

Kommentar zu Ernst Haaf: Heilende Kirchen in Ghana, *Curare* 2/1978

UTE LUIG

Der Artikel, von einem westlich ausgebildeten Missionsarzt und Chirurg geschrieben, beschäftigt sich mit den Heilungsangeboten zweier verschiedener Kirchen in Ghana: der *Eden Revival Church*, später in Feden umbenannt, sowie der *Church of the Lord Aladura*, die ursprünglich aus Nigeria stammt. Ihr Name bezieht sich auf das *ogun* Wort „aladura“, das „Beten“ bedeutet, womit ihr wichtigstes Merkmal beschrieben wäre.

Die *Eden Revival Church* gehört zu den sog. Unabhängigen Kirchen, die sich in Afrika seit Beginn des 20. Jahrhunderts ausbreiteten. Die Unabhängigkeitsbestrebungen gingen ursprünglich auf die Idee des sog. Äthiopismus zurück, der religiöses und politisches Unabhängigkeitsstreben miteinander verband, indem man sich auf die seit tausend Jahren bestehenden äthiopischen christlichen Kirchen berief. In Ghana verkörperte die 1898 gegründete Native Baptist Church diese Richtung.¹

Die von Haaf beschriebene Eden Revival Church gehört zwar auch zu den Unabhängigen Kirchen, doch sagte sich ihr Gründer YEBOA KORIE nicht aus politischen Gründen, sondern wegen kultureller und theologischer Differenzen von der europäischen Missionskirche los. Die deutliche Abgrenzung zeigte sich vordergründig sowohl in der betont afrikanischen Kleidung der Priester und der Gläubigen als auch in der neu gestalteten Liturgie, die durch afrikanische Kultelemente wie Singen, Klatschen, Tanzen und Trance dominiert wird. Visionen und Träume der Gläubigen spielen eine ebenso wichtige Rolle wie der Heilige Geist, der die Menschen vor Unglück schützt, aber auch die Macht zur Prophezeiung verleiht.

Ein zentrales Anliegen aller Unabhängigen Kirchen ist die Heilung von Krankheit, die entweder auf Vernachlässigung der Ahnen oder auf den Angriff von Hexen zurückgeführt wird. Das Heilen von Krankheiten verleiht diesen Kirchen eine Art Doppelcharakter, den HASTINGS (1979: 179) wie folgt zusammenfasst: „The long night services of Eden with candle, water and incense, the exciting new hymns... the prayer of Yeboa over his patients

was much like the services of many another little church—each as much a ‘clinic’ as a ‘church.’”

Die Berufung zum Priester wurde Yeboa Korie keineswegs in die Wiege gelegt, da er zunächst Medizin studierte. Erst nach mehreren Visionen tauschte er den Wunsch, Arzt zu werden gegen das Priesteramt ein. Seine Biographie ist keine Ausnahme, da viele Priester oder auch Propheten, wie sie in manchen Kirchen genannt werden, weltliche Berufe ausübten, bevor sie ihre Berufung annahmen (vgl. KIRSCH 1998: 63). Bei den meisten Kirchengründern handelte es sich um charismatische Persönlichkeiten, die oftmals ihrer Zeit voraus waren und die sich bietenden Entfaltungsmöglichkeiten kreativ für den Aufbau der Gemeinde einsetzten.

So betrieb Yeboa Korie wie Adrian Hastings in seinem Buch *The Church in Africa: 1450–1950* (1979: 179) erwähnt, zusätzlich eine Hühnerfarm, Schulen und eine Brass-Band (Blasmusik). Damit setzte er neue Standards, biblischen Glauben mit ökonomischen Notwendigkeiten und sozialen Anliegen praktisch zu verbinden. Vermutlich lernte er solche Projekte während seiner USA-Reise kennen, auf der er Kontakte zu evangelikalischen Sekten hatte. Seine Kirche strebte zudem von Beginn an, ihren Wirkungskreis über Ghana hinaus zu erweitern. Das von der Kirche befolgte Motto „Crossing Africa with Jesus“ (HASTINGS ebd.) war offensichtlich erfolgreich, da sich im Internet Niederlassungen dieser Kirche in Uganda finden.

Noch erfolgreicher war in dieser Hinsicht die auch von Haaf erwähnte Aladura Church, die ohne Zweifel zu einer der größten afrikanischen Pfingstkirchen² gehört. Sie breitete sich nicht nur in mehreren Ländern Westafrika aus, sondern konnte sich u. a. auch in London und in Berlin etablieren. In seinen Ausführungen geht Haaf auf die Bezeichnung „Pfingstkirchen“ (oder Pentecostals) nicht ein, obwohl er alle dazu gehörenden Charakteristika erwähnt. Im Zentrum steht die Heilung durch den Heiligen Geist, das Austreiben von bösen Geistern und Dämonen, die Glossolalie oder das Sprechen in Zungen, die Wiedergeburt durch Christus, die in der Taufe vollzogen wird (deshalb auch *born-*

again Christians) und die Prominenz des Teufels. Es existieren also zahlreiche Überschneidungen mit den Unabhängigen Kirchen, die indes zahlenmäßig durch die Pfingstkirchen seit den 1980er Jahren überholt wurden. Aufgrund der vielfältigen Austauschprozesse zwischen ihnen haben sich die Differenzen von einst inzwischen jedoch weitgehend verwischt, sodass die einst rigide Typologie nicht mehr sinnvoll aufrecht zu halten ist.

Haaf hebt besonders die kulturelle Anpasstheit dieser Rituale hervor, die er mit großer Empathie analysiert. Die Vorurteilslosigkeit, mit der er die Ziele jener Kirchen beschreibt, Heilung nicht nur oder gar nicht organisch zu begreifen, sondern als Aussöhnung der Menschen mit Gott, ist für einen Mediziner beeindruckend. Seine Ausführungen über die Vorzüge der von den Kirchen praktizierten ganzheitlich orientierten Heilmethoden, die drei wesentlich krankheitsverursachende Faktoren berücksichtigen – psychisch, pneumatisch und physisch – bettet er in eine kritische Betrachtung der westlichen Medizin ein. Ihre Praxis in Afrika, die schon zu Haafs Zeiten eher ineffizient war, hat sich in der Zwischenzeit keineswegs verbessert, obwohl die Einsicht in die Vorzüge ganzheitlicher Methoden und in die Verdienste der „sog. traditionellen“⁴³ afrikanischen Medizin ohne Zweifel zugenommen hat. Allerdings existieren die im Text kritisierten Mängel, die mit dem westlichen Gesundheitssystem verbunden sind, weiterhin. Die von Haaf angeregten Diskussionen über das Nebeneinander von afrikanischer, pentecostaler und westlicher Medizin wurde in den 1980er und 1990 Jahren intensiv diskutiert – sowohl innerhalb der WHO als auch unter Ethnologen (vgl. KRAUSE *et al.* 2014).

Erstaunlich ist indes, dass Haaf dem „heilenden Wasser“, das in vielen Ländern der Erde als potente Medizin gilt, nicht kritischer gegenüberstand. Während meiner Forschungen im Gwembe-Tal in Sambia in den 1990er Jahren erlebte ich, wie ein selbstproklamierter Priester der St. Moses God's Holy Spirit Church, die ein Ableger der Mutumwa/Nchima Kirchen war, durch eine Diät, bestehend aus sechs Liter Wasser pro Tag und sog. Keksen, deren Inhalt geheim blieb, die HIV-Infizierten, die massenhaft zu ihm strömten, körperlich z.T. so stark schwächte, dass sie im nahegelegenen Hospital nach kurzer Zeit verstarben. Auch der weit verbreitete Glaube, dass heiliges Wasser Gewehr- und Kugeln abwehren kann, hat sich in vielen Aufständen

als unzutreffend erwiesen. Die von Haaf zu recht erwähnten medizinischen Scharlatane der traditionellen afrikanischen Medizin finden sich leider ebenso unter einigen Priestern dieser Kirchen.

Trotz dieser gelegentlichen Fehldiagnosen und -Therapien, die neben der unmittelbaren Konkurrenzsituation unter den Kirchen sicherlich ein Grund für die beständigen Abspaltungsprozesse sind, die mit Zweifeln der Gläubigen an der Tragfähigkeit des Charismas der jeweiligen Propheten einhergehen, gelang den pentecostalen Kirchen eine weltweite Expansion, die bis in die Gegenwart anhält. Ihre Verbreitung in Afrika, Europa, Südamerika und Teilen von Asien hat die religiöse Architektur des globalen Zeitalters tiefgehend verändert (vgl. dazu CORTEN 1997, MARTIN 2002).

Wie lässt sich dieser außerordentliche Zuspruch der Pfingstkirchen erklären? Auf lokaler Ebene ist es zweifelsohne die (scheinbare) Befreiung von der Hexerei, die diesen Kirchen im Zusammenhang mit der rituellen Vertrautheit einen großen Zulauf beschert. Trotz, oder wie GESCHIERE (2013) in einer seiner Arbeiten ausführt, eher wegen der Modernisierung konnte die Hexerei in Afrika nicht zurückgedrängt werden, sondern sie entfaltet immer mehr ihre gesellschaftlich zerstörende Kraft. Neben dem Austreiben von Hexen spielt das Exorzieren der als dämonisch klassifizierten Geister ebenfalls eine große Rolle. Diese Geister werden zum Symbol einer als rückständig empfundenen Vergangenheit, die, wie MEYER (1995) ausführlich dargelegt hat, mit dem Satan identifiziert wird. Die exorzistischen Riten versprechen nicht nur die Befreiung von den Sünden der Vergangenheit, sondern enthalten zugleich die Aufforderung, mit dieser Vergangenheit endgültig zu brechen. „A complete break with the past“ wie Meyer (ebd.) formuliert, führt aber auch zum Bruch mit der eigenen Familie und mit all jenen Traditionen, auf denen afrikanisches Recht basiert. Die Verheißung auf ein besseres Leben, das sich an westlichem Reichtum und Konsumgebaren orientiert, wird somit durch Entfremdung und Individualisierung erkaufte. Der Preis dafür könnte hoch sein, zumal das Ideal eines guten Lebens, d. h. eines Lebens in Wohlstand und Reichtum für die wenigsten Afrikaner eine reale Option darstellt. Allerdings muss man den Pfingstgemeinschaften zugutehalten, dass sie der familialen Entfremdung eine positive Erfahrung von Gemeinschaft entgegensetzen. Diese zeigt sich u. a. in der aufopfernden Betreuung von

Aids-Kranken (vgl. DILGER 2005, Kap. 4). Während viele Aids Kranke von Mitgliedern ihrer Familie stigmatisiert⁴ werden, unterstützen die Gemeindeglieder die Kranken nicht nur durch bewusste Entstigmatisierung und aufopfernde Pflege, sondern auch durch Essens- oder Geldzuwendungen im Falle ökonomischer Notlagen.

Im internationalen Kontext spielt zudem die finanzielle Unterstützung durch amerikanische Kirchen weiterhin eine wichtige Rolle, da dadurch nicht nur neue ökonomische Optionen geschaffen werden, sondern auch politische Inhalte vermittelbar sind. Durch Modernisierung und fortschreitende Globalisierung haben sich die Pfingstkirchen grundlegend verändert. Das Predigen der „Prosperity Gospel“ (MEYER 2004: 453) hat nationales wie internationales Kapital angezogen, wodurch sich einige Kirchen in transnationale Wirtschaftsunternehmen entwickelten. Hotels, Radio- und Rundfunkstationen sowie Kliniken und Schulen sind Grundlagen ihrer ökonomischen Expansion. Um die Differenz zu den Pfingstkirchen alten Typs zu markieren, spricht Meyer von pentecostalen-charismatischen Kirchen, während UKAH sie als neo-pentecostal bezeichnet: „One of the significant things about the new pentecostalism is its leadership which is mainly made of young, university-educated men and women who demonstrate great zeal for all that is modern, particularly mass media, organisation and advertising/marketing strategies“ (2005: 252). Die Geldgeber, die diese Kirchen unterstützen, gehören inzwischen der nationalen Wirtschaftselite oder der politischen Klasse an. 40% der Mitglieder der von Ukah untersuchten *nigerianischen Redeemed Christian Church of God (RCCG)* waren entweder Akademiker, Verwaltungsbeamte oder übten Management Funktionen aus, während mehr als 80% der Priesterschaft graduiert ist. Diesen äußerst drastischen Wandel fasst MEYER (2004: 448) in der Beobachtung zusammen:

Nothing can better evoke what is at stake than the salience of the contrast between the familiar image of African prophets from Zionist, Nazirite, or Aladura churches, dressed in white gowns, carrying crosses, and going to pray in the bush, and the flamboyant leaders of the new mega-churches, who dress in the latest (African) fashion, drive nothing less than a Mercedes Benz, „participate in the global Pentecostal jetset, broadcast the message through flashy TV

and radio programs, and preach the Prosperity Gospel to their deprived and hitherto-hopeless born-again followers at home and in the diaspora. (MARSHALL-FRATANI 2001)

So herausfordernd das Bild dieser „Mega-churches“ auch ist, so spiegeln sie nur in spezifischen Hot-spots, wie etwa in Accra, Abidjan (Elfenbeinküste) oder in Lagos die Alltagsrealität wider.

Dennoch gilt auch für die weniger materiell erfolgreichen Kirchen, dass sie ihren Missionsfeldzug sowohl in Afrika als auch in Europa erfolgreich durchführen. Für Europa zeigt sich dies vor allem in der von Afrika ausgehenden Re-missionierung, die von SIMON (2003) kenntnisreich beschrieben wurde. Die von ihm vorgelegte Analyse afrikanischer Diaspora Kirchen in Deutschland, u.a. der Kimbanguisten, der Aladura-Kirche und der All Christian Believers Fellowship thematisiert sehr eingehend die rechtlichen und politischen Herausforderungen, die sich diese Kirchen im weitgehend säkularisierten Deutschland gegenübersehen. Umso bemerkenswerter ist ihr religiöser Eifer und der ihm zugrundeliegende tiefe Glauben und die daraus abgeleitete Verpflichtung, das Christentum erfolgreich nach Deutschland zu re-exportieren. Aus sozio-politischer Sicht handelt es sich hier um eine Umkehrung einst kolonialer in postkoloniale Beziehungen, wobei allerdings die Frage politischer und ökonomischer Ungleichheiten weiterhin bestehen bleibt. Leben und predigen doch viele dieser neuen Kirchenführer in Hinterhöfen⁵ oder in Industriegebieten abseits bürgerlicher Wohnviertel (ADOGAME 2010, KRAUSE 2008) und viele ihrer Mitglieder haben wenig gemeinsam mit dem oben beschriebenen „Pentecostal jet set“.

Ausblick

Der kurze Text von ERNST HAAF aus *Curare* 1.1978.2: 73-84 hat Debatten angestoßen, die in den Folgejahren in der Ethnologie breiten Raum einnahmen. Dazu zählten sowohl die Auseinandersetzungen zwischen afrikanischer und westlicher Medizin, die ich hier nur kurz angesprochen habe, die aber im Kontext transnationaler Verflechtung weiterhin im Focus der Forschung stehen. Die Literatur über Pentecostale Kirchen oder Bewegungen, wie sie auch genannt werden, ist inzwischen nur noch schwer überblickbar. In meinem Kommentar habe ich daher lediglich versucht, die wichtigsten Trends

herauszuarbeiten, die indes die Komplexität des Themas nur ansatzweise widerspiegeln.

Berlin, im Februar 2017.

Anmerkungen

1. Der Äthiopismus hatte zu Beginn des 20. Jhdts. vor allem in Südafrika besonders große Bedeutung. Bekannt wurde auch die von John Chilembé 1915 während des sog. Nyassa Aufstandes gegründete Providence Industrial Mission als eine „äthiopische Kirche“.
2. Nicht alle Autoren sind sich einig darüber, ob die Aladura Kirchen nun eher Unabhängige oder Pfingstkirchen sind. Diese Uneinigkeit ist ganz offensichtlich auch der Verschiedenheit der Kirchen geschuldet, die unter dem Namen Aladura firmieren.
3. Mangels überzeugender Alternativen wird die Bezeichnung traditionelle afrikanische Medizin weiterverwendet, obwohl sie erwiesenermaßen keineswegs traditionell ist. Diese Erkenntnis ist u. a. auch auf den Einsatz der WHO zur Anerkennung lokaler Heilpraktiken zurückzuführen.
4. Inzwischen hat die Stigmatisierung von HIV und Aids im öffentlichen Bewusstsein zwar abgenommen, doch reagieren die Familien noch immer sehr unterschiedlich auf diese Krankheit.
5. Re-Missionierung ist auch das große Thema in der Vielfalt afrikanischer Kirchen in Berlin (vgl. dazu RADEMACHER 2003).

Zitierte Literatur

- ADOGAME A. 2010. From House Cells to Warehouse Churches? Christian Church Outreach Mission International in Translocal Contexts. In HÜWELMEIER T. & KRAUSE K. (eds). *Travelling Spirits*. New York: Routledge: 165–185.
- BARRETT D. B. 1968. *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*. Nairobi: Oxford University Press.

- COLEMAN S. & HACKETT R. J. J. (eds) 2015. *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*. New York: New York University Press.
- CORTEN A. & MARSHALL-FRATANI R. (eds). 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- DILGER H. 2005. *Leben mit Aids. Krankheit, Tod und soziale Beziehungen in Afrika*. Frankfurt: Campus.
- HASTINGS A. 1979. *A History of African Christianity, 1950–1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GESCHIERE P. 2013. *Witchcraft, Intimacy and Trust. Africa in Comparison*. Chicago and London: Chicago University Press.
- KIRSCH T. 1998. *Lieder der Macht. Religiöse Autorität und Performance in einer afrikanisch-christlichen Kirche in Zambia*. Berlin: LIT.
- KRAUSE K. 2008. Spiritual Spaces in Post-Industrial Places: Transnational Pentecostal Churches in North-East London. In SMITH M. P. & EADE J. (eds). *Transnational Ties: Cities, Identities and Migrations*. New Brunswick: 109–130.
- KRAUSE K., PARKIN D. & ALEX G. 2014. Turning therapies: placing medical diversity. *Medical Anthropology* 33, 1: 1–5.
- MARTIN D. 2002. *Pentecostalism: The World, Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- MEYER, B. 1995. *Translating the Devil. An African Appropriation of Pietist Protestantism. The Case of the Peki Ewe in Southeastern Ghana, 1847–1992*. Academish Proefschrift, Universiteit Amsterdam.
- 2004. Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology* 33: 447–474.
- POEWE K. (ed) 1994. *Charismatic Christianity as Global Culture*. Columbia, S. C.: University of South Carolina Press.
- RADEMACHER S. 2003. *Religion in Berlin, Ein Handbuch*. Berlin: Weißensee Verlag.
- SIMON B. 2003. *Afrikanische Kirchen in Deutschland*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- UKAH, ASONZEH F.-K. 2004. *The Redeemed Christian Church of God (RCCG), Nigeria. Local Identities and Global Processes in African Pentecostalism*. PhD-Thesis, University of Bayreuth/Germany.
- 2005. „Those Who Trade with God Never Lose.“ The Economics of Pentecostal Activism in Nigeria. In FALOLA T. (ed). *Christianity and Social Change in Africa: Essays in Honor of John Peel*. Durham, N. C.: Carolina Academic Press: 251–274.



Ute Luig, Ethnologin, 1972 Promotion zur Dr. rer. nat. (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), 1989 Habilitation (Johannes-Gutenberg-Universität Mainz), 1990–2006 Universitätsprofessorin am Institut für Ethnologie der FU Berlin. Forschungsschwerpunkte: Orale Geschichte, Migrationsforschung, Naturaneignung und Moderne, Besessenheitskulte, religiöse Bewegungen, Geschlechterverhältnisse, regional Westafrika, Uganda, Kambodscha. Sie war in den 1970er Jahren Referentin im Heidelberger Kurs für ausreisende Ärzte „Medizin in Entwicklungsländern“.

Weitere Publikationen in *Curare*: ——— 1978. Sorcery Accusations as Social Commentary. A Case Study of Mulago/Uganda. *Curare* 1, 1: 31–42, Reprint *Curare* 31(2008)2+3: 231–239 // ——— 1980. HORIZONTE 79. Bemerkungen zum 1. Festival der Weltkulturen in Berlin. *Curare* 3, 1: 45–48, Reprint mit Anmerkung 37(2014)37: 309–313 // ——— 2010. Über das Erinnern von Gewalt und die Verarbeitung des Schmerzes am Beispiel von ausgewählten Flüchtlingsgruppen und den Ex-Kämpferinnen der äthiopischen TPLF. *Curare* 33(2010)1+2: 60–71.

e-mail: luig@zedat.fu-berlin.de