

Frieder Ludwig

## Die Entdeckung der schwarzen Kirchen

### *Afrikanische und afro-karibische Gemeinden in England während der Nachkriegszeit*

London, Tottenham, im Herbst 1991: Eine kleine, in der spätviktorianischen Epoche gebaute und als »Park Chapel« bekannte Kirche, die der Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg Tribut zollen und aus Mangel an Resonanz in den 1970er Jahren ihre Pforten für Gottesdienste schließen mußte, dann gelegentlich als Puppentheater benutzt wurde und schließlich mehr und mehr verwahrloste, wird feierlich neu eröffnet. Nun finden sich Sonntag für Sonntag wieder zahlreiche Besucher ein, es wird gepredigt, gebetet und gesungen – die meisten Veranstaltungen dauern zwei Stunden oder länger. Doch nicht nur die Dauer unterscheidet die heutigen Gottesdienste von den früheren, die weit weniger enthusiastisch waren. Während der sonntäglichen Veranstaltungen werden heute auch Visionen und Prophezeiungen verkündet, die Teilnehmer tragen lange weiße Gewänder und sind in der Mehrheit dunkelhäutig: Es sind Mitglieder der aus Nigeria stammenden Cherubim & Seraphim-Kirche, die sich hier nun regelmäßig versammeln. Ihre Kirche hat die »Park Chapel« 1983 erworben und dann in langjähriger Arbeit renoviert.<sup>1</sup>

Die Geschichte der »Park Chapel« in Tottenham ist signifikant: Während die »historischen« Kirchen vor allem in den Großstädten Englands einen massiven Besucherschwund verzeichnen<sup>2</sup>, nahm die Attraktivität der unabhängigen schwarzen Kirchen in den letzten dreißig Jahren gerade hier stark zu. Die erste Cherubim & Seraphim-Kirche wurde in London 1965 von wenigen nigerianischen Studenten gegründet – heute gibt es in England etwa dreißig Gemeinden mit mindestens 2 000 Mitgliedern.<sup>3</sup> Andere aus Afrika (vorwiegend aus Westafrika) stammende Kirchen wie die Christ Apostolic Church, die Church of the Lord, die Celestial Church of Christ, die Brotherhood of the Cross & Star oder die Aladura International Church sind in ca. 60 Gemeinden mit über 8 000 Mitgliedern organisiert.

Noch eindrucksvoller lesen sich die Statistiken der Kirchen karibischen Ursprungs, deren Ausdehnung nach England bereits in den 1950er Jahren erfolgte: Die Mitgliederzahl der New Testament Church of God wuchs von 4 323 im Jahr 1970 auf etwa 6 600 im Jahr

1 Eternal Sacred Order of Cherubim & Seraphim (im folgenden C. & S.) Church, Mount Zion, 147 Crouch Hill, London N8, Programme and Order of Service. Opening and Dedication, Sunday, 6th October 1991.

2 P. Brierley, »Christian« England. What the English Church Census Reveals, London 1991, S. 30: »Between 1975 and 1979 adult church attendance dropped 2 % from 4,1 million to 4,0 million. Between 1979 and 1985 it dropped 7 % from 4,0 million to 3,8 million [...] In 1851, church attendance was 40 % of the English population. [...] in 1989 it was 10 % [...]«

3 Informationen aus Interviews mit J. Adegoke (Spiritual Leader, C & S, Birmingham), 18. 10. 1991; Dr. W. M. Chirwa (C & S, London), 14. 10. 1991. Eine exakte Definition des Begriffes »Mitglied« ist in diesem Zusammenhang schwierig, da meist keine genauen Aufzeichnungen vorliegen und statt dessen oft die Besucherzahlen bei Sonntagsgottesdiensten genannt werden. Ähnlich problematisch ist die Definition des Begriffes »Kirche«, welcher in der Regel eine bestimmte Mitgliedschaft und feste organisatorische Strukturen voraussetzt.

1987, die der Church of God of Prophecy von 2 074 auf 5 250. Die übrigen durch die Statistik erfaßten Gemeinden karibischer Herkunft verdoppelten im selben Zeitraum ihre Zahl von 21 400 auf 43 620. Insgesamt sind 1987 991 Gemeinden afrikanischen und afro-karibischen Ursprungs mit 66 511 Mitgliedern gezählt worden.<sup>4</sup> Da in dieser Zählung jedoch zahlreiche Hauskreise und Kleinstgemeinden nicht einbezogen sind und auch nicht alles vorhandene Material berücksichtigt wurde<sup>5</sup>, dürfte die tatsächliche Zahl weit höher liegen. Es ist davon auszugehen, daß über hunderttausend Menschen den schwarzen unabhängigen Kirchen angehören.

Heute scheint sich die zahlenmäßige Stärke der unabhängigen afrikanischen und afro-karibischen Kirchen auf diesem Niveau in etwa zu stabilisieren<sup>6</sup>, wobei zwischen den einzelnen Gemeinden starke Wanderbewegungen stattfinden. Das bedeutet, daß zwischen 15 und 20 % der schwarzen Bevölkerung in Großbritannien in diesen Kirchen zusammenkommen.<sup>7</sup> Obwohl hier einschränkend anzumerken ist, daß der kirchliche Organisationsgrad in den Herkunftsländern – beispielsweise in der Karibik – oft weit höher liegt<sup>8</sup>, sind die afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden in England von großer Bedeutung. Es gibt keine anderen Institutionen, in denen die schwarze Bevölkerung auch nur annähernd so zahlreich vertreten ist.<sup>9</sup>

Die Existenz dieser ungewohnten und andersartigen christlichen Gemeinden wurde in England lange Zeit ignoriert. Von der Gründung der ersten dieser Gemeinden dauerte es etwa zwanzig Jahre, bis deren Vorhandensein wahrgenommen wurde. Dann aber wurden die schwarzen Kirchen »entdeckt«: zunächst von Wissenschaftlern, dann von Ökumenikern der großen etablierten Kirchen, schließlich auch von Politikern. Es kam – häufig auf Initiative der schwarzen Pastoren und Gemeindeleiter – zu Begegnungen und Dialogen. Die afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden wurden in die Ökumene integriert und zunehmend anerkannt als Repräsentanten der dunkelhäutigen Minorität.

In diesem Prozeß wandelten sich die schwarzen Kirchen in England. Die Herausforderung annehmend, mußten oft neue Konstitutionen, gelegentlich sogar neue Organisationsformen erarbeitet werden. Viele der afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden wurden sich nun ihrer breiteren gesellschaftlichen Verantwortung bewußt, sie artikulierten sich mehr und mehr auch politisch. Diese Neuerungen hatten in manchen Fällen sogar Auswirkungen auf die Entwicklung der Mutterkirchen in den Herkunftsländern.

4 Statistiken aus *P. Brierley* (Hrsg.), *UK Christian Handbook*, 1989/90 Edition.

5 Zur Problematik dieser Statistiken vgl. *R. Gerloff*, *A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in Britain in its Transatlantic Cultural and Theological Interaction*, Ph. D. Thesis, Department of Theology, University of Birmingham, March 1991, S. 33 f.; *C. Oshun*, *Aladura Diaspora in Britain as a Model for Mission: A Study of Select Churches*, unveröffentlichte Studie, Birmingham 1990, S. 50 f.

6 Vgl. *P. Brierley*, »Christian« England, S. 75–77. Brierley führt die von ihm beobachtete Stagnation unter anderem auf die verschärften Einwanderungsgesetze zurück.

7 Ungefähr 15 % ergeben sich, wenn man die in den Labour Force Surveys 1986 geschätzten 637 000 Einwanderer aus der Karibik (534 000) und aus Afrika (103 000) zu den etwa hunderttausend Mitgliedern der schwarzen unabhängigen Kirche in Relation setzt. Die Einwanderungsstatistiken finden sich in *I. Diamond/S. Clarke*, *Demographic Patterns among Britain's Ethnic Groups*, in: *H. Joshi* (Hrsg.), *The Changing Population of Britain*, Oxford 1989, S. 177–198. *W. J. Hollenweger* und *R. Gerloff* errechneten dagegen einen Organisationsgrad von etwa 20 %; vgl. *W. J. Hollenweger*, *Eine schwarze Schule in Birmingham*, in: *Ders.*, *Wie aus Grenzen Brücken werden*, S. 191 f.; *R. Gerloff*, *The Development of Black Churches in Britain since 1952* (Vortrag, King's College, London, April 1983), S. 5.

8 Vgl. *T. Booth*, *We true Christians*, Ph. D. Thesis, Centre of West African Studies, Department of Sociology, University of Birmingham, 1984, S. 74 f.

9 *Hollenweger*, S. 199.

Im Folgenden soll versucht werden, zunächst einen Überblick über die Geschichte der schwarzen Kirchen in England zu geben, um dann am Beispiel der Cherubim & Seraphim-Kirchen die oben angeführten Thesen näher zu belegen.

## 1. AFRIKANISCHE UND AFRO-KARIBISCHE GEMEINDEN: EIN ÜBERBLICK

### 1.1 Die schwarze Minorität bis ca. 1965

Die Geschichte der schwarzen Minorität in England läßt sich bis in das 16. Jahrhundert zurückverfolgen. So wird die erste Ankunft einer größeren Gruppe von Afrikanern in das Jahr 1555 (die Regierungszeit Königin Marys) datiert. Bereits gegen Ende des Jahrhunderts galt es in adligen und vermögenden Familien als schick, einen oder zwei schwarze Sklaven im Haushalt zu beschäftigen.<sup>10</sup> Im 17. und 18. Jahrhundert stieg deren Anzahl erheblich, 1772 gab es in England etwa 14 000 oder 15 000 Menschen afrikanischer Herkunft.<sup>11</sup> Die schwarze Bevölkerung konzentrierte sich vor allem in London und in Hafenstädten wie Liverpool oder Cardiff in Wales.<sup>12</sup>

In dieser Zeit bildeten sich noch keine unabhängigen schwarzen Gemeinden. Das Abhängigkeitsverhältnis der Sklaven drückte sich auch in der Kirchenzugehörigkeit aus.<sup>13</sup> Dennoch gab es Anfänge eigenständiger kultureller Initiativen, die auch die Gottesdienstgestaltung umfaßten. Fryer gab folgenden Einblick in das Leben der schwarzen Bevölkerung im London des 18. Jahrhunderts: »London's black community organized big and elaborate affairs, with music and dancing [...]. A christening at the parish church of St. Giles, London in 1726 assembled 'well-drest' black people of both sexes. The two godmothers and their half-dozen attendants are described in a newspaper report as 'all Guiney Blacks, as pretty, genteel Girls'.«<sup>14</sup>

Im Jahr 1807 wurde der Sklavenhandel durch einen Beschluß des britischen Parlaments verboten.<sup>15</sup> Dieses Jahr markiert auch einen Einschnitt in der Geschichte der schwarzen Minorität in England. Während die Zahl der Sklaven stetig zurückging, entstanden durch das neue Ideal der »Zivilisierung« nun neue Formen afrikanischer Präsenz. So wurde bereits im Jahr 1799 die »Society für the Education of Africans« gegründet – damals hatte Zachary Macaulay, ein Angehöriger der einflußreichen evangelikalen Clapham-Sekte, 25 Kinder aus Sierra Leone zur Erziehung und Ausbildung nach England gebracht.<sup>16</sup>

10 Vgl. P. Fryer, *Staying Power. The History of Black People in England*, London 1984, S. 1–9. Fryer verweist auch auf frühere Beispiele afrikanischer Präsenz in Britannien, so auf die afrikanischen Soldaten in der römischen Armee, die ungefähr im Jahr 210 ankamen.

11 Vgl. Fryer, S. 68.

12 Vgl. Gerloff, *Development*, S. 5; zur Geschichte der Schwarzen in Cardiff vgl. N. Evans, *The Black Community in Cardiff, 1850–1950*. Vortrag, gehalten während der Conference on Africans in Britain, Commonwealth Institute, London, 13.–14. 12. 1991.

13 Gerloff, *Development*, S. 5: »[...] these Black populations became members of the historical churches as they arrived with their former masters and served English people linked with the traditional English establishment.«

14 Vgl. Fryer, S. 69.

15 Zur Abschaffung des Sklavenhandels und dem Entstehen des neuen »Zivilisationsideals« vgl. F. Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria 1879–1918*, Frankfurt/Bern 1992, S. 42–46.

16 Vgl. W. R. Shenk, *Henry Venn – Missionary Statesman*, Maryknoll/Ibadan 1983, S. 4. Das Experiment scheiterte, da sich die afrikanischen Kinder nicht an das Klima gewöhnen konnten. Innerhalb von fünf Jahren waren alle gestorben.

Zur Ausbildung kamen Menschen aus Sierra Leone, Nigeria oder der Gold Coast seit dem Ende des 18. Jahrhunderts auch aus eigener Initiative – das Studium in England ist bis heute ein sehr wichtiges Motiv vor allem der westafrikanischen Immigranten. Frühe studentische Organisationen waren die 1904 in Aberdeen gegründete »Ethiopian Progressive Association« und dann vor allem die »African Students Union of Great Britain and Ireland« (1917) und die »West African Student's Union« (1925).<sup>17</sup> Die beiden erstgenannten Vereinigungen sind signifikant, da sie sich dem Ideal des »Äthiopianismus« verpflichtet fühlten – ein Ideal, das gegenüber der kolonialen Unterdrückung die afrikanische Eigenständigkeit betonte und gerade auch im kirchlichen Bereich Auswirkungen hatte. So formierten sich in West Afrika ab 1888 unabhängige afrikanische Kirchen.<sup>18</sup> Über Gründungen unabhängiger afrikanischer Gemeinden »äthiopianistischen« Charakters in England in dieser Zeit ist zwar nichts bekannt, doch kann man vermuten, daß es zumindest Ansätze dazu gegeben hat. Ebenfalls noch wenig erforscht ist die Geschichte einer unabhängigen schwarzen Pfingstkirche, die in London ab 1908 Gottesdienste und Gebetstreffen veranstaltete.<sup>19</sup>

Eine kontinuierliche Entwicklung der schwarzen Kirchen in England ist erst seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu verfolgen. In den fünfziger und sechziger Jahren nahmen die Wanderungsbewegungen vor allem aus der Karibik nach Großbritannien neue Dimensionen an. Einen symbolischen Anfang markierte die Überfahrt der »S.S. Empire Windrush«, die den Hafen Kingston in Jamaica am 8. Juni 1948 mit 492 Passagieren verließ, von denen alle die Hoffnung hatten, ein neues Leben zu beginnen.<sup>20</sup> Die Einwanderungszahlen wuchsen rapide an. So wurden im Jahr 1955 allein 17 895 Neuankömmlinge aus dem sogenannten »Westindien« gezählt, 1961 bereits 39 090.<sup>21</sup>

Es gibt viele Gründe für dieses Anwachsen der karibischen Bevölkerung in England. Wichtig sind die gewachsenen historischen Verbindungen, die durch den Krieg noch verstärkt wurden. Viele »Westinder« hatten in britischen Armeen gedient. Dazu kam der sehr umstrittene McCarran-Walter Act, der 1952 vom amerikanischen Kongreß verabschiedet wurde und durch den Einwanderungen in die U.S.A. stark begrenzt wurden.<sup>22</sup> Von entscheidender Bedeutung war daneben die Tatsache, daß in der wirtschaftlichen Situation der Nachkriegsjahre der britische Markt dringend neue Arbeitskräfte benötigte, während in der Karibik ein wirtschaftlicher Umstrukturierungsprozeß zu verstärkter Arbeitslosigkeit

17 Vgl. G. O. Olusanya, *The West African Students-Union and the Politics of Decolonisation, 1925–1958*, Ibadan 1982; H. Adi, *West African Students in Britain 1900–1960. The Politics of Exile*, Vortrag, gehalten während der Conference on Africans in Britain, Commonwealth Institute, London, 13.–14. 12. 1991.

18 Vgl. J. B. Webster, *The African Churches among the Yoruba, 1888–1922*, Oxford 1964.

19 Vgl. Gerloff, *Development*, S. 5. Es ist hier anzumerken, daß im afrikanischen Kontext grundsätzlich zwischen »äthiopianistischen« Kirchen und »prophetisch-heilenden« Kirchen unterschieden wird. Als »äthiopianistisch« werden diejenigen verstanden, die sich vorwiegend wegen rassistischer Diskriminierung von den europäischen Missionskirchen getrennt hatten, in Organisation, dogmatischer Haltung und liturgischen Formen diesen Kirchen jedoch sehr ähnlich blieben. Dagegen sind in den »prophetisch-heilenden« Kirchen, die durch charismatische Führungspersönlichkeiten entstanden, neue Elemente wie Prophezeiungen und Heilungsgebete integriert. Diese Elemente begründen sich auf biblische Vorbilder, sind aber auch in Verbindung mit dem traditionellen afrikanischen Weltbild zu sehen.

20 Vgl. C. Holmes, *John Bull's Island. Immigration and British Society, 1871–1971*, Handmills/Basingstoke 1988, S. 220.

21 Zahlen aus T. Booth, S. 66. Booth verweist auf S. Patterson, *Dark Strangers*, London 1963, und R. Glass, *The Newcomers, the West Indians in London*, London 1960.

22 Booth, S. 62–65.

keit geführt hatte.<sup>23</sup> So schloß die »London Transport Exekutive« 1956 einen Vertrag mit dem »Barbadian Immigrant's Liaisons Service« ab, infolge dessen einige tausend Einwohner von Barbados nach England übersiedelten. Die Reisekosten wurden von »London Transport« vorgestreckt. Im Jahr 1966 begann dieselbe Gesellschaft, Arbeiter aus Trinidad und Jamaica anzuwerben.<sup>24</sup>

Auch die Zahl der Neuankömmlinge aus Afrika, vorwiegend aus West-Afrika, wuchs – allerdings nicht in dem Maße wie die der karibischen Einwanderer. Im Unterschied zu diesen, die vorwiegend auf der Suche nach Arbeit kamen, ging es den Afrikanern in der Regel um die Ausbildung an britischen Universitäten. Ein Studium wurde angesichts der bevorstehenden Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten wichtig; daher erhöhte sich die Zahl der Studenten vom »Schwarzen Kontinent«. Anders als die Arbeiter aus der Karibik planten die afrikanischen Studenten zumindest bei ihrer Ankunft nur einen zeitlich begrenzten Aufenthalt in England.<sup>25</sup>

## 1.2 Erste Gemeindegründungen 1950–1965

Das Wachstum der schwarzen Minorität war eine Voraussetzung für die Gründung unabhängiger afrikanischer und afro-karibischer Gemeinden in England. Dennoch darf deren Ausbreitung nicht einfach als logische und natürliche Konsequenz der verstärkten Einwanderung gesehen werden. Die kirchlichen Strukturen der ethnischen Minderheit in England sind ganz anders als in den jeweiligen Herkunftsländern. So machte Vanessa Howard folgende Beobachtung:

»Although the majority of Afro-Caribbean immigrants to Britain attend church whilst in the West Indies, only a minority of the British Afro-Caribbean community now do so. It is impossible to accurately estimate the size of this minority, but about 20 % was the figure most often quoted to me. Of those attending church in Britain only about a third are now in the historic churches. Most of the remaining two-thirds are in black-led churches which are mainly (though not entirely) pentecostal in doctrine and practice, or in the Seventh Day Adventist Church. By contrast, in the West-Indies about two-thirds of churchgoers are in the historic churches, and about a third in pentecostal or holiness churches.«<sup>26</sup>

Vanessa Howard führte die Gründung und Ausbreitung unabhängiger schwarzer Kirchen in England insbesondere auf die mangelnde Offenheit der etablierten europäischen Kirchen gegenüber den dunkelhäutigen Gottesdienstbesuchern zurück.<sup>27</sup> In der Tat nennen fast alle frühen Erfahrungsberichte sowohl afro-karibischer als auch afrikanischer Christen das Gefühl des Ausgegrenztseins und der Nicht-Zugehörigkeit in den englischen Gemeinden als Grund für die Suche nach einer neuen kirchlichen Heimat.

So schildert der Nigerianer O. U. Abiola, späterer Gründer der Aladura International Church (U. K. & Overseas), seinen ersten Gottesdienstbesuch in London im Jahr 1962 fol-

23 Nach dem 2. Weltkrieg führten Funde von Bodenschätzen, zunehmende Industrialisierung sowie die politische Unabhängigkeit zur weitgehenden Ablösung der arbeitsintensiven landwirtschaftlichen Arbeit durch Arbeit in kapitalintensiven Industrien: Vgl. R. Sturm, Karibik, in: D. Nohlen (Hrsg.) Lexikon Dritte Welt, Hamburg 1984, S. 321.

24 Vgl. Holmes, S. 221. Holmes verweist auf Fryer, S. 373, und auf D. Brooks, Race and Labour in London Transport, London 1975, Chapter 13.

25 Vgl. Booth, S. 68 ff.

26 V. Howard, A Report on Afro-Caribbean Christianity in Britain, The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies (Community Religious Project. Research Papers), Leeds 1987, S. 10.

27 Ebd., S. 11.

gendermaßen: »As an ordained minister of the Church Missionary Society of Nigeria (Anglican), I attended and worshipped at one of the Church of England near my home the very first Sunday after my arrival in London, but to my surprise. I was told at the end the service by the officiating minister that I will be much at home with my own kind and he directed me to a Black Pentecostal Church.«<sup>28</sup> Auch der Jamaikaner Ira Brooks, heute Pfarrer der New Testament Church of God, war in seiner Heimat anglikanisch gewesen, auch er wandte sich nach seiner Ankunft in Gloucester 1956 zunächst an diese Kirche – mit ähnlichem Ergebnis: »I went and took my seat, and then someone came up and politely hustled me away, drawing my attention to some name or number [ . . . ] When I fully realised what this person was saying to me, that the seats were reserved. I went to sit at the back. After the service nobody spoke to me.«<sup>29</sup> Als weiteres Beispiel sei John Adegoke (Nigeria) angeführt, der seit längerer Zeit spiritueller Leiter der Cherubim & Seraphim-Kirche in Birmingham ist, früher jedoch ebenfalls der Church of England angehörte. Adegoke kam 1964 nach London und nahm dort für etwa ein Jahr an den anglikanischen Gottesdiensten teil. 1965 besuchte er erstmals die Cherubim & Seraphim-Kirche. Dieses Erlebnis beschreibt er als Durchbruch: »After suffering for one year. I found people who were interested. Eventually I found myself there.«<sup>30</sup>

Hier ist auch ein anderes Motiv angesprochen: In den unabhängigen Gemeinden fanden viele ihr Selbstwertgefühl, ihre eigene kulturelle Identität in einer fremden Umwelt wieder. Die etablierten Kirchen hatten sich zwar in den Missionsgebieten darum bemüht, den christlichen Glauben in die einheimische Kultur zu integrieren – so war beispielsweise ein spezifisch afrikanischer Anglikanismus entstanden<sup>31</sup> –, die Gemeinden in England aber waren davon unberührt geblieben. Den Einwanderern aus Afrika und der Karibik erschienen die Kirchen im »christlichen Mutterland«, an die sie oft hohe Erwartungen geknüpft hatten, daher nicht nur unfreundlich, sondern auch unvertraut und fremd. Dies führte dazu, daß viele Neuankömmlinge, die in ihrer Heimat ganz selbstverständlich Mitglieder der fremden Missionskirchen gewesen waren, sich nun in der Fremde den unabhängigen Kirchen ihrer Heimat zuwandten.<sup>32</sup> Die ersten selbständigen schwarzen Gemeinden entstanden in England zunächst als kleine, informelle Gebetstreffen. Gegründet wurden sie von afrikanischen und afro-karibischen Christen, die von den etablierten englischen Denominationen in der beschriebenen Weise enttäuscht wurden, vor ihrer Ankunft aber schon Verbindungen zu unabhängigen Kirchen gehabt hatten. Nach und nach organisierten sich nun die schwarzen Gemeinden in Großbritannien nach den Strukturen dieser Kirchen. Zwischen 1953 und 1960 etablierten sich – vorwiegend unter der karibischen Minorität – die New Testament Church of God, die Church of God of Prophecy, die Church of God in Christ und – etwas später – die First United Church of Jesus Christ (Apostolic) sowie die Pilgrim Wesleyan Holiness Church. Zahlreiche weitere Gründungen folgten. Zwischen 1964 und 1969 kamen die unabhängigen afrikanischen Kirchen wie die Church of the Lord, die Cherubim & Seraphim Church, die Aladura International Church und andere dazu. Eine neue Entwicklung ist die Präsenz der Äthiopischen Orthodoxen Kirche in London und Birmingham.<sup>33</sup>

28 O. U. Abiola, *The History of the Aladura International Church*, in: *Ders.*, *An Introduction to Aladuraism*, London o. J., S. 1.

29 A. Jackson, *Catching Both Sides of the Wind. Conversations with Five Black Pastors*, London 1985, S. 7 (zitiert auch in: *Howard*, S. 9).

30 Interview mit John Adegoke, 18. 10. 1991.

31 Zum Entstehen eines populären Missionschristentums in Nigeria, das den prophetischen Bewegungen in manchem ähnlich war, vgl. *Ludwig*, S. 265–280.

32 Vgl. auch *Booth*, S. 77 ff.

33 Vgl. R. Gerloff, *A test-case for the mission of the British churches*, in: *Dies. u. a.*, *Partnership in Black and White*, London 1977, S. 12.

Somit entstanden zahlreiche schwarze Kirchen mit unterschiedlicher kultureller Prägung und mit verschiedenen Traditionen und Dogmen. Die Mehrheit hatte ihren Ursprung in der Pfingstbewegung (»Pentecostal Movement«), die sich ab 1890 in den USA ausgebreitet hatte. Durch (vorwiegend weiße) Missionare konnte diese Bewegung auch auf den Inseln der Karibik Fuß fassen.

Wichtige Elemente pfingstbewegten Christentums sind die Zungenrede (»Glossolalie«) – eine Sprache im Zustand religiöser Erregung, die nur den gleichfalls Erregten verständlich ist<sup>34</sup> – sowie andere Zeichen der »Ergriffenheit durch den heiligen Geist«. Die Bewegung läßt sich in zwei große Gruppen untergliedern: Neben Pfingstkirchen, die in der Tradition der orthodoxen Trinitätslehre stehen (Pentecostal Trinitarian), entwickelten sich auch andere, die die Taufe allein im Namen Jesu Christi (und nicht im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes) vollziehen (Pentecostal Oneness). Etwa ein Drittel der schwarzen pfingstbewegten Christen in England gehört der letztgenannten Gruppe an, deren Einfluß stetig zunimmt.<sup>35</sup>

Andere schwarze Kirchen gingen aus der »Holiness«-Tradition hervor und haben ihre Wurzeln im amerikanischen Wesleyanismus. Die »Holiness«-Bewegung hatte sich 1843 von der Methodist Episcopal Church gelöst, die sich politisch engagiert hatte und beispielsweise für die Abschaffung der Sklaverei und die Emanzipation der Frauen eingetreten war. Auch heute noch sind die Holiness-Kirchen gekennzeichnet durch ihre Betonung der individuellen Konversion und Spiritualität.

Historisch noch weiter zurückverfolgen läßt sich die Geschichte der Sabbatarier, bei denen das Feiern des Sabbats im Mittelpunkt steht. Kleine sabbatarische Gemeinden gab es in England schon seit dem 17. Jahrhundert. Diese erfuhren seit den 1950er Jahren eine neue Belebung durch die Einwanderer aus der Karibik, mit denen auch andere sabbatarische Kirchen kamen.<sup>36</sup>

Aus Afrika schließlich wurden vor allem Kirchen, die aus prophetischen Bewegungen hervorgegangen waren, nach Großbritannien importiert. Solche Bewegungen waren oft in Zeiten der Krise und des Umbruchs durch Personen entstanden, deren Handeln sich auf ein persönliches Berufungserlebnis gründete und die von einer »Anhängerschaft« als Propheten anerkannt wurden. Prophezeiungen und Visionen sind in diesen Gemeinschaften, die in vielen Fällen aus den Missionskirchen hervorgingen, ebenso wichtig wie der Glaube an Krankenheilungen durch Gebete.<sup>37</sup>

### 1.3 Wachstum und Ausbreitung der schwarzen Kirchen 1965–1975

Nachdem sich somit zahlreiche und sehr verschiedenartige schwarze Kirchen in England formiert hatten, stellte sich für viele dieser Gemeinden die Frage der Affiliation: Sollte man unabhängig bleiben und nur lose Verbindungen zu den ursprünglichen organisatorischen Zentren halten? Oder sollte man sich diesen direkt angliedern?

34 Formen des ekstatischen Betens hat es auch schon in den urchristlichen Gemeinden gegeben (1 Kor 14, 2). Zur Pfingstbewegung vgl. W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich/Wuppertal 1969.

35 Vgl. Howard, S. 13 f.

36 Ebd. Hier sind lediglich die wichtigsten Strömungen aufgelistet. Einen ausführlichen Überblick gibt Gerloff, A Plea, S. 47–52.

37 Vgl. H. W. Turner, *Prophetismus*, in: S. Neill u. a. (Hrsg.), S. 446; W. J. Hollenweger, *Prophetie*, in: K. Müller/T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 394–399.

Häufig führte gerade die Frage der Affiliation zu Auseinandersetzungen. Ein signifikantes Beispiel ist die Geschichte der Cherubim & Seraphim-Kirche in England, auf die später noch ausführlicher eingegangen werden soll. Die 1925 in West-Nigeria entstandene Bewegung hatte sich bald in verschiedene Gruppierungen aufgespalten. Um in England möglichst viele Menschen zu erreichen, wurde bei der Gründung der ersten Cherubim & Seraphim-Gemeinde in London 1965 bewußt vermieden, sich einer dieser Gruppen anzuschließen. Später jedoch gelang es einem nigerianischen Würdenträger während eines Besuches in England, Mitglieder der englischen C. & S.-Gemeinde zur Abspaltung zu bewegen. So entstand die Cherubim & Seraphim Church Mount Zion, deren Zentrale in Nigeria ist. Bald folgten weitere diesem Beispiel – heute sind alle größeren nigerianischen Cherubim und Seraphim-Gruppen auch in England vertreten. Daneben gibt es Gemeinden, die immer noch unabhängig sind.<sup>38</sup>

Ein ähnliches Bild spiegelt sich in der Situation der Kirchen karibischen Ursprungs wider, wobei hier der Frage der Affiliation vielleicht noch größere Bedeutung zukam. Manche der aus der Pfingstbewegung oder der Holiness-Bewegung hervorgegangenen Kirchen hatten, wie schon dargestellt, ihren organisatorischen Ursprung in den U.S.A. Eine Angliederung konnte also – wie im Falle der New Testament Church of God – die Anerkennung einer weißen nordamerikanischen Kirchenleitung bedeuten.<sup>39</sup>

Ob angegliedert oder nicht – die schwarzen Gemeinden in England blieben in jedem Fall finanziell weitgehend auf sich gestellt und sind von der Unterstützung der Gottesdienstteilnehmer abhängig. Die Partizipation der Mitglieder ist überhaupt ein wichtiges gemeinsames Charakteristikum aller dieser Gemeinden: Neue Besucher des Gottesdienstes werden meist persönlich begrüßt und im Laufe der Woche besucht oder telephonisch nach ihren Eindrücken befragt. Bei positiver Resonanz werden sie schnell integriert. Sie tragen dann durch Gebete und Bekenntnisse zur Gestaltung der Gottesdienste bei, sind in Chören oder anderen Unterorganisationen der Gemeinde aktiv, sorgen durch Spenden für deren materielle Grundlage und wirken mit bei der Verkündigung und bei der Werbung neuer Mitglieder.<sup>40</sup>

Das »allgemeine Priestertum der Gläubigen« ist in den schwarzen Kirchen Englands also ganz real. Die starke persönliche Einbindung der Mitglieder trägt zum Wachstum der Einzelgemeinden bei, gelegentlich führen persönliche Konflikte aber auch zu Spaltungen. Da Spaltungen, ob aus persönlichen Gründen oder aus Fragen der Affiliation, fast immer Neugründungen zur Folge haben, tragen auch sie zur Ausbreitung afrikanischer und afro-karibischer Kirchen in England bei.<sup>41</sup>

Deren zunehmender Einfluß – zwischen 1960 und 1980 wird ein jährliches Wachstum von etwa 5 % vermutet<sup>42</sup> – wurde lange Zeit von der britischen Öffentlichkeit ignoriert. Auch an Institutionen, von denen man eigentlich eine Auseinandersetzung mit diesem

38 S. A. Abidoye, Cherubim and Seraphim Church. Silver Jubilee Address, Scriptum, London 1990, S. 6.

39 Vgl. Gerloff, A Plea, S. 49.

40 Die Integration der neuen Mitglieder wurde von verschiedenen Leitern der Cherubim & Seraphim-Kirchen beschrieben (Interviews mit O. Legbe, 18. 12. 1991; S. A. Abidoye, 19. 12. 1991; Samuel Oyeledun, 21. 12. 1991; James Odularu, 21. 12. 1991). Daß die C. & S.-Gemeinden hierbei keine Ausnahme sind, bestätigen Booth, S. 82, sowie persönliche Erfahrungen des Verfassers: Als er im Dezember 1991 versuchte, telephonisch mit einer Londoner Cherubim & Seraphim-Gemeinde Verbindung aufzunehmen, verwählte er sich und wurde durch Zufall mit einem Mitglied einer anderen afrikanischen Kirche verbunden. Sofort wurde er gefragt, ob er Gebete benötige; er wurde eingeladen, diese Kirche zu besuchen.

41 Vgl. Booth, S. 88 f.

42 Howard, S. 11.

Phänomen erwartet hätte, ging die Entwicklung vorbei. So sah sich der Schweizer Theologe Dr. Walter Hollenweger, bis 1990 Professor of Missions an der Universität Birmingham, zu der Bemerkung veranlaßt: »Merkwürdig ist, daß die britischen Missionsgesellschaften, die weltberühmt sind für ihre ökumenische und theologische Pionierarbeit in der Dritten Welt, die Möglichkeit zu einem die Kirchen erweckenden interkulturellen Dialog im eigenen Land vollständig verschlafen haben. Auch die Sozialisten, die sich sonst nicht genug tun können in ihrer Kritik an Südafrika und Rhodesien, sind in ihrem eigenen Land völlig unfähig, das kulturelle, politische und geistliche Führungspotential dieser Kirchen zu erkennen.«<sup>43</sup>

#### 1.4 »Entdeckung« durch die Wissenschaft und praktische Dialogansätze 1975–1990

Wissenschaftliche Arbeiten über die schwarzen Kirchen Englands gibt es jedoch schon seit den frühen 1960er Jahren. Als einer der ersten befaßte sich damals Malcolm Calley mit diesem Thema. Er erklärte das rapide Wachstum der Pfingstkirchen unter der karibischen Minorität zu jener Zeit damit, daß viele dieser Einwanderer in England sesshaft geworden seien. Die Mitgliedschaft der schwarzen Gemeinden bestehe, so Calley, zu einem großen Teil aus denjenigen Immigranten, die in stabilen Verhältnissen lebten, verheiratet seien und England zu ihrer Heimat machen wollten. Eine wichtige Rolle maß Calley den (Ehe-) Frauen bei: »[...] pentecostal sects appeal most strongly to women [...] It is likely that married women persuade their husbands to join the sects in which they are interested.«<sup>44</sup>

Die Theorie Calleys, welche die Gründung von schwarzen Kirchen in England mit dem Grad der Sesshaftigkeit der Immigranten in Verbindung brachte, fand Widerspruch. So behauptete Clifford Hill ziemlich genau das Gegenteil. Gerade die Schwierigkeiten der Ansiedlung, der Verlust des sozialen Status, hätten zur Ausbreitung der unabhängigen Gemeinden geführt: »Deprivation has the effects of driving together in social solidarity members of the pariah group. Thus the rapid rise in membership of immigrant organized religious sects may well be a response to the experience of social deprivation.«<sup>45</sup> Hill versuchte, dies am Beispiel der größten der schwarzen Kirchen, der New Testament Church of God, zu belegen. Diese verzeichnete ab 1964 ein starkes Wachstum. Das war die Zeit, in der das Thema »Immigration« auch eine Rolle in politischen Debatten spielte und die Einwanderer oft auch diskriminiert wurden:

»It was at the General Election of 1964 that race first became a political issue in a British election. Since then race relationships have consistently been the focal point of much time and space in the mass media and with the speeches of Mr. Enoch Powell and other right-wing politicians, the expression of ›hard line‹ attitudes in regard to race and immigration has become ›respectable‹.«<sup>46</sup>

43 W. J. Hollenweger, Eine schwarze Schule in Birmingham, in: *Ders.*, Wie aus Grenzen Brücken werden. Ein theologisches Lesebuch, München 1980, S. 200.

44 M. J. C. Calley, Pentecostal Sects among West Indian Migrants, in: *Race*, 3. 2. 1962, S. 55–64, hier S. 60; *ders.*, West Indian Churches in England, in: *New Society*, 6. August 1964, S. 13–18; *ders.*, God's People. West Indian Pentecostal Sects in England, London 1965.

45 C. Hill, Immigrant Sect Development in Britain: A Case of Status Deprivation?, in: *Social Compass* XVIII, 1971/2, S. 231–236.

46 Ebd., S. 234. Hill vertrat seine These auch in anderen Publikationen. Vgl. *ders.*, West Indian Migrants and the London Churches, London 1963; *ders.*, Some Aspects of Race and Religion in Britain, in: D. Martin/M. Hill (Hrsg.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, London 1970; *ders.*, Black Churches. West Indian and African Sects in Britain, London 1971; *ders.*, From Church to Sect: West Indian Religious Sect Development in Britain, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 10, 1971, S. 114–123.

Die Deprivations-These schien als Erklärungsmodell so überzeugend, daß ihr auch andere Forscher folgten.<sup>47</sup> Heute läßt sie sich zumindest in dieser extremen Form nicht mehr aufrechterhalten. Gegen die Anschauung, daß die Gründung von afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden in den sich verschlechternden Rahmenbedingungen in England ihre alleinige oder vorrangige Ursache habe, spricht vor allem die schon erwähnte Tatsache, daß der kirchliche Organisationsgrad der karibischen Minorität in England geringer ist als in den Heimatländern. Die Frage nach der Kontinuität der religiösen Erfahrung von Immigranten stellt sich in dieser Perspektive gar nicht.<sup>48</sup>

Gerade darauf richtete die in der Mitte der 1970er Jahre in Birmingham entstandene Schule ihr Hauptaugenmerk: Unter der Anleitung Walter Hollenwegers (Professor of Mission) entstanden nun einige Dissertationen, welche die Geschichte schwarzer Kirchen von ihren Anfängen bis zur Ausbreitung in England verfolgten. Diese Arbeiten behandelten also sehr umfassende Zeitabschnitte und zogen sich daher selbst oft über lange Jahre hin: Manche Studien werden erst unter Hollenwegers Nachfolger Werner Ustorf (seit 1990 Professor of Missions) fertiggestellt, so daß einige Forschungsbeiträge noch zu erwarten sind.

Inzwischen liegen aber auch wichtige Untersuchungen der Birminghamer Schule vor. Die Doktorarbeit von Ian MacRoberts<sup>49</sup> befaßt sich mit der Entwicklung schwarzer Pfingstkirchen in Wolverhampton. MacRoberts geht es darum, die Herausbildung der spezifischen Theologie dieser Kirchen bis in ihre Ursprünge zurückzuverfolgen. So widmet er sich in dem Kapitel »West Africa, West Indies, West Midlands« der Übermittlung und Erweiterung der religiösen Erfahrung afro-karibischer Menschen seit der Zeit des Sklavenhandels.<sup>50</sup>

Auch in der Dissertation Roswith Gerloffs kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß zum Verständnis der in England gegründeten schwarzen Kirchen eine Auseinandersetzung mit deren kulturellem und religiösem Hintergrund unerlässlich ist.<sup>51</sup> Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen zwei Fallstudien: In der ersten befaßt sich Gerloff mit der Pentecostal Oneness (Apostolic)-Bewegung und verfolgt deren Geschichte in Nordamerika, der Karibik und England (wo sie sich sehr dynamisch ausbreitete), in der zweiten Studie zeigt sie am Beispiel dreier sabbatarischer Denominationen, wie eine ursprünglich weiße oder westliche Tradition in die schwarze Kultur integriert und dort verändert wird.<sup>52</sup> Abgesehen von diesen Einzeluntersuchungen bietet das zweibändige Werk Gerloffs auch einen systematischen Überblick über die schwarzen Kirchen Englands.

47 So S. Patterson, *Dark Strangers*, London 1963; R. H. Ward, *Some Aspects of Religious Life in an Immigrant Area of Manchester*, in: D. Martin/M. Hill; K. Price, *Endless Pressure. A Study of West Indian Lifestyles in Bristol*, Harmondsworth 1979. Überblick und Diskussion dieser Literatur finden sich in: Gerloff, *A Plea*, S. 17 f.

48 Die Deprivations-Theorie erklärt auch nicht »why these people turned pentecostal instead of criminal, alcoholic, hippie or fascist.« Vgl. Gerloff, *A Plea*, S. 17. Gerloff verweist auf W. J. Hollenweger und auf E. Cashmore, *Rastaman: The Rastafarian Movement in England*, London 1979.

49 I. MacRoberts, *Black Pentecostalism. Its Origins, Functions and Theology with special reference to a Midland Burrough*, Birmingham 1989.

50 MacRoberts, S. 6–53.

51 R. Gerloff, *A Plea*, Synopsis: »[...] these are carried by strong cultural and theological forces which moulded the spiritual experience of the African diaspora. They are vibrations from movements that sprang up worldwide [...] They carry a living faith, sound contextual theologies.«

52 Gerloff, *A Plea*, 38.

Daneben entstanden andere Arbeiten. Sowohl in der Londoner School of Oriental and African Studies<sup>53</sup> als auch am Centre of West African Studies in Birmingham<sup>54</sup> fand die Geschichte der englischen Cherubim & Seraphim-Gemeinden Beachtung. Allgemeiner widmete sich Chris Oshun all denjenigen aus West-Afrika stammenden prophetischen Kirchen, die auch als »Aladura«-Gemeinschaften bekannt sind. Seine auf Interviews mit Pfarrern und Gemeindeleitern basierende Studie<sup>55</sup> will generelle Entwicklungen und Tendenzen in den Kirchen (west-)afrikanischer Herkunft erkennbar machen. Für die Kirchen aus der Karibik lieferte Vanessa Horward eine Darstellung der Gesamt-Entwicklung.<sup>56</sup>

Die wissenschaftliche Diskussion hatte praktische Auswirkungen, nachdem sich die schwarzen Kirchen in England etabliert und an Selbstbewußtsein gewonnen hatten. Als einige afrikanische und afro-karibische Gemeinden versuchten, mit den »historischen Kirchen« und den ökumenischen Institutionen Kontakt aufzunehmen, übernahmen dabei die unter der Betreuung der Birminghamer Missionstheologen W. Hollenweger und W. Ustorf arbeitenden Doktoranden eine Vermittlerfunktion.

Insbesondere Roswith Gerloff nutzte die durch ihre Arbeit geschaffenen Verbindungen, um zu einem Dialog beizutragen. Unter Gerloffs Mitwirkung kamen im Juli 1976 einige Repräsentanten von unabhängigen afrikanischen und afro-karibischen und etablierten britischen Kirchen in einem Treffen im Dartmouth House, Lewisham, zusammen. Hier wurde die Bildung eines permanenten Arbeitskomitees empfohlen, das sich aus einer gleichen Anzahl schwarzer und weißer Christen zusammensetzen sollte. Es entstand die Conference for Christian Partnership, die erstmals im März 1977 tagte. Eine der Arbeitsgruppen befaßte sich unter der Leitung Gerloffs mit Fragen der theologischen Ausbildung und beschloß, einen Versuch mit Wochenendkursen in den missionswissenschaftlichen Selly Oak Colleges unter Zusammenarbeit mit Walter Hollenweger zu wagen. Die ersten Ansätze erwiesen sich als erfolgreich, und der britische Rat der Kirchen und die Selly Oak Colleges kamen überein, ein längerfristiges Projekt zu initiieren.

Ende 1977 wurde das Centre for Black and White Christian Partnership gegründet. Erste Direktorin war Roswith Gerloff; nach ihrer Rückkehr nach Deutschland folgten die Afrikaner Dr. Bongani Mazibuko und Bischof Dr. Patrick Kalilombe. Die Zielsetzung des Centres ist es, zu einer Verständigung zwischen schwarzen und weißen Christen beizutragen und – durch gegenseitiges Lernen – theologische Kenntnisse zu vermitteln und beispielsweise auch in die historisch-kritischen Methoden der Bibel-Exegese einzuführen, was für viele Christen aus den eher fundamentalistischen afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden eine neue Erfahrung ist. Da fast alle Pastoren der schwarzen Kirchen berufstätig sind, geschieht dies in Wochenendseminaren. Die Abschlüsse und Zertifikate sind gerade für diese Pastoren oft sehr wichtige Nachweise einer akademischen theologischen Ausbil-

53 H. Harris, Health and Sickness: Their Relation with Christian Life and Prayer: Healing and Problem-solving in the Cherubim and Seraphim Church, Vortrag, SOAS, Seminar on Christianity in Post-Colonial Africa, 9. 5. 1974. Zur Zeit betreut der Soziologe Professor J. D. Y. Peel eine Dissertation über die Cherubim & Seraphim.

54 T. Booth analysierte in seiner Dissertation »We true Christians« (CWAS, Department of Sociology, 1984) die Ereignisse in der Birminghamer Cherubim & Seraphim-Gemeinde, die einen sehr hohen Anteil aus der Karibik stammender Mitglieder hatte, und befaßte sich intensiv mit den Spannungen, zu denen es 1979 gekommen ist; vgl. ebd., S. 31 f.

55 C. Oshun, Aladura Diaspora in Britain as a Model for Mission. A Study of Select Churches. Die Studie entstand 1990 am Interact-Centre der Selly Oak Colleges in Birmingham und ist derzeit noch unveröffentlicht.

56 V. Howard, A Report on Afro-Caribbean Christianity in Britain, The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, 1987 (Community Religions Project).

dung.<sup>57</sup> Ähnliche Einrichtungen entstanden in London. Dem Zebra Project geht es ebenfalls um die Schaffung von »Black and White Partnership for Racial Justice«. Insbesondere widmet sich die in Ost-London ansässige Organisation auch den rechtlichen Problemen, vor die sich viele Einwanderer aus Afrika und der Karibik gestellt sehen. Das Zebra Project, das besonders mit der Methodistischen Kirche verbunden ist, wird aus Mitteln der Ökumene finanziert.<sup>58</sup>

Erst vor kurzem (1990) wurde das Simon of Cyrene Institute gegründet. Die Ausbildungsstätte – benannt nach dem Afrikaner, der nach der biblischen Überlieferung das Kreuz Christi trug<sup>59</sup> – untersteht der Kirche von England, die dadurch vor allem die Voraussetzungen für die Ausbildung dunkelhäutiger Anglikaner zu Priestern verbessern will. Es werden aber auch Dialoge mit den unabhängigen afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden gesucht. Ein weiteres Ziel ist die Entwicklung von multikulturellen Lehrprogrammen, die auch in anderen theologischen Colleges Verwendung finden sollen.<sup>60</sup> Mit der Schaffung des Simon of Cyrene Institute trug die Anglikanische Kirche der Ausbreitung der schwarzen Kirchen Rechnung.

### 1.5 Ökumenische Integration und wachsende gesellschaftliche Relevanz 1975–1990

Diese Kirchen wurden während der letzten fünfzehn Jahre auch mehr und mehr in die ökumenischen Körperschaften Großbritanniens integriert. Der Britische Rat der Kirchen verabschiedete 1985 folgende Resolution: »The Assembly welcomes the presence, growth and development of black-led churches and their councils in Britain, the particular gifts and spiritual traditions they bring to the Christian community as a whole and the participation of a number of black-led churches in the Inter-Church Process, »Not Strangers but Pilgrims«; [The Assembly] recognises their congregations, ministers and leaders as valued partners in Christian mission, witness and service [...]«<sup>61</sup>

Zu dieser Zeit waren bereits einige schwarze Kirchen – wie die New Testament Assembly – Mitglieder des Rates geworden, andere – wie die Cherubim & Seraphim – wurden als »bodies in association« anerkannt.<sup>62</sup> An dem ökumenischen Prozeß, der in den folgenden Jahren zur Annäherung zwischen den protestantischen Kirchen Englands und der katholischen Kirche führte, nahmen somit auch afrikanische und afro-karibische Kirchen teil.<sup>63</sup>

57 Vgl. M. Cornway, »At the Service of true Christian Partnership«, in: The Centre for Black and White Christian Partnership. 10 Years of Spiritual Challenge, Birmingham 1987; einen Überblick über die Arbeit des Centres gibt auch (basierend bei einem Interview mit Dr. B. Mazibuko) F. Ludwig, »Schwarz und Weiß in Birmingham. Die Stadt, die schwarzen Christen und das Centre for Black and White Christian Partnership«, in: Der Überblick, Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit 3, 1986.

58 Zebra Project (Hrsg.), Zebra Project. Black and White Partnership for Racial Justice, London 1989.

59 Markus 15.21.

60 Vgl. M. R. D. Johnson, »The Churches, leadership and ethnic minorities«, in: P. Werbner/M. Anwar (Hrsg.), Black and Ethnic Leadership in Britain, London/New York 1991, S. 277–295, hier S. 289. Am 18. 1. 1992 fand im Simon of Cyrene Institute eine Veranstaltung mit dem Titel »Prophets and Prayers. A Seminar of dialogue with the Cherubim & Seraphim« statt.

61 Zitiert in: C. Davey, A Working Partnership. A Report for 1984–1987, London 1987, S. 1.

62 Information aus einem Gespräch mit Dr. C. Davey (Coordinating Secretary, Council of Churches for Britain and Ireland), 19. 12. 1991.

63 C. Davey, »Churches Together in Pilgrimage«: The Interchurch Process in the British Isles, in: One in Christ 1989, S. 180–196. Zum Dialog der katholischen Kirche mit den schwarzen Kirchen vgl.

Als der Kirchenrat 1990 als Council of Churches for Britain and Ireland neu formiert wurde, waren 65 schwarze unabhängige Gemeinden darin vertreten. Zu einem der sechs Präsidenten wurde ein Afrikaner, Dr. O. U. Abiola von der Aladura International Church, gewählt.<sup>64</sup>

Die afrikanischen und afro-karibischen Christen sind in dem neuen Gremium häufig durch Kirchenräte repräsentiert, in denen mehrere Gemeinden zusammengefaßt sind. Diese wurden gegründet, da eine gewisse zahlenmäßige Stärke der Mitgliederorganisationen Voraussetzung für die Aufnahme in das British Council of Churches war. So hatte sich beispielsweise das Cherubim & Seraphim Council of Churches 1976 formiert<sup>65</sup>, das Council of African and Afro-Caribbean Churches UK war 1979 entstanden.<sup>66</sup> Die Integration in die Ökumene hatte Auswirkungen auf die Entwicklung dieser schwarzer Kirchen. Durch die Forderung, sich in größeren organisatorischen Zusammenschlüssen zu vereinigen, steuerte man der Gefahr der Aufsplitterung in immer zahlreichere kleine, miteinander konkurrierende Gemeinden entgegen.

Eine weitere Entwicklung ist zu beobachten. Viele der afrikanischen und afro-karibischen Pfarrer und Gemeindeleiter sind heute eher bereit, über die Gemeinde hinaus Verantwortung in der Gesellschaft wahrzunehmen und sich gegebenenfalls auch politisch zu engagieren. Vanessa Howard beschrieb die Veränderungen 1987 folgendermaßen:

»For many years politics was taboo in the black-led churches, and some older people still shy away from political involvement, but there is a growing realisation that to effect change one has to get to know the people who have power. Hence more and more black pastors and lay leaders are to be found on the committees of various local pressure groups and organisations like police committees and parent – teacher associations. [...] Increasingly the black-led churches are speaking out on social and political issues and being heard.«<sup>67</sup>

Gerade während der Unruhen und Rassenkrawalle von 1981 bezogen die Vertreter der schwarzen Kirchen deutliche Positionen und versuchten, ihren Einfluß zum Abbau der Spannungen in den betroffenen Stadtteilen zu nutzen.<sup>68</sup> Ein Beispiel ist Brixton, wo 1978 ein lokales Council of Churches gegründet worden war. Das Brixton Council of Churches bestand anfangs aus sieben Kirchen, darunter zwei schwarze Pfingstkirchen. Als im April 1981 die Konflikte ausbrachen, reagierte dieser Kirchenrat und verfaßte eine Erklärung, die später vom British Council of Churches übernommen wurde. Die weiteren Ereignisse schildert eine Reportage:

»Later a delegation of seven who met with the Metropolitan Police commissioner, and on other occasions, with the Home Secretary and the Archbishop of Canterbury, brought the feelings of the black congregations to the notice of authorities who were never normally made aware of them. Perhaps for the first time these authorities sensed the dismay of parents at the expenses and future prospects of their children, the realities of police harassment, the inappropriate responses of social workers and similar agencies, the failure of the schools to educate, train and encourage. If the Black Christian churches have, during their

S. Ranger, Building Bridges: Dialogue with Black-Led Churches, in: Catholic Association for Racial Justice, Building Bridges: Dialogue with Black-led Churches, London 1988.

64 Council of Churches for Britain and Ireland. African and Afro-Caribbean Pentecostal and Holiness Churches in Britain in Membership with Churches Together in England and the Council of Churches for Britain and Ireland, London o. J.

65 Vgl. S. A. Abidoye, Cherubim and Seraphim Church. Silver Jubilee Address, London 1990, S. 6.

66 F. Onyuku-Opukiri, The Council of African and Afro-Caribbean Churches UK, in: Church & Race, Jan. 1991, S. 2.

67 Vgl. Howard, S. 23.

68 Ebd., S. 23.

brief thirty-year old presence in this country, gained a reputation for ignoring the issues around them, this is no longer true.«<sup>69</sup>

Auch die Krawalle von Birmingham im September 1985 forderten die Kirchen heraus. Diese bekannten sich schuldig, in der Vergangenheit zu wenig auf die sozialen Spannungen in der Zwei-Millionen-Stadt geachtet zu haben, und äußerten die Hoffnung, in der Zukunft den Kampf um Gerechtigkeit erneuern und zu einem menschenwürdigen Leben aller beitragen zu können.<sup>70</sup> In der folgenden Zeit wurden von den afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden eine Reihe von Selbsthilfeprojekten ins Leben gerufen, um die Situation der schwarzen Bevölkerung zu verbessern. In Leeds kamen die sechs größten unabhängigen schwarzen Kirchen überein, verschiedene Hilfsmaßnahmen zur beruflichen Integration anzubieten. So wurden unter anderem eine Behindertenwerkstatt, eine Werkstatt für über Fünfzigjährige und ein Ausbildungszentrum für Arbeitslose geschaffen.<sup>71</sup> In Birmingham entstand die »Handsworth Connection«, eine Stadtteilzeitung, unter der Schirmherrschaft von 23 lokalen Kirchen. Neben Nachrichten bringt die »Handsworth Connection« auch Informationen über freie Stellen, berufliche Weiterbildung und über Sozialleistungen. In Leicester schließlich kam ein relativ großes 400 000 £-Projekt zustande, an dem neben einem wirtschaftlichen Unternehmen und der Task Force auch die New Testament Church of God beteiligt ist. Die Räumlichkeiten dieser Kirche wurden erneuert, um ein Gemeinschaftsgebäude mit Handelsagentur und Ausbildungszentrum zu schaffen.<sup>72</sup>

Solche Initiativen sind der britischen Regierung nicht unwillkommen. Oft werden sie sogar tatkräftig unterstützt. Über eine Form der Zusammenarbeit berichtete etwa die London Evening News in einem Artikel mit dem aussagekräftigen Titel *Churches fight the good fight*:

»Black church leaders and the Government are joining forces to fight unemployment and decay in the inner cities [...] described by Employment Minister Kenneth Clarke as a unique partnership between church and government. A project named Evangelical Enterprise [...] will set up a network of inner-city taskforce teams (beginning in North Kensington and North Peckham) where Government will match pound for pound the money raised by church congregations.«<sup>73</sup>

In dieser Entwicklung sind zweifelsohne auch Gefahren enthalten. Es besteht die Möglichkeit, daß die schwarzen Kirchen von einer Politik vereinnahmt werden, die den Schwerpunkt allein auf Eigeninitiative und Selbsthilfe (»Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott«) legt und weit weniger auf soziale Gerechtigkeit achtet. Insgesamt jedoch ist die zunehmende Beteiligung der afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden an kommunalen Projekten durchaus positiv zu sehen. Sie haben dadurch an Profil und Selbstbewußtsein gewonnen und übernehmen eine immer wichtigere Rolle als Stimme der schwarzen Bevölkerung Großbritanniens.

69 B. Nind, *Black Churches & The Inner City. A Viewpoint from Brixton*, in: *Christian Action Journal*, Autumn 1982.

70 So eine Erklärung, die von den historischen Kirchen (Anglikanern, Katholiken, Reformierten), den Freikirchen (Methodisten und Baptisten), verschiedenen schwarzen Pfingstkirchen und einer Gemeinde, die hauptsächlich aus Asiaten zusammengesetzt ist, unterzeichnet wurde. Vgl. W. J. Hollenweger, *Nicht nur vom Jenseits träumen*, in: *Leben und Glauben* 61/2, 10. 1. 1986, S. 6 f.

71 Vgl. Howard, S. 23.

72 Vgl. Johnson, S. 285 f.

73 London Evening News, 1. April 1987.

## 2. DIE GESCHICHTE DER CHERUBIM & SERAPHIM CHURCH U.K.

Wenden wir uns nun der Geschichte einer dieser schwarzen Kirchen zu. Die Cherubim & Seraphim Church war ab 1965 als eine der ersten afrikanischen Kirchen in England präsent. Heute hat sie unter diesen die höchste Mitgliederzahl. Sie trat auch sehr früh in Kontakt mit dem britischen Kirchenrat und übernahm damit eine Vorreiterrolle für andere afrikanische und afro-karibische Gemeinden.

### 2.1 Nigerianischer Hintergrund

Die Anfänge der Cherubim & Seraphim-Bewegung in Nigeria gehen auf das Jahr 1925 zurück. Am 18. Juni 1925 nahm ein fünfzehnjähriges Mädchen, Abiodun Akinsowon, an der Corpus Christi-Prozession in Lagos teil. Dabei hatte sie eine Vision, in der sie einen die Prozession begleitenden Engel wahrnahm. Daraufhin fiel Abiodun in einen Trancezustand, aus dem sie auch nicht erwachte, als sie nach Hause gebracht wurde. Ihre Familie – der Vater war ein Handelsagent der John Holt Company und Mitglied der African Church – sandte deshalb nach einem Wanderprediger namens Moses Orimolade, (Sohn des) Tunolase. Dieser kam und betete, das Mädchen wurde geheilt.<sup>74</sup>

Orimolade stand damals bereits im sechsten Lebensjahrzehnt. In seiner Heimat Akoko hatte er zu den früh zum Christentum Bekehrten gehört und nach der Erholung von einer schweren Krankheit mit seinem missionarischen Wirken begonnen. Obwohl er sich keiner kirchlichen Organisation anschloß, wurde er als Prediger anerkannt. Vielleicht wurde er schon zu dieser Zeit gelegentlich als »Baba Aladura« (betender Vater) bezeichnet.<sup>75</sup> Seit der Heilung Abioduns verbreitete sich jedoch sein Ruf. Unter der Leitung beider fanden nun regelmäßig Gebetstreffen statt. Bald entschlossen sich Orimolade und Abiodun, eine religiöse Gemeinschaft zu gründen:

»Orimolade decided they would ask God for a name. So for three days they fasted and prayed, at the end of which a woman saw the letters *SE*: this was finally interpreted by a clergymen [...] of the U.N.A Church, as *SERAFU*. So on 9 September 1925 the society became known as *Egbe Serafu*, or Seraphim Society [...] The Additional name *Kerubu*, Cherubim, was [...] added two years later.«<sup>76</sup>

In Lagos bildeten die Yorubas damals bei weitem die Mehrheit. Nachdem die Stadt Regierungssitz geworden war, siedelten sich zahlreiche Menschen aus dem Hinterland auf der Suche nach Arbeit dort an. Die Bevölkerung verdoppelte sich zwischen 1901 und 1921 nahezu.<sup>77</sup> Die ersten Mitglieder der Cherubim & Seraphim-Gemeinschaft stammten daher fast alle aus dem Volk der Yoruba. Die meisten von ihnen waren als Angestellte oder Handwerker tätig.<sup>78</sup>

Innerhalb der neuen Vereinigung entwickelte sich die »Praying Band«, die von Orimolade im November 1925 organisiert worden war, zu einer Art Elite. Die Aufgabe dieser Gruppe war es, für Kranke und Hilfesuchende zu beten. Andere Gruppen unternahmen Evangelisationstouren in teilweise weit entfernte Ortschaften. So breiteten sich die Cheru-

74 Vgl. J. D. Y. Peel, Aladura. A Religious Movement among the Yoruba, London 1968, S. 71.

75 Vgl. G. O. Payne, The Unification Council of Cherubim and Seraphim – The Story so far, in: Movement Chronicle. An Anniversary Magazine of the Cherubim & Seraphim Church Movement of Nigeria and Overseas, Ketu (Nigeria) 1990, S. 42–44; Peel, S. 59 f.

76 Vgl. Peel, S. 71 f.

77 Vgl. J. A. Omoyajowo, Cherubim and Seraphim. The History of an African Independent Church, Lagos 1982, S. 4.

78 Zur sozialen Zusammensetzung der anfänglichen Mitgliederschaft vgl. Peel, S. 83 ff.

bim & Seraphim in den Yoruba-Städten Agege, Ijebu Remu, Ijebu Ode, Ibadan, Ilesha, Ondo und Ile-Ife aus. Heute sind C & S-Kirchen in den meisten Regionen Nigerias verbreitet, es gibt sie aber auch in anderen westafrikanischen Staaten wie Ghana, Sierra Leone und Benin.<sup>79</sup>

Bald kam es zu Spaltungen in der Gemeinschaft. Bereits im Jahr 1928 entfremdeten sich die beiden Initiatoren. Zum Zwist scheint es hauptsächlich aus persönlichen Gründen gekommen zu sein. Im März 1929 forderte Orimolade Abiodun auf, ihre eigene Vereinigung zu organisieren. Abiodun, der sich vorwiegend die jüngeren Mitglieder anschlossen, gründete daraufhin die »Cherubim and Seraphim Society«, während die unter Orimolade verbliebene Gruppierung den Namen »Eternal Sacred Order of Cherubim and Seraphim« annahm. Kurz darauf trennte sich die »Praying Band« von der Organisation Orimolades, nachdem es wegen Fragen der Konstitution und der Registrierung zu Auseinandersetzungen gekommen war. Nachdem Moses Orimolade Tunolase 1932 verstorben war, führte die Debatte um seine Nachfolge zu einer weiteren Entzweiung. Die »Eternal Sacred Order Mount Zion« unter William Onanuga und die »Eternal Sacred Order Koro Agbede« gingen nun getrennte Wege.<sup>80</sup>

Im Unterschied zu anderen afrikanischen Kirchen war die Geschichte der Cherubim & Seraphim also von Anfang an von Spaltungen geprägt, die sich auch in den nächsten Jahren fortsetzten und hier nicht im einzelnen beschrieben werden sollen. Eine der Neugründungen ist jedoch im Hinblick auf die Entwicklung der C. & S.-Gemeinden in England wichtig: Im Jahr 1940 formierten Yorubas, die als Angestellte von Regierungsinstitutionen wie The Public Work, The Post & Telegraph, oder Nigerian Railway in den Norden Nigerias versetzt worden waren, das »Cherubim & Seraphim Movement Northern Nigeria«, aus dem die »Holy Order of Cherubim and Seraphim Church Movement of Nigeria and Overseas« hervorging.<sup>81</sup> Die Gründungsmitglieder des »Movements« entstammten also einer Schicht, die ihren sozialen Status neben der Ausbildung auch ihrer Bereitschaft zum Wohnortwechsel verdankte.

## 2.2 Glaubensgrundlagen und organisatorische Strukturen

Heute gibt es eine Vielzahl verschiedener Cherubim & Seraphim-Denominationen, die aber auch Gemeinsamkeiten haben. Die Ursprünge der Bewegung führen alle auf die Geschehnisse im Juni 1925 zurück. Der Glaube an die unmittelbare Wirksamkeit von Gebeten, der etwa in Heilungsgebeten zum Ausdruck kommt, ist in jeder Gemeinde zentral. Dies steht auch im Zusammenhang mit dem traditionellen afrikanischen Weltbild, nach welchem Krankheiten letztlich immer übernatürliche Ursachen haben. Gerade nach schweren Seuchen wie der Influenza-Epidemie, die 1918 in Nigeria zahlreiche Todesopfer gefordert hatte, gewann diese Sicht wieder Einfluß: »The medicine has no power, so either the forces of evil are victorious, or else an angry God is punishing His people for their sins.«<sup>82</sup>

Neben den Gebeten, die in der Cherubim & Seraphim und vergleichbaren Bewegungen so wichtig sind, daß diese auch als »Aladura«-Gemeinschaften bezeichnet werden (»Aladura« ist der Yoruba-Begriff für »beten« oder »betend«)<sup>83</sup>, sind Visionen und Prophezei-

79 Vgl. *Omoyajowo*, S. 47–58.

80 Ebd., S. 65–84.

81 Vgl. *Payne*, S. 42.

82 Vgl. *Peel*, S. 129.

83 *L. Sanneh*, *West African Christianity: The Religious Impact*, London 1983, S. 224, verweist auf den arabischen Ursprung des Begriffes »Aladura«. Auch über andere Aladura-Kirchen liegen Ein-

ungen von Bedeutung. Das Amt des Propheten ist mittlerweile institutionalisiert und findet sich in jeder C. & S.-Gemeinde. Die Propheten oder die Prophetinnen, durch die nach dem Glauben der Mitglieder die Stimme des Heiligen Geistes spricht, bringen in ihren Visionen oft Stimmungen, die in der Gemeinde unterschwellig vorhanden sind, zum Ausdruck. Fast alle dogmatischen und rituellen Innovationen werden – ebenso wie die Neugründungen von Gemeinden – durch Visionen sanktioniert.<sup>84</sup>

Als Mittlerwesen zwischen Gott und Welt kommt den Engeln im theologischen Konzept der Cherubim & Seraphim eine entscheidende Rolle zu.<sup>85</sup> Dies zeigt sich schon im Namen der Gemeinschaft, der von Mitgliedern folgendermaßen erklärt wird: »Cherubim and Seraphim are the names given to the angels around the throne of God in heaven singing praises unto him continually night and day.«<sup>86</sup> Andere Engel wirken an verschiedenen Orten in der Welt. Die Erzengel Michael, Gabriel, Uriel und Raphael, denen die übrigen Engel unterstehen, haben für die Cherubim & Seraphim-Kirchen eine besondere Bedeutung; so wird Michael als »Captain«, Gabriel als »Deputy Captain« der Gemeinschaft betrachtet. Der Soziologe J. D. Y. Peel analysierte dies folgendermaßen: »St. Michael the Archangel of Holy Michael became an appropriate Balogun, or war-chief, leader of the Seraphim in their fight for victory over the forces of Satan. God is conceived as a Yoruba oba. Holy Michael's day, 29 September, is the most important of the occasions which are added to the usual Protestant Christian calendar.«<sup>87</sup>

Die Verbindungen mit Engelwesen deuten ebenso wie die häufigen Vergleiche mit der Geschichte der Juden im Alten Testament auf das Selbstverständnis der C. & S.-Mitglieder als Erwählte hin.<sup>88</sup> Die Gründung der Gemeinschaft wird gesehen als »a gift from God through the instrumentality of the Holy Spirit«.<sup>89</sup>

Das Bewußtsein der Erwählung findet auch Ausdruck in der Kleidung: Während der Gottesdienste tragen die Teilnehmer lange weiße Gewänder. Unter Berufung auf entsprechende Hinweise in der Bibel sind vor dem Gottesdienst die Schuhe auszuziehen, die Frauen sollen nicht ohne Kopfbedeckung sein. Unterschiedliche Gürtel und Hüte zeigen die verschiedenen Ränge an: Die Cherubim & Seraphim-Kirchen sind hierarchisch und meist auch patriarchalisch aufgebaut. An der Spitze der Gesamtorganisation(en) steht der »Baba Aladura«, gefolgt von verschiedenen Graden der »Apostel«. Als nächste in der Hierarchie erscheinen die »Prophets, Evangelists, Pastors, Teachers, Elders« (in dieser Reihenfolge), ganz unten finden sich die »Aladura (Prayerist Brothers)« und die »Brothers«. Die Frauen-Sektion wird geführt von der »Holy Mother«, ihr folgen »Mother Seraph, Mother Cherub, Spiritual Mother, Mother-in-Israel.« Die nächsten Ränge nehmen die »Senior

---

zeluntersuchungen vor, wie z. B. die Studie über die Church of the Lord von H. W. Turner, *African Independent Church*, 2 Bde., Oxford 1967.

84 Die Sanktionierung durch Eingebungen macht eine historische und kritische Untersuchung schwierig. Als häufigstes Motiv für Neugründungen von C. & S.-Gemeinden in London, die oft gleichzeitig auch Abspaltungen sind, wurden dem Verfasser in einer Umfrage im Dezember 1991 Visionen genannt (und nicht, wie erwartet, Konflikte und Spannungen).

85 Vgl. J. Adegoke, *Healing and Angels*, unveröffentlicht. Ms., S. 2: »The holy angels are created beings of a higher order than the humans. (Ps. 8, 5) The principal employment of the angels is their ministry to God's people [...] They guide and protect the people of God.«

86 G. N. Abana, *The Key to Salvation*, Aba (Nigeria) o. J., zitiert in: Omoyajowo, S. 114. In der Bibel finden sich nur wenige Referenzen: Die Seraphim werden in Jes. 6, 2–7 erwähnt, die Cherubim in Hes. 10.

87 Peel, S. 149.

88 Ebd., S. 150–153. Peel betont, daß keine Identifikation mit Engeln gemeint ist: »[...]the expression »Seraphim of this world« indicates the difference.«

89 Omoyajowo, S. 3.

Lady Leader, Prophetesses, Lady Leaders« und die »Elder Sisters« ein, nach ihnen kommen die »Aladura (Prayerist Sisters)« und die »Sisters«. <sup>90</sup> Parallel zu dieser Struktur verläuft eine Untergliederung in Chöre und »Bands«, durch die die Mitglieder organisiert sind und an der Gottesdienstgestaltung teilnehmen. <sup>91</sup>

Der Aufstieg in der Hierarchie vollzieht sich durch Alter und Erfahrung: »Those at the bottom had demonstrated their commitment to the Christian way of life and had been blessed with the Holy Spirit through the Ordination ceremony. Progress up the ladder was seen as being a recognition of spiritual growth.« <sup>92</sup> Die gerontokratische Organisation der Cherubim & Seraphim erinnert in manchem an die traditionelle Struktur der Yoruba-Städte. <sup>93</sup>

### 2.3 Nigerianische Studenten und die erste Londoner Gemeinde 1965–1969

Es erwies sich als schwierig, dieses Prinzip bei der Gründung der ersten Cherubim & Seraphim-Kirche in England zu verwirklichen. Die Gründungsmitglieder waren zum größten Teil jüngere Leute. Eine Jubiläums-Schrift, die aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der Cherubim & Seraphim-Kirche in England von Dr. W. M. Chirwa verfaßt wurde, benennt – neben P. Korede und D. O. Ogundele – G. O. Fakeye und S. A. Abidoye als Initiatoren:

»This group of persons initially started going around praying for people and eventually decided to meet at Elder Ijaodola's residence at St Augustus Road after a three days continual fasting had been observed by Elders Fakeye, J. B. Opaleke and Ogundele [...] The prayer meeting at Elder Ijaodola's house on 5 June 1965 was a most successful one and instead of the seven persons who were expected a total of fifteen people attended [...] Senior Apostle Rose Ozazuwa played his accordion at this prayer meeting and there was thunderous clapping of hands and rendering of songs and praises to God. The spirit descended mightily and Elders P. Korede and Ogundele went into trance. The Lord then spoke to the congregation through Elder Ogundele, interpreted by Prophet Fakeye, and gave assurance that on that day was established the »Cherubim and Seraphim Church« in the United Kingdom. [...] The Lord also directed them to pray for, and take care of all students with problems.« <sup>94</sup>

Die Bemerkung am Ende des zitierten Abschnittes deutet an, daß die meisten Teilnehmer dieser Versammlung Studenten waren. Dies trifft für die Initiatoren S. A. Abidoye und G. O. Fakeye, die beide für viele Jahre die Entwicklung der Cherubim & Seraphim-Kirche in England prägten, ebenso zu wie für O. U. Abiola, der gleichfalls in der Anfangs-

<sup>90</sup> Anon, *Order of Ceremonial Consecration & Ordination*, Birmingham 1977, zitiert in: Booth, S. 131–134.

<sup>91</sup> Booth, S. 139 und S. 149, beschreibt die Untergliederung in der Birminghamer C. & S.-Gemeinde so: »The largest was the Prayerist Band, whose membership was coterminous with the ordained membership of the church and whose leader was the Spiritual Leader. The men in the church were divided between the Soldiers of Christ Band. The Band of Light of Morning Star, the Band of Glory and the Band of Lord Divine. The women's band were named the Band of Mary, the Band of Martha, the Band of Queen Sheba and the Band of Queen Esther. There were two bands which contained both boys and girls: the Band of Immanuel and the Youth Project Band [...] These bands had been set up from time to time during the church's history, new bands being added as the membership increased. Some had subsequently shrunk as members fell by the wayside: the Band of Glory could muster only one member and the Soldiers of Christ Band only two.«

<sup>92</sup> Ebd., S. 138.

<sup>93</sup> Ebd., S. 141 (unter Verweis auf Peel, S. 140).

<sup>94</sup> W. M. Chirwa (Hrsg.), *The Establishment of Cherubim and Seraphim Church in the United Kingdom and Overseas*, London 1990, S. 9 f.

phase ein Mitglied der Londoner C. & S.-Gemeinde war, 1969 jedoch die »Aladura International Church« gründete und heute als Vorsitzender des »Council for Afro- and Afro-Caribbean Churches« eine wichtige Position in der Ökumene einnimmt. O. U. Abiolas Hintergrund ist durch eine sozial-religiöse Mobilität geprägt, die über mehrere Generationen zu beobachten ist. Durch seinen Urgroßvater, ein einflußreiches Oberhaupt in Abeokuta, wurden die ersten anglikanischen Missionare im Yorubaland aufgenommen, 1846 konnte Henry Townsend eine Missionsstation eröffnen. Die Familie Abiolas war somit sehr früh anglikanisch geworden. Sein Vater, A. A. Abiola, siedelte sich als junger Mann in Ibadan an und wurde dort einer der Mitgründer der Cherubim & Seraphim-Kirche. Manche Kinder blieben jedoch mit der Anglikanischen Kirche verbunden: O. U. Abiola war von der Church Missionary Society ordiniert worden, bevor er 1962 nach London kam.<sup>95</sup>

G. O. Fakeye, geboren 1936 in Imesi-Ile (Oyo State, Nigeria), hatte erst die Methodistenschule in seiner Heimat besucht, ehe er 1957 zur Ausbildung an der »Nigeria Railway Technical School« nach Lagos zog. 1964 kam er nach England, um dort an Institutionen wie der Hackney Technical School East London oder dem Executive Telecommunication Training College in London zu studieren.<sup>96</sup> Der etwas ältere S. A. Abidoye hatte zunächst bei Nigeria Railways eine Anstellung, von 1957 bis 1960 arbeitete er in Kaduna. Mit seiner Situation dort war er jedoch nicht zufrieden. 1961 siedelte er nach London über, wo er unter anderem das Holborn College besuchte.<sup>97</sup>

Beide waren schon in Nigeria Mitglieder der Cherubim & Seraphim gewesen, wobei sie offensichtlich den Movement-Gemeinden angehört, damals aber als »Elders« noch keine hohe Position innegehabt hatten. Da Rose Ozazuwa als Prophet ein höherer Rang zukam, wurde er zum ersten Leiter der Londoner C. & S.-Gemeinde ernannt, Abidoye wurde sein Stellvertreter.<sup>98</sup> Wenn die Londoner Gemeinde in der Anfangszeit davor zurückscheute, Ordinationen durchzuführen, ist ein Grund dafür sicherlich in den Junior-Positionen ihrer Leiter innerhalb der gesamten Cherubim & Seraphim-Hierarchie zu sehen.<sup>99</sup> Möglicherweise ist damit auch der lange Zeitraum zwischen der Ankunft der ersten C. & S.-Mitglieder in England und der Gründung der ersten Gemeinde zu erklären. So berichtet S. A. Abidoye: »When I came to England in 1961, I arrived with my prayer gown, a bible and a Cherubim and Seraphim Hymn book which I bought at 75 Ibadan Street East on my way out from Kaduna to London. I did not come to London with the intention of establishing any Church, and I am certain that the same thing could be said of the 14 other members that congregated at the first meeting.«<sup>100</sup>

Nach diesem ersten Treffen im Juni 1965 konnte sich die Gemeinde sehr schnell verwurzeln. Vor allem nach einer Anzeige, die am 29. Juli 1965 in der in London erscheinenden Zeitschrift »West Africa« veröffentlicht wurde, vergrößerte sich die Zahl der Gottesdienst-

95 Interview mit O. U. Abiola, 14. 10. 1991, vgl. auch Peel, S. 311 f.; O. U. Abiola, *An Introduction to Aladuraism*, London 1972, S. 1.

96 Gabriel Olu Fakeye besuchte auch die South East London Technical School und die Borough Polytechnic; er erwarb die entsprechenden Abschlüsse: »He hold the full Technological Certificates in Telecommunications and Electronics as well as an Higher Honours Diploma in Satellite Communications.« Vgl. »We are on Course«, Interview mit G. O. Fakeye, in: *Cherubim & Seraphim Church Movement, Movement Chronicle*, Ketu 1990, S. 35.

97 Vgl. »The Church in the United Kingdom«, in: *Movement Chronicle*, S. 90–92.

98 Vgl. *Chirwa*, S. 10.

99 Vgl. S. A. Abidoye, *Cherubim and Seraphim Church Silver Jubilee Address*. Vortrag, London 1990, S. 3: »It must be said that decision of the Executive was never to ordain members since the majority of us believed that ordination had always been the source of misunderstanding in the Cherubim and Seraphim Churches in Nigeria.«

100 Ebd., S. 2.

besucher. Nach der Schilderung Abidoys waren es wiederum überwiegend Studenten, die das Inserat zur Kenntnis nahmen:

»Badly frustrated students with no where to find encouragement and happiness came in their hundreds to worship with the new Church. Members were not limited only to Christians, moslems and non-religious people joined the Church. They began to rely on prayers from the members of Cherubim and Seraphim Church. Moreover, they could enjoy the African music rendered during the Church services and forgot their sorrows.«<sup>101</sup>

Da die Gemeinde wuchs, wurde sie bald in verschiedenen Einzelgruppen organisiert. Bereits im Oktober 1965 entstanden die Soldiers of Christ Band, die Band of Glory und die Band of Light of Morning Star (Irawo Owuro Band). Die Frauen formierten sich in der Esther Band, der Mary Band, der Sheba Band und der Martha Band. Auch ein Chor wurde gegründet und Musikinstrumente angeschafft.<sup>102</sup>

So wurden die Besucher rasch in die Strukturen der Cherubim & Seraphim-Church integriert. Die Anziehungskraft, die diese ausübte, erklärt sich aus folgenden Faktoren: Die meisten westafrikanischen Einwanderer fanden sich in vergleichbaren Situationen. Sie waren nach England gekommen, um ein Studium aufzunehmen. Da die vorgesehenen Finanzierungsgrundlagen oft nicht ausreichten, mußten viele eine Nebentätigkeit aufnehmen. Erst allmählich stellte sich heraus, daß sich der Aufenthalt über einen sehr viel längeren Zeitraum als geplant hinziehen würde. Statt der Mittelstands-Stellungen, die sie durch das Studium hatten erreichen wollen, fanden sich zahlreiche afrikanische Immigranten somit zumindest für die nächsten Jahre in der Position von Hilfsarbeitern mit Finanz- und Wohnungsproblemen. Sie waren konfrontiert mit einer englischen Gesellschaft, die ihnen zurückhaltend bis ablehnend gegenüberstand und die sie sich anders vorgestellt hatten. Der Nigerianer John Adegoke beschrieb die Erwartungen und Enttäuschungen folgendermaßen: »Any Nigerian will find the church here different from what he expected. The missionaries came to Nigeria, asking people to live like Christians. But here in England people do not live like Christians, many things are contrary to Christian principles. Sunday is not literally taken as the Christian sabbath. Nobody has time for the Sunday service, whereas in Nigeria the services are long. You begin to wonder.«<sup>103</sup>

In der Londoner Cherubim & Seraphim-Kirche kamen 1965 Menschen zusammen, die (oft) der Herkunft nach und (fast immer) in ihrer Lebenssituation Gemeinsamkeiten hatten. Sie hielten zusammen Gottesdienst, wie sie es in ihrer Heimat kennengelernt hatten. Das »Feiern« – mit Predigt und Prozession, mit Gebeten und Gesängen, mit E-Gitarren und Schlagzeug – wurde wieder zum Mittelpunkt des Sonntages. Wichtig war auch, daß zu den in Europa entstandenen Problemen Lösungen angeboten wurden, die mit dem afrikanischen Weltbild in Einklang standen. Studenten, die an Depressionen oder psychosomatischen Erkrankungen litten, erlebten den Glauben an das direkte Eingreifen Gottes, der sich beispielsweise durch die in Prophezeiungen und Gebeten erfahrene Zuwendung manifestierte, oft als hilfreicher als etwa eine medizinische Behandlung.<sup>104</sup> So teilten viele der

101 *Abidoys*, S. 2.

102 »The Church in the United Kingdom«, in: *Movement Chronicle*, S. 92 f.: »[...] There was a piano in the Church Hall [...] With Aladura Opaleke, Elder Oguntolu and Brother Ogundele, Ajibode and Ilelaboye contributed an amount which totalled 11 pounds sterling which was spent on a second-hand base drum, a second hand side drum and a cow-bell. [...] The appointment of Evangelist Olatunji as the Choirmaster and Brother O. O. Odunuga as Assistant Choirmaster brought great improvement into the Choir and the Church as a whole.«

103 Interview mit J. Adegoke, 18. 10. 1991.

104 Gleich der erste Heilungsbericht in der Geschichte der Londoner C. & S.-Kirche schildert einen solchen Fall: »The first miracle by the Lord after the inception of the Church was the healing of

Neuankömmlinge die Erfahrung Adegokes: »After suffering for one year, I found people who were interested. Eventually I found myself there.«<sup>105</sup>

Die Gottesdienste waren schnell über die Größe eines Hauskreises hinausgewachsen und fanden ab Juli 1965 in King's Weigh House Chapel in der Binney Street im Londoner West End statt. Die Räumlichkeiten hatte die Katholische Kirche zur Verfügung gestellt. Auch dies wurde in der Zeitschrift »West Africa« inseriert.<sup>106</sup>

Die Entwicklung der Gemeinde wurde auch durch die Lage beeinflusst: Bereits 1966 wurden etwa 2000 Besucher gezählt – eine Zahl, die sich beim nächsten Umzug 1967 nach Shepherd Bush wieder reduzierte. Die Kirche konsolidierte sich ab 1970 durch den Erwerb eigener Gebäude in Earlham Grove im Stadtteil Forest Gate.

Die hohe Besucherzahl von 1966 erklärt sich durch die Teilnahme vieler in der Umgebung wohnender Immigranten aus der Karibik. S. A. Abidoye benennt deren damaligen Anteil mit etwa 50 Prozent.<sup>107</sup> Dieses Verhältnis ist keineswegs charakteristisch. Heute ist die überwiegende Mehrheit der Londoner C. & S.-Mitglieder nigerianischer Herkunft (ca. 85 %). Die zweitgrößte Gruppe stellen Einwanderer aus anderen afrikanischen Ländern (ca. 10 %), gefolgt von den »Westindern« (ca. 4 %). Europäer (ca. 1 %) sind kaum vertreten.<sup>108</sup>

#### 2.4 Neugründungen und Abspaltungen 1969–1975

Anders entwickelte sich die Kirche in Birmingham, die 1969 entstand und bald darauf von der Zentrale in London anerkannt wurde. Nach der Schilderung eines ihrer Initiatoren, Moses Adewumi, war das Hauptziel, das mit der Gründung dieser Gemeinde verfolgt wurde, unter der karibischen Bevölkerung Mitglieder für die Cherubim & Seraphim-Kirche zu gewinnen. In einer Ansprache anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Gemeinde beschrieb er diese Aufgabe als persönliche Berufung:

»Brothers and Sisters, it was at a Spiritual Meeting, one of the Spiritualists told me: »Evangelist Adewumi, God has need for you. He is going to send you among a strange people: people who don't understand you and you don't understand them. God is going to use you among them.« That was in 1968. [ . . . ] At that time I was third in command to our Spiritual Leader in London. [ . . . ] Then I said to myself. »Oh God, having lifted me up so high in England, in London, why should I now be the one to start all over again?« Then the Lord

---

the young sister of a co-tenant of prophet Fakeye. This 18 year old lady had gone mental but was healed after being prayed for over seven days.« Vgl. *Chirwa*, S. 10 f.

105 Interview mit J. Adegoke, 18. 10. 1991.

106 Vgl. *Abidoye*, S. 3.

107 Interview mit S. A. Abidoye (Special Apostle), 19. 12. 1991.

108 Diese Zahlen nannte Pastor J. A. Famoriyo für die Gemeinde der Cherubim & Seraphim Church Movement (Guildernfield Road, Streatham). Diese ist mit über tausend Mitgliedern heute bei weitem die größte der mittlerweile zahlreichen Londoner C. & S.-Kirchen. In den anderen befragten Gemeinden war der Anteil der Nigerianer eher noch höher: So sind von den 150 Mitgliedern der Cherubim & Seraphim Church of Zion (London EC1) 149 Nigerianer. Die ca. 120 Mitglieder der St. Michaelis C & S Society, Plumstead, und die etwa 80 Mitglieder der Eternal Sacred Order of C & S (London NW 6) sind hauptsächlich Nigerianer sowie einige Europäer. Etwas anders liegen die Verhältnisse in der Eternal Glory Church (Movement No 3, London SW 4), die gleichermaßen von Menschen nigerianischer und karibischer Herkunft besucht wird, und in der St. James C & S Redemption Church, wo der Anteil der Ostafrikaner mit ca. 20 % auffallend hoch ist, (Umfrage, 17.–21. 12. 1991).

spoke to me, through the same Prophet: »I have a need for you: go out into the wilderness with your wife and your family and do the work.«<sup>109</sup>

Als sich Adewumi wenig später von einem Freund aufgefordert wurde, mit ihm gemeinsam das Studium der Buchhaltung am Wednesbury College in Walsall (West Midlands) aufzunehmen, stimmte er zu. In Walsall organisierte er Gebetstreffen, die – nach dem schon bekannten Muster – schnell über die Größe des ursprünglichen Hauskreises hinauswuchsen. Wieder wurden größere Räumlichkeiten gemietet. Zunächst fanden die Gottesdienste in Walsall Congegational Church, dann in Ashbury Memorial Hall in Birmingham statt. Während in Walsall die Gemeinde noch ausschließlich aus Afrikanern bestand, änderte sich – nach dem Bericht des Gemeindegründers – die Struktur in Birmingham:

»Brothers and Sisters [...] God sent my people to me. Our Sister Forbes, the fair tall woman whom you use to see among you, and our Sister Andrews happened to come into the limelight of this church through our, now Mother-in-Israel Akintunde. [...] That is the beginning of our brothers and sisters who join us. Through my now Mother-in-Israel Akintunde, our brothers and sisters from the West Indies came into the church. [...] With the permission of the elders, let me say that they came to me, it was at Ashbury Memorial Hall started the influx of my brothers and sisters and today we are all happy together. Praise the Lord!«<sup>110</sup>

Der Anteil der aus der Karibik stammenden Mitglieder war in Birmingham – abgesehen vielleicht von dem noch zu beschreibenden Krisenjahr 1979 – immer hoch.<sup>111</sup> Die Gemeinde erwarb 1975 ein Kirchengebäude in Edgbaston von den Anglikanern.<sup>112</sup> Die Cherubim & Seraphim hatten sich damit in den zwei größten englischen Städten etabliert.

Sowohl in London als auch in Birmingham kam es bald zu Konflikten. Dabei spielten zum einen Fragen der persönlichen Autorität der Gemeindeleiter eine Rolle. »As a young church run by young people, we had our ups and downs«, berichtete der stellvertretende Leiter der Londoner Gemeinde, S. A. Abidoye. Gerade weil die Leiter als junge Leute noch nicht etabliert waren, wurde versucht, mit Strenge und Disziplin die organisatorischen Strukturen durchzusetzen. So schreibt Abidoye weiter: »[...] discipline was one of the four cornerstones in our administration. For the people who needed discipline, the rod was never spared.«<sup>113</sup>

In Birmingham stellte sich zudem das Problem der heterogenen Zusammensetzung der Gemeinde. Der Erfahrungshintergrund der Mitglieder karibischer Herkunft unterschied sich in wesentlichen Punkten von dem der Westafrikaner. Während sich die Aladura-Bewegung in Nigeria zunächst vor allem in der Hauptstadt Lagos unter aufstrebenden Schichten wie Verwaltungsbeamten und Handelsagenten entfaltet hatte und der neue Glaube daher auch als »modern« betrachtet werden konnte, wurde die Erweckungsbewegung in Jamaica eher mit den sozial schwächeren Klassen assoziiert. Die afrikanischen Immigranten in England waren fast alle Studenten, die karibischen Einwanderer dagegen überwiegend Arbeiter. Dogmatische Besonderheiten der Cherubim & Seraphim, etwa der Glaube an Engel, und die ausgeprägten rituellen Formen, etwa das Tragen von weißen Gewändern während der Gottesdienste, hatten die neuen karibischen Mitglieder bisher nicht gekannt. Eine weitere Schwierigkeit bestand schließlich in der gerontokratisch-hierarchischen Struktur

109 M. Adewumi, Ansprache aus Anlaß des 10. Jahrestages der Gründung der Birminghamer C. & S.-Gemeinde, aufgezeichnet in: *Booth*, S. 103–108, hier S. 104. Offensichtlich war Adewumi nicht der einzige Gründer dieser Gemeinde. Andere Quellen nennen A. A. Olatunji als ersten »spiritual leader«: Vgl. *Chirwa*, S. 13; *Abidoye*, S. 6.

110 *Booth*, S. 108.

111 Interview mit J. Adegoke (Spiritual Leader, C & S Birmingham), 17. 12. 1991.

112 Vgl. *Booth*, S. 121.

113 Vgl. *Abidoye*, S. 3.

der Gemeinde. Die Unterordnung unter die Älteren, die in der Tradition der Yorubas besonders ausgeprägt ist, hatte es in der Karibik in dieser Form nicht gegeben. Während in den meisten Kirchen karibischen Ursprungs der Pastor auch der Gemeindeleiter ist, kommt diesem im elaborierten und diffizilen System der C. & S.-Kirchen eine eher untergeordnete Position zu.<sup>114</sup>

In den Auseinandersetzungen, die sich im Jahr 1979 zunächst wegen finanzieller Unregelmäßigkeiten und persönlicher Animositäten entwickelt hatten, spielten bald auch die prinzipiellen Differenzen eine wichtige Rolle. Viele Mitglieder karibischer Herkunft erkannten mehr und mehr Pastor Roberts, der Vorwürfe gegen den damaligen Spiritual Leader Adewumi artikulierte, als Autorität an. Die »Rebellion« drückte sich unter anderem auch in der Weigerung aus, die vorgeschriebene Kleiderordnung zu beachten. Ebenso wurde die Engelverehrung der Cherubim & Seraphim angegriffen. Die zur Roberts-Gruppe gehörende Prophetin Lyons begründete dies mit einer Vision: »[...] and the voice say to me ›Go and tell the leader of the service not to call upon the angels.‹ And I ask why? The Lord says too much confusion amongst us. Furthermore, the Lord Christ did not give us angels to help on earth: He gave us Holy Spirit. To call upon the angels is deeper than what we think and furthermore it bring great fear and perplexity to the people.«<sup>115</sup> Der Konflikt endete mit der Abspaltung dieser Gruppe.

Es dauerte einige Zeit, bis sich die Birminghamer Cherubim & Seraphim-Gemeinde wieder konsolidierte. Ein Wechsel in der Leitung war hierfür sicherlich von Bedeutung. Auf M. Adewumi, der nach Nigeria zurückkehrte, folgte J. Adegoke. Die Zahl der Mitglieder, die 1979 auf unter 20 gesunken war, stieg bis heute wieder auf ca. 100 (1991); etwa 90 dieser Mitglieder stammen aus der Karibik.<sup>116</sup>

Die Auseinandersetzungen, die sich in London vollzogen, waren durch andere Ursachen bedingt und unterscheiden sich im Verlauf von den Birminghamer Ereignissen. Doch auch hier kam es zu Abspaltungen – deren erste stand ausgerechnet in direktem Zusammenhang mit der offiziellen Gründungsfeier der Birminghamer Cherubim & Seraphim-Kirche im Jahr 1970, an der sowohl nigerianische Würdenträger als auch Mitglieder der Londoner Gemeinde von Earlam Grove teilnahmen. Aus der Sicht S. A. Abidoyes – seit 1968 Leiter dieser ersten Londoner Gemeinde – stellte sich der Zusammenhang so dar:

»One of the Baba Aladuras that attended the dedication, attempted to bribe to be voted for as the Head of Cherubim and Seraphim Church Worldwide (by words and praises, but failed). He decided to plant a seed of discord among members of the Church which they came to dedicate it. As a result of this act, Snr. Lady leader J. K. Awojobi, now Senior Apostolic Mother Awojobi established a church in 1972 [...] (one of the first three most Senior Lady Leaders that started the Church).«<sup>117</sup>

Der Text belegt, daß sich entweder der Bruch undramatisch vollzog oder es danach zu einer Aussöhnung kam. Selbst die heutige Position der Leiterin der neuen Gemeinde – Senior Apostolic Mother Awojobi – wird ganz selbstverständlich anerkannt.

In der Darstellung der neuen Gruppierung wird die Kontinuität in der Entwicklung noch mehr betont: »Mrs. Janet Kehinde Awojobi was one of the Lady Leaders at C & S Church at 175, Earlam Grove, London E 7. At that time a prayer group was formed at 19 Sanford Terrace, Stoke Newington, London N 16, where members met every Wednesday and Friday. There were about twenty-five who joined to form the prayer group but gradually the membership began to increase. The group was the called ›Spiritual development Associa-

114 Vgl. Booth, S. 60, S. 112, S. 261–322.

115 Mittwochsgottesdienst, 16. 5. 1979, aufgezeichnet in: Booth, S. 277 f.

116 Gespräch mit Dr. R. Gerloff, 1. 10. 1991; Interview mit J. Adegoke, 17. 12. 1991.

117 Vgl. Abidoye, S. 6.

tion«». Aus dieser entstand dann der »Eternal Sacred Order of Cherubim & Seraphim Church, Mount Zion«, der 1979 registriert wurde und seit 1982 im Tottenham Council of Churches vertreten ist.<sup>118</sup> Im Gegensatz zu der Gemeinde von Earlham Grove erkannte die von J. K. Awojobi gegründete Gruppierung von Anfang an eine Zentrale in Nigeria an. Es zeigt sich also, daß die erste Abspaltung, die sich in London vollzog, eine Konsequenz des Vorhandenseins verschiedener C. & S.-Denominationen in Nigeria war.

## 2.5 Weitere Neugründungen 1975–1990

Weitere Gemeinden formierten sich auf ähnliche Art. 1975 wurde während eines Besuches der für die Entstehung der C. & S.-Bewegung in Nigeria so wichtigen Dr. Captain Abiodun Emmanuel die von ihr repräsentierte Denomination der Cherubim & Seraphim, die Cherubim & Seraphim Society, in London eingeführt; unter der Leitung Dr. A. A. Olusanyas entstand die St. Michael's C. & S., Plumstead, mit heute etwa 120 Mitgliedern.<sup>119</sup> Auch die von Apostle O. Legbe 1985 im Osten Londons gegründete Gemeinde der Cherubim & Seraphim Church of Zion (Imole) (1991: 150 Mitglieder) und die 1987 unter der Leitung von Senior Apostolic Mother Ogunlaye entstandene Gruppierung der Eternal Sacred Order of C & S Glory of God Shines (London NW 6, ca. 80 Mitglieder) erkennen Zentralen in Nigeria an. Die Entstehung der Londoner C. & S. Church of Zion (Imole) weicht insofern vom bisher beschriebenen Schema ab, als deren Gründer, O. Legbe, vorher nicht in Verbindung mit einer anderen britischen Cherubim & Seraphim-Gemeinde gewesen war.<sup>120</sup>

Entscheidende Bedeutung kommt der seit Mitte der 1980er Jahre sich vollziehenden Etablierung der C. & S. Movement-Kirchen zu, deren Hauptquartier in Kaduna (Nord-Nigeria) ist. Allein die am 31. Dezember 1986 in Streatham feierlich eröffnete Gemeinde zählte bereits 1987 über tausend Mitglieder, bis 1991 stieg die Zahl auf etwa 1500. Sie ist damit heute bei weitem die größte englische C. & S.-Gemeinde. Ein Grund für ihr schnelles Wachstum ist darin zu sehen, daß ihre Gründung durch Leute vollzogen wurde, die in der Geschichte der Cherubim & Seraphim-Kirche in England von Anfang an eine prominente Rolle gespielt hatten: Pastor J. A. Famoriyo und Prophetess Abidoye waren daran ebenso beteiligt wie Prophet G. O. Fakeye, dessen Einfluß 1990 als »tremendously great and overpowering« beschrieben wurde.<sup>121</sup> Andere einflußreiche Persönlichkeiten hatten sich mit der Entwicklung einverstanden erklärt, auch wenn sie selbst nicht an der Neugründung teilnahmen: »Special Apostle Abidoye expressed his understanding and admitted that all those who began the C & S Church in the United Kingdom had actually come from the Movement.«<sup>122</sup>

Der Erfolg der Movement-Gemeinden – es gibt heute derer drei in London<sup>123</sup> – liegt jedoch auch in der Tatsache begründet, daß in dieser C. & S.-Denomination solche Schichten

118 Introduction, in: Eternal Sacred Order of Cherubim & Seraphim Church, Mount Zion, Programme and Order of Service, Opening & Dedication, Sunday, 6th October 1991, S. 29–32.

119 Interview mit Dr. A. Odinma-Okapi, St. Michael's C & S, Plumstead, 21. 12. 1991.

120 Interview mit Apostle O. Legbe, C & S Church of Zion (Imole), 18. 12. 1991; mit S. Oyeledun, E.S.O. of C & S Glory of God Shines, 21. 12. 1991. Es muß darauf hingewiesen werden, daß der Überblick über Neugründungen ab 1975 nicht mehr vollständig ist. Dafür wäre eine viel umfassendere Studie notwendig. Hier sollen lediglich die wichtigsten Entwicklungen skizziert werden.

121 Chirwa, S. 18.

122 Ebd., S. 14.

123 Die 1986 gegründete St. James C & S Redemption Church (Movement No 2, London SW 2) umfaßt etwa 200 Mitglieder, wobei der Anteil der Ost-Afrikaner mit ca. 20 % auffallend hoch ist (Interview mit J. Odularu, Senior Apostle, 21. 12. 1991). Die als Movement No 3 bezeichnete Gemeinde, die Eternal Glory Church (London SW 4), entstand bereits 1984, sie ist jedoch mit

stark repräsentiert sind, für die der soziale Aufstieg mit Mobilität verbunden war. Die C. & S.-Movement-Kirche hatte in der während der britischen Kolonialherrschaft errichteten Verwaltungsstadt Kaduna ihren Ursprung. Sie war von Yorubas, die als Angestellte oder Beamte in den Norden versetzt worden waren, gegründet worden. Es war gerade diese mobile, nach Aufstieg strebende Schicht, die sich auf der Suche nach Ausbildung nach England orientierte. Die Wanderungsbewegungen nahmen zu, nachdem es 1966 im Norden Nigerias zu Ausschreitungen gegen die »Southerners« gekommen war.<sup>124</sup>

So entstanden in London ab 1972 mehr und mehr C. & S.-Gemeinden – die erste Neugründung scheint andere Gruppierungen ermutigt zu haben, diesem Beispiel zu folgen. Ihre derzeitige Zahl wird auf etwa dreißig geschätzt. Viele dieser Gemeinden erkennen eine nigerianische Zentrale an, andere – wie die erste, 1965 gegründete – blieben unabhängig. Durch das Cherubim and Seraphim Council of Churches waren sie im britischen Rat der Kirchen – heute im Council of Churches for Britain and Ireland – vertreten.

## 2.6 Das Cherubim & Seraphim Council of Churches 1976–1992

Diese Verbindung geht zurück auf das Jahr 1974. Damals hatte der Geschäftsführer der Birminghamer Gemeinde das World Council of Churches (WCC) in Genf angeschrieben und um Aufnahme gebeten. Das WCC, in welchem eine afrikanische prophetische Kirche, die Kimbanguistenkirche aus Zaire, bereits seit 1969 vertreten war, wandte sich daraufhin an den britischen Kirchenrat mit der Bitte um Informationen. Einer der Mitarbeiter des damaligen British Council of Churches, Martin Conway, nahm daraufhin erstmals direkten Kontakt mit der Cherubim & Seraphim-Kirche auf. Bald stellte sich die Frage nach deren Mitgliedschaft im britischen Kirchenrat – eine Mitgliedschaft, die M. Conway empfahl: »[...] there is a very strong case for accepting the request of the Cherubim and Seraphim as a sign of our openness to the whole new segment of Christian life and witness in this country that the »black churches« represent. [...] The letters from the Cherubim and Seraphim make it clear that they accept the basis of the BCC (and WCC). [...] Their reading of the Bible will seem to many British Christians simplistic and over-literate. But that is surely no reason for refusing membership of a council of churches. Indeed, many of the members in this country are well-educated.«<sup>125</sup> In seiner positiven Analyse verwies M. Conway auf die Schrift S. A. Abidoyes, *The Principles of The Holy Order of Cherubim and Seraphim* (1975), und besonders auch auf die darin zum Ausdruck gebrachte Bereitschaft des Leiters der ersten Londoner Gemeinde, zur Zusammenarbeit aller verschiedener Cherubim & Seraphim-Denominationen beitragen zu wollen.<sup>126</sup>

100–150 Mitgliedern die kleinste der Movement-Gemeinden (Interview mit Julie Olayinka, Senior Mother in Israel, 21. 12. 1991).

124 Vgl. Ayo Nyo, *Cherubim and Seraphim Church Movement in Mid-Western, Eastern and Northern Nigeria*, in: *Cherubim & Seraphim Church Movement of Nigeria & Overseas, Movement Chronicle* 1990, S. 77 f. Die Krise von 1966, die zur unmittelbaren Vorgeschichte des Biafra-Krieges gehört, bedingte nach Schilderung des Artikels auch die Ausbreitung der Movement-Kirchen im Süden Nigerias: »With the mass exodus of Southerners from the North after the September 29th 1966 crisis, God inspired Apostle John E. Opubor and the wife Lady leader Prophetess Emily Opubor and their children to start the Movement in Benin City.«

125 M. Conway, *Application for BCC Membership from the Holy Order of Cherubim and Seraphim Church*. For meeting of BCC Executive, 16. 7. 1975, Paper (DEA 11/75), June 1975.

126 Ebd.

Diese Bereitschaft wurde verstärkt durch die in Aussicht gestellte Aufnahme in das BCC. 1976 formierte sich unter der Leitung von S. A. Abidoye, G. O. Fakeye, A. A. Olutanji und Dr. A. A. Olusanya das »Cherubim and Seraphim Council of Churches UK«, welches bald darauf als »associate member« in das British Council of Churches zugelassen wurde.<sup>127</sup>

Die Tendenz zur Vereinigung setzte sich in zweierlei Richtungen fort. Zum einen engagierte sich der britische Rat der Cherubim & Seraphim sehr für eine Vereinigung der verschiedenen Denominationen in Nigeria. Eine wichtige Vermittlungsfunktion kam hierbei G. O. Fakeye zu, der zwischen England und Nigeria hin- und herpendelte und auch in der nigerianischen Movement-Kirche als Vorsitzender des Central Planing Committee eine sehr hohe Position innehatte.<sup>128</sup> Zum anderen wirkten englische C. & S.-Gemeinden auch 1979 bei der Formation des »Council of African and Allied Churches« mit, einer Organisation, die zunächst vorwiegend Kirchen afrikanischen Ursprungs in England, dann aber auch mehr und mehr aus der Karibik kommende Kirchen repräsentierte und 1986 in »Council of African and Afro-Caribbean Churches« umbenannt wurde. Die Aufgaben der von O. U. Abiola geleiteten Vereinigung wurden folgendermaßen beschrieben:

»The Council is a medium through which all African and Afro-Caribbean Churches, and those Churches which are in sympathy with African ways of worship, may work with joint efforts to bring recognition to the member Churches and perform those services which Churches cannot conveniently provide for themselves, especially in the training of ministers and officers, starting projects, acquiring places of worship and properties, and so on. [...] It is the Council's policy to intervene in matters of immigration and social justice as it may effect member churches and their members. [...] One of our priorities is to educate and inform members and the general public of any religious, political, social and spiritual matters as may be necessary. The Council works for the unity, dignity and brotherhood of man, expresses concern for human need everywhere, decries injustice, oppression, apartheid, racism and exploitation, and cooperates with efforts to establish peace, freedom and justice in the world and to bring relief to poverty and deprivation.«<sup>129</sup>

Das gewachsene politische Bewußtsein, das hier zum Ausdruck kommt, zeigt sich auch in einer weiteren, im Jahr 1991 erfolgten Neugründung. Das »African Churches Council For Immigration And Social Justice« (ACCIS) ist in erster Linie ein Beratungszentrum, das in Fragen der Immigration rechtlichen Beistand bietet. Die Aufgabe des Zentrums besteht in der Beschaffung von Materialien zum Immigrationsrecht und der Durchführung von Informationsveranstaltungen. Daneben wird von ACCIS das Haslar-Gefängnis regelmäßig besucht: Über die Hälfte der Häftlinge sind West-Afrikaner, die mit den Einwanderungsbehörden in Konflikt gerieten. Auch Studien über Immigrationsprobleme und Deportationen sollen erstellt werden. Schließlich versteht sich die Institution als »A Voice for African people to affect public opinion and legislation on issues which affect them.«<sup>130</sup> ACCIS wird von den Cherubim & Seraphim Council of Churches unterstützt, der Vorsitzende der Beratungsorganisation, Dr. W. M. Chirwa, ist ein C. & S.-Mitglied.<sup>131</sup>

127 Vgl. Abidoye, S. 7.

128 Vgl. »We are on Course«, Interview mit G. O. Fakeye, in: Movement Chronicle 1990, S. 35; Abidoye, S. 9; Chirwa, S. 8: »Senior Apostle Prophete Fakeye goes in and out of Nigeria to give sound advice to various C & S Churches and quell their differences. He works night and day to bring about the Unification of the Church.«

129 F. Onyuku-Opukiri, The Council of African and Afro-Caribbean Churches UK, in: Church & Race, January 1991, Vol. 6, No 1, S. 2.

130 ACCIS, African Churches Council for Immigration and Social Justice, London 1991.

131 Interview mit Dr. W. M. Chirwa, 14. 10. 1991; The Cherubim & Seraphim Council of Churches. Minutes Of The Meeting Of The Council Of Churches Held At Birmingham On Saturday, 21st Of September 1991 At The Cherubim And Seraphim Church Birmingham, Birmingham 1991, S. 2.

Die Einflußmöglichkeiten der Cherubim & Seraphim-Kirche in England sind deutlich gestiegen. Durch die geschaffenen Institutionen nehmen sie mehr und mehr zu gesellschaftlichen und politischen Problemen Stellung. Das gewachsene Selbstbewußtsein kann unter anderem damit erklärt werden, daß sich ganz allmählich die internen Strukturen dieser Gemeinden geändert haben: Seit der Gründung der ersten Gemeinde sind inzwischen 27 Jahre vergangen, die Gründungsmitglieder sind entsprechend älter geworden. Hatten sie 1965 als Studenten (überwiegend im Alter zwischen 20 und 35) noch relativ niedere Positionen innerhalb der gesamten C. & S.-Hierarchie eingenommen, änderte sich dies seit der ersten Ordination 1965, als G. O. Fakeye zum »Prophet« ernannt wurde. Heute ist G. O. Fakeye »Senior Apostle Prophet«. J. A. Adegoke, der 1965 erstmals einen C. & S.-Gottesdienst besucht hat, ist »Senior Apostle«, während S. A. Abidoye als »Special Apostle« den zweithöchsten überhaupt möglichen Rang innehat. Die in Nigeria entstandenen hierarchischen Strukturen wurden somit – nach anfänglichen Schwierigkeiten – auch in England durchgesetzt.<sup>132</sup>

Eine andere Veränderung vollzog sich parallel. Die Gründungsgemeinde setzte sich überwiegend aus alleinstehenden jungen Männern zusammen, die meist nur einen begrenzten Aufenthalt geplant hatten. Als sich die Dauer des Aufenthaltes hinzog, heirateten viele und gründeten Familien, andere Familien kamen dazu. Heute liegt der Anteil der Frauen in den C. & S.-Gemeinden bei etwa 70 %; auch Kinder nehmen an den Gottesdiensten teil. Zwischen 10 und 40 % der Mitglieder sind in England geboren. Der immer noch hohe Anteil der Studenten (ca. 40 %) erklärt sich wohl damit, daß viele neben ihrer Arbeit (auch die Pastoren und Gemeindeleiter sind berufstätig) Abendkurse an den Universitäten besuchen.<sup>133</sup>

Eine Analyse über die Rolle der Frauen würde eine weitere Studie erfordern. In diesem Zusammenhang kann lediglich darauf hingewiesen werden, daß sich auch hier Veränderungen vollziehen. So wird in vielen nigerianischen C. & S.-Gemeinden Polygamie geduldet, während das in England nicht möglich ist.<sup>134</sup> Dennoch aber sind die Strukturen immer noch häufig patriarchalisch. Aufgaben und Stellung der Frau werden in einem auch in England Verwendung findenden C. & S.-Katechismus (wohl in Übereinstimmung mit den missionarischen Lehren des 19. und frühen 20. Jahrhunderts) folgendermaßen beschrieben: »My duties as a woman [are] to learn under subjection and obedience not just to lord it over the man or to usurp his authority but to be a humble and good adviser, for I believe Adam was first created before Eve.«<sup>135</sup>

Andererseits übernehmen die Frauen auch in den englischen Gemeinden eine sehr wichtige Rolle. Sie empfangen die Neuankömmlinge, sie wirken durch Bekenntnisse, Gebete und Visionen aktiv an der Gottesdienstgestaltung mit, sie unterbrechen gelegentlich auch Predigten durch das Anstimmen von Liedern oder das Zitieren von Bibelstellen. Mindestens zwei der Londoner Gemeinden wurden von Frauen gegründet und werden von diesen geleitet. Somit kommt auch in der Rolle der Frauen die komplexe und vielschichtige Gestalt zum Ausdruck, welche die Cherubim & Seraphim-Kirche in England während der 27 Jahre ihres Bestehens angenommen hat.

132 Chirwa, S. 18, nennt als weitere herausragende Führungspersönlichkeiten Senior Apostle J. A. Odufona, Most Senior Apostle O. S. Soyawo und Most Senior Apostle Dr. A. A. Olusanya.

133 Vgl. Oshun, S. 41, S. 43, S. 45. Die Statistiken Oshuns beschränken sich allerdings auf drei C. & S.-Gemeinden (Plumstead, Oakley Place, Birmingham).

134 Interview mit Dr. W. M. Chirwa, 14. 10. 1991.

135 G. O. Fakeye (Hrsg.), Catechism, Lagos o. J., S. 12.

### 3. ZUSAMMENFASSUNG

Es hat sich gezeigt, daß der Veränderungs- und Öffnungsprozeß der schwarzen Kirchen in Großbritannien durch interne und externe Faktoren bedingt ist. Zum einen wuchsen die Mitgliederzahlen dieser Kirchen. Sie konnten sich unter den afrikanischen und afro-karibischen Einwanderern ausbreiten. Viele derjenigen Immigranten, die kirchlich orientiert blieben, wandten sich – meist nach einer ersten Phase der Enttäuschung – von den »historischen« Kirchen ab und den unabhängigen Gemeinden zu. Damit haben sich auch die Strukturen der schwarzen Kirchen geändert. Aus den ursprünglichen Gebetskreisen sind mittlerweile in vielen Fällen größere Institutionen geworden. Waren in den ersten Gemeinden überwiegend junge Menschen versammelt, hat sich die Altersstruktur inzwischen diversifiziert. Im spezifischen Beispiel der aus Nigeria stammenden Cherubim & Seraphim-Kirche bedeutet dies, daß das ursprüngliche gerontokratisch-hierarchische Modell auch in England allmählich etabliert werden konnte.

Zum anderen änderte sich die Einstellung der britischen Öffentlichkeit zu diesen Kirchen. Während die afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden in den sechziger Jahren fast vollständig ignoriert wurden, werden sie heute weitgehend als Bestandteil einer multikulturellen Gesellschaft begriffen. Über das gesamte politische Spektrum wird bei kommunalen Problemen nun häufig Kontakt mit Vertretern der schwarzen Kirchen gesucht. Das heißt natürlich nicht, daß Rassismus kein die schwarze Minorität bedrohender Faktor mehr ist; es besteht sogar die Gefahr, daß die unabhängigen Kirchen vereinnahmt werden. Aber es bedeutet doch, daß diese über mehr Einflußmöglichkeiten verfügen und damit an gesellschaftlicher Relevanz gewonnen haben.

Der Dialog, in den viele britische Institutionen heute mit den schwarzen Kirchen getreten sind, wurde eingeleitet durch Initiativen aus diesen Kirchen selbst. Ein anderer wichtiger Faktor war die »Entdeckung« der afrikanischen und afro-karibischen Gemeinden durch die Wissenschaft. Vor allem in Birmingham seit Mitte der 1970er Jahre entstandene Arbeiten bemühten sich darum, den Hintergrund und die geschichtliche Entwicklung von schwarzen Kirchen darzustellen und deren kreatives Potential zu würdigen. Von Birmingham gingen auch praktische Ansätze zu einer Zusammenarbeit aus; so entstand dort das »Centre for Black and White Christian Partnership«. Dies wurde zum Vorbild für den Aufbau ähnlicher Zentren in London. Gleichzeitig öffnete sich der britische Rat der Kirchen. 1976 wurde mit der Zulassung der Cherubim & Seraphim-Kirche als »associate member« erstmals eine afrikanische Kirche aufgenommen.

Dies hatte wiederum Auswirkungen auf die Entwicklung der organisatorischen Strukturen der schwarzen Kirchen. Durch Neugründungen und Abspaltungen waren eine Vielzahl voneinander unabhängiger Gemeinden entstanden. Da der britische Kirchenrat für die Aufnahme eine Mindestmitgliederzahl voraussetzte, mußten nun wieder größere Einheiten geschaffen werden. So entstanden Konzile wie das »Cherubim & Seraphim Council of Churches«, von dem inzwischen auch Impulse für eine Vereinigung der Cherubim & Seraphim-Denominationen in Nigeria ausgehen.

Somit ist ein wechselseitiger Prozeß zu beobachten. Zunächst hatten sich die schwarzen Kirchen in England etabliert, und mit der steigenden Mitgliederzahl und dem organisatorischen Aufbau wuchs auch die Bereitschaft, Kontakte und Verbindungen zur englischen Gesellschaft aufzunehmen. Diese wurden möglich, da auch in britischen Institutionen wie dem British Council of Churches neue Denkanstöße und Impulse aufgenommen und Ansätze zu einem Dialog geschaffen worden waren. Dadurch vollzogen sich in den schwarzen Kirchen weitere Änderungen. Die Kirchen gewannen an Selbstbewußtsein und nehmen heute mehr und mehr auch gesellschaftliche Verantwortung wahr. Sie haben nun Einflußmöglichkeiten, die sie auch dazu nutzen können, die Interessen der schwarzen Bevölkerung

Großbritanniens zu artikulieren und somit wiederum zu Wandlungsprozessen in den britischen Institutionen beizutragen.\*

\* Gedankt sei allen, die mir mit Gesprächen, Informationen und Kritik weitergeholfen haben, insbesondere Special Apostle S. A. Abidoye, His Grace the Most Rev. Father O. U. Abiola, Senior Apostle J. Adegoke, Frau U. Birkner-Kettenacker, Herrn Dr. W. M. Chirwa, Herrn Dr. C. Davey, Pastor J. A. Famoriyo, Frau Dr. R. Gerloff, Prof. Dr. L. Kettenacker, Apostle O. Legbe, Herrn Dr. S. Nussbaum, Herrn O. von Mengersen, Herrn Dr. A. Odinma-Okapi, Senior Apostle J. Odularu, Senior Mother J. Olayinka, Herrn Samuel Oyeledun, Frau B. Sachse und Professor Dr. W. Ustorf. Viel gelernt habe ich auch aus früheren Diskussionen mit Professor Dr. W. Hollenweger und Herrn Dr. B. Mazibuko.