, https://savvy-contemporary.com/site/assets/files/2907/unlearning_programme.pdf (letzter Abruf: 1.2.2024).