Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 106 (2012)

Artikel: Eine politische Theologie der afrikanische Pfingstbewegung? : Oder : vom zähen Ende einer "Grossen Erzählung"

Autor: Heuser, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-390512

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Eine Politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung? Oder: Vom zähen Ende einer «Grossen Erzählung»

Andreas Heuser

Nur wenige Wochen nach seinem Amtsantritt erregte der im Juli 2012 frühzeitig verstorbene ghanaische Präsident John Atta Mills die Öffentlichkeit durch eine ungewöhnliche politische Vision. Anfang März 2009 traf er die Führung des *Ghana Pentecostal Council* (GPC) in seinem Dienstsitz in Accra. Er wartete mit dem Vorschlag auf, Ghana in ein «prayer camp» zu verwandeln. Damit übertrug Präsident Mills eine begriffliche Komponente, deren Ursprung in die afrikanische Pfingstbewegung weist, auf die politische Arena.[1] Das *prayer camp* oder Heilungscamp ist Teil der so genannten *deliverance ministries*, dessen Konzeptionen gegen Ende des 20. Jahrhunderts Teil der öffentlichen Praxis der Pfingstbewegung werden und insbesondere in der afrikanischen Pfingstbewegung florieren. In breiter ritueller Ausgestaltung geht es darum, das Wirken «böser Mächte» aufzuspüren, zu identifizieren und wirksam zu bekämpfen.[2] In den letzten Jahren, so ist zu beobachten, springt diese Imagination eines Kampfes gegen das Böse aus dem binnenkirchlichen Raum ritueller Praxis über auf die politische Öffentlichkeit afrikanischer Staaten. Pfingstliche politische Rhetorik decodiert politisches Handeln als Kampf zwischen Gott und Satan; das politische Terrain wird mit Hilfe eines analytischen Rahmens, den so genannten «spiritual mappings», projektiert, um «die Nation für Christus zu gewinnen». Insofern bediente

[1] Prayer camps wurden in den 1980er Jahren eingeführt von der Church of Pentecost, der grössten Pfingstkirche in Ghana, vgl. E. Kingsley Larbi, Pentecostalism. The Eddies of Ghanaian Christianity, Accra 2001, 367–416.

[2] Deliverance-Praxis ist bekannt aus der Geschichte der Pfingstbewegung zu Anfang des 20. Jahrhunderts, jedoch nur als Nebenelement und bezogen auf kleine, intern abgeschottete Gemeindezellen. Vgl. zur aktuellen Standortbestimmung J. Kwabena Asamoah-Gyadu, Conquering Satan, Demons, Principalities, and Powers: Ghanaian Traditional and Christian Perspectives on Religion, Evil, and Deliverance, in: Nelly van Doorn-Harder/Lourens Minnema (Hg.), Coping with Evil in Religion and Culture: Case Studies, Amsterdam/New York 2008, 85–103.

SZRKG, 106 (2012), 281–303

Mills ein breites semantisches Feld der Intervention in den politischen Alltag, das eindeutig pfingsttheologisch besetzt ist. Seine Bemerkung irritierte auch deshalb die Öffentlichkeit, weil er, einem Bericht der *Ghanaian Times* (13. März 2009) zufolge, eine Allianz mit «Männern Gottes» wünsche, die «den Erfolg meiner Regierung und die Entwicklung der Nation durch ihre Fürbitte unterstützen».[3] Mills bat die Delegation, ihr Gebet um göttliche Lenkung der Regierung fortzusetzen, denn dadurch werde sie befähigt, ihre Politik zum Wohl des Landes effektiv zu gestalten.

Die kontroverse Verhältnisbestimmung von Pfingstbewegung und Politik in Afrika

Diese unverhohlene Allianz zwischen Regierung und GPC löste eine lebhafte Kontroverse aus. Es ging um die konstitutionelle Rolle des Staatspräsidenten in einem religiös plural verfassten Staat, bewegte sich jedoch vom engeren Verständnis politischer Institutionen hin zu einer allgemeinen Debatte über das Verhältnis von Pfingstbewegung und Politik. Tonangebed in dieser Debatte waren Stimmen aus den historischen Kirchen, die einen Gestus der Ausgrenzung der afrikanischen Pfingstbewegung aus dem Raum des Politischen pflegten. Scheinbar geriet mit dem allgemeinen Bedeutungszuwachs der Pfingstbewegung die gesellschaftspolitische Relevanz der historischen Kirchen unter Druck. Damit wäre die «*prayer camp*»-Kontroverse in Ghana 2009 ein Echo auf politische Umbrüche, die sich in den 1990er Jahren bereits in anderen Regionen Afrikas ereignet hatten. Im Zuge einer stärkeren Präsenz der Pfingstbewegung im gesellschaftlichen Gefüge afrikanischer Gesellschaften in jener Zeit, registrierten Langzeitbeobachter wie der britische Soziologe David Martin einen Wettbewerb um politische Einflussnahme. «The overall impression», kommentiert Martin damalige gesellschaftliche Dynamiken, «is that the access of ‹mainline› churches to dispositions of political power is under pressure.»[4] Die Ghana-Kontroverse zeigt demnach einen verspäteten Wandel in der politischen Öffentlichkeit an. Die aktuelle Diskursformation belegt damit zwar noch keine kulturelle Hegemonie pfingsttheologischer Denkweisen, so doch eine zunehmende – Birgit Meyer zufolge bereits faktische – «Pentekostalisierung des öffentlichen Raums» in Gha-

[3] «‹I wish Ghana were a prayer camp›, Mills», in: The Ghanaian Times, 13. März 2009, in: ‹http://www.modernghana.com/news/206247/1/i-wish-ghana-were-a-prayer-camp-mills.html› (20. Mai 2012) (meine Übersetzung). Präsident Mills, der auf eine lange Politikkarriere zurück blicken konnte, pflegte seit den 1990er Jahren Kontakte in die Pfingstbewegung hinein.

[4] David Martin, Pentecostalism: The World Their Parish, Malden/Oxford/Carlton 2002, 151. Er spielt an Konstellationen in Sambia, Kenia, Uganda und auch in Nigeria in den 1990er Jahren an, als einzelne Repräsentanten der afrikanischen Pfingstbewegung in das Rampenlicht der politischen Bühne traten (vgl. im Überblick Paul Gifford, African Christianity: Its Public Role, London 1998). Der Präzedenzfall ist Sambia 1991, wo der Pfingstler und Gewerkschafter Frederick Chiluba zum neuen Präsidenten Sambias gewählt wurde. Unter Chiluba legte sich Sambia einen Verfassungsstatus als «Christian Nation» zu.

na.[5] Diese graduelle Hegemonie pfingsttheologischer Vorstellungswelten durchwirkt auch politische Themenfelder. Bemerkenswert ist, dass die «*prayer camp*»-Auseinandersetzung die Parameter der pfingsttheologischen Deutung von Politik als Kampfarena zwischen Gott und Satan nicht mehr grundwegs bezweifelte.

In der Forschungslage bleibt hingegen das politische Profil der afrikanischen Pfingstbewegung weitgehend ausgeblendet. Gewiss sind, dem enormen Gewicht der afrikanischen Pfingstbewegung entsprechend,[6] insbesondere in den letzten zehn Jahren bedeutende Länderstudien entstanden, die die Entstehungsgeschichte ausgewählter Pfingstkirchen im Rahmen einer nationalen Politikgeschichte entfalten.[7] Doch Fragen nach einer politischen Theologie und Ethik der afrikanischen Pfingstbewegung bilden nach wie vor eine markante Leerstelle – übrigens ganz im Unterschied zur Literatur zur Pfingstbewegung in Lateinamerika.[8] Allerdings kennzeichnet Ruth Marshall in einer Studie der nigerianischen Pfingstbewegung jüngst die öffentliche Generalmobilmachung im Namen Gottes gegen die Mächte des Bösen als «politische Spiritualität». Eingewirkt in die postkoloniale Politikentwicklung skizziert sie deren Ansätze, die vermeintlich abzielten auf eine «Revolution» des Alltags, auf eine Umwandlung des religiösen wie politischen, ökonomischen und sozialen Systems Nigerias.[9] Zweifellos durchbricht Marshall das auffällige Schweigen über das Verhältnis von Pfingstbewegung und Politik in Afrika. Im Grunde illustriert sie nicht allein das pentekostale Selbstbildnis eines politischen Akteurs, dessen Initiativen im öffentlichen Raum der lang gehegten Annahme einer apolitischen Weltsicht widersprechen. Marshalls Begriffsinventar weist über die Rede von einer «politischen Spiritualität» hinaus auf Aspekte einer politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung hin, deren Konturen m.E. jedoch noch stärker zu umreissen wären.[10]

5 Birgit Meyer, Going and Making Public. Pentecostalism as Public Religion in Ghana, in: Harri Englund (Hg.), Christianity and Public Culture in Africa, Athens 2011, 149–166, hier 158 (vgl. Näheres hierzu unten).

6 Die afrikanische Pfingstbewegung spielt eine herausgehobene Rolle in der gegenwärtig verstärkt wahrgenommenen Verlagerung des Christentums in den so genannten «globalen Süden». Religionsdemographischen Prognosen zufolge wird die Pfingstbewegung in der einen oder anderen Ausprägung bis 2025 zu einer dominanten Form christlicher Praxis in Afrika wie auch in weiten Teilen des Globalen Südens heran wachsen, vgl. Theo Ahrens, Zur Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge, Frankfurt a. M. 2009.

7 Vgl. J. Kwabena Asamoah-Gyadu, African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana, Leiden 2005 und David Maxwell, African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement, Oxford 2006.

8 Einen frühen Einblick bietet Michael Bergunder (Hg.), Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie, Breklum 2000.

9 So Titel und Untertitel ihrer Studie (vgl. Ruth Marshall, Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria, Chicago 2009). Marshall überblickt vor allem die Dekaden seit ca. 1980.

10 Bezeichnender Weise lässt auch der von Allan Anderson/Michael Bergunder/André Droogers und Cornelis van der Laan (Hg.), Studying Global Pentecostalism. Theories and

Ausgehend von der erwähnten Episode um Präsident Mills versuche ich im Folgenden einige Fäden der politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung zu spinnen. Offensichtlich verhandelt politische Pfingsttheologie räumliche, territorial bezogene Konzepte politischer Praxis, die sich zunächst auf das Handeln politischer Institutionen bezieht, mit denen sie aber auch eine Hegemonie in öffentlichen Diskursen anstrebt, sich implizit also in den weiteren Rahmen einer Gesellschaftsgeschichte einfügt. Ferner betreibt sie eine Gesellschaftsanalyse, die Komplexitäten des politischen Alltags auf dualistische Kategorisierungen reduziert. Im Ergebnis geht es gleichsam um eine Theologie der zwei Sphären: es geht darum, Territorien neu zu ordnen, die Grenzen der moralischen Landkarte zu verschieben – «böse», «dämonische» Landschaften in «gute», «christliche» zu verwandeln.[11] Mit anderen Worten: die moralische Deutung der Welt überlässt markierte Territorien keineswegs dem Teufel und seinen dämonischen Mächten. Die Welt, der Staat, die Gesellschaft gilt grundsätzlich als veränderbar. Und schliesslich bilden «spirituelle» Grundlagen den Motivationsgrund politischer Praxis. Ich werde mich diesbezüglich exemplarisch auf Strukturwandlungen des «Gebets» beziehen, die in der Mills-Kontroverse um die Verwandlung eines Landes in ein *prayer camp* aufscheinen.

Exakt solche Dimensionen aber sind es, die zusammen besehen in eine nachhaltige Wissenstradition einfliessen, die eine politische Theologie der Pfingstbewegung von vorne herein ausschliesst oder zumindest deren realpolitische Relevanz bestreitet. Wer eine politsche Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung darzustellen versucht, kommt nicht umhin, sich dieser Wissenstradition – zu der auch die von konkurrierenden politischen christlichen Theologien aus dem Bereich historischer Kirchen zählen – zu stellen. Deren Argumentationsstränge sind eingeflochten in die Politikgeschichte des nachkolonialen Afrika.

Drei Phasen nachkolonialer Politikentwicklung ...

Die nachkoloniale Politikgeschichte des subsaharischen Afrika lässt sich grob in drei Phasen gliedern.[12] Die erste Phase ist gekennzeichnet durch einen antikolonialen Impuls, der auf die Erringung der staatlichen Souveränität abzielte. Dieses Streben nach Unabhängigkeit, in grossen Zügen in den 1960er Jahren ab-

---

Methods, Berkeley 2010 edierte Sammelband zum Verständnis der globalen Pfingstbewegung, der interdisziplinär aufgestellt ist und wegweisende Beiträge gerade in methodologischer Hinsicht bietet, die Thematik der gesellschaftspolitischen Relevanz der Pfingstbewegung aus.

[11] Eine Theologie der zwei Sphären scheidet nicht wie die Zwei-Reiche-Lehre eine irdische Welt, die «des Caesars» ist, und eine himmlische Stadt Gottes. Sie handelt von der Veränderbarkeit des Diesseits unter sehr wohl schwierigen, aber gestaltbaren Bedingungen.

[12] Zum Folgenden vgl. Rainer Tetzlaff/Cord Jakobeit, Das nachkoloniale Afrika. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft, Wiesbaden 2005, 117–196, sowie mit Bezug zu kirchlichen Akteuren Terence O. Ranger, Introduction: Evangelical Christianity and Democracy in Africa, in: ders. (Hg.), Evangelical Christianity and Democracy in Africa, Oxford/New York 2008, 3–35.

geschlossen, war begleitet durch den Aufbau einheitlicher Gesellschaftsstrukturen. In dieser Erfindung nationaler Identitäten kam es zu einer Mischung aus demokratietheoretischen Grundannahmen («*majority rule*») mit modernisierungstheoretisch angereicherten gesellschaftlichen Entwicklungsvisionen (die «Modernisierung» von Staat und Gesellschaft) innerhalb eines autokratischen Machtsystems (Einparteienherrschaft, die oftmals durch Militärregime abgesichert waren). In der Wende der 1980er auf die 1990er Jahre wurde der Kontinent in der zweiten Phase postkolonialer Entwicklung von einem Geist des politischen Wandels («wind of change») ergriffen, der allenthalben die Forderung nach einem Mehrparteiensystem an die Oberfläche spülte. Jedoch blieb die Demokratisierung von Staat und Gesellschaft weitgehend aus. In den 1990er Jahren entwickelten sich die meisten afrikanischen Staaten nach kurzem pluralistischen Intermezzo zurück in autokratische Systeme. Allenfalls ersetzten neuartige Netzwerke von Korruption die vormals direkt verspürte militärische Repression. Eine vom *wind of change* getragene politische Wende hin zu einem funktionierenden Mehrparteiensystem rückte erneut in weite Ferne. Mit Beginn des 21. Jahrhunderts setzte die dritte Phase der nachkolonialen afrikanischen Politikgeschichte ein. Sie ist weiterhin geprägt durch institutionspolitische Vorgaben nach Errichtung eines demokratischen Politiksystems, dehnt den demokratischen Erwartungshorizont allerdings aus von einem Fokus auf den Staat hin zu einem Fokus auf Gesellschaft. In dieser dritten Phase geht es mithin um den Aufbau einer zivilgesellschaftlichen Kultur. Von dort her leiten sich Schlüsselkategorien wie etwa die Forderung nach gesellschaftlicher Transparenz, oder der Kampf gegen Korruption und gegen die verfassungsmässig prekäre Verlängerung von präsidentiellen Amtszeiten ab.

... mit verschiedenen Ansätzen politischer Theologien

In diesen unterschiedlichen Politikphasen kristallisieren sich divergierende Varianten und Konjunkturen von christlicher politischer Theologie heraus. Die historischen Kirchen, die aus den ehemaligen Missionskirchen hervorgegangen sind, waren in den nationalen Aufbau der ersten Phase eingebunden. Vielfach bildeten sie Loyalitätsbeziehungen gerade auch zu den meist autoritären Regimen aus, die sich in der postkolonialen Ära abzeichneten. Insofern zeigt sich eine Kontinuität in der politischen Ethik, denn «die Kirche in Afrika (tendierte) in der Periode nach der Unabhängigkeit im grossen und ganzen dazu, die enge Verbindung zwischen Kirche und Staat, die so charakteristisch für die koloniale Periode war, fortbestehen zu lassen.»[13] In deutlicher Differenz zur kolonialen Ära allerdings unternahmen die historischen Kirchen Anstrengungen, ihre Theologie zu

[13] So fasst John Parratt, Theologiegeschichte der Dritten Welt Afrika, München 1991, 211, der auf Studien von Kwesi Dickson insbesondere zur Situation in Ghana zurück greift, zusammen.

«kontextualisieren», d.h. ihrer mutmasslich engen Beziehungen zu den Kirchen der ehemaligen kolonialen Zentren damit zu begegnen, sich in Hierarchie und Theologie gleichsam zu «afrikanisieren».[14]

In der zweiten Phase fungierten sie oftmals aufgrund ihrer inzwischen erlangten theologischen Eigenständigkeit und institutionellen Stabilität als Sprachrohre des Umbruchs. In den diversen Demokratiebewegungen auf dem Kontinent bildeten historische Kirchen einen tragenden Klangraum jenes allgemeinen «Windes des Wandels».[15] Diese nicht unbedeutende gesellschaftliche Rolle drückte sich aus in einer neuformierten Theologie der Rekonstruktion oder des Wiederaufbaus.[16] Bis dato entfaltete afrikanische Theologie so gut wie keine prägenden gesellschaftskritischen Perspektiven.[17] Nun bildet die Theologie der Rekonstruktion eine afrikanische politische Theologie aus, die die enge Verflechtung zwischen historischen Kirchen und autoritärem Staat, die noch die unmittelbare postkoloniale Ära in Afrika kennzeichnete, löst. In reflexiver, selbstkritischer Absicht unterzieht sie sowohl die loyale Haltung der Kirchen wie die katastrophale Politikbilanz Afrikas einer eingehenden Prüfung. Ausgehend von einer selbstkritischen Gegenwartsanalyse sollen Kreativitätsperspektiven, mögliche Impulse einer gesamtgesellschaftlichen Reform frei gesetzt werden. Der afrikanischen Kirche – konkret: in Gestalt der historischen Kirchen – misst sie weiterhin höchste gesellschaftspolitische Priorität bei. Diese allein könne aus der afrikanischen Politikkrise herausführen, aber eben unter Wahrung eines ethischen Kompendiums von demokratischem Pluralismus, zu respektierenden Grundfreiheiten und Menschenrechten als Bodensatz einer neuen politischen Kultur. Kurz: in der Theologie der Rekonstruktion sollen die historischen Kirchen zu einer prophetischen Rolle im Politikgetriebe afrikanischer Gesellschaften finden, die sich im Transitionsprozess hin zu einer nachhaltigen Wettbewerbsdemokratie bewegen.[18]

Das Selbstbildnis der Theologen der Rekonstruktion als Visionäre eines grundlegenden Wandels der politischen Öffentlichkeit in Afrika erhielt noch im Verlauf der 1990er Jahre Risse. Vielfach beherrscht das Bild von nicht gelingenden demokratischen Gehversuchen, ja von drohendem Staatszerfall, die Szene.

[14] Innerhalb der afrikanischen Theologie kommt es seit den späten 1960er Jahren zu einer beispiellosen Kontextualisierungswelle, vgl. Klaus Hock, Appropriated Vibrancy. ‹Immediacy› as Formative Element in African Theologies, in: Klaus Koschorke (Hg.), African Identities and World Christianity in the Twentieth Century, Wiesbaden 2005, 113–126.

[15] «The struggle», präzisiert Paul Gifford (Hg.), The Christian Churches and the Democratisation of Africa, Leiden 1995, 1, «was not the same everywhere, but one of its common features was the significant role played by the churches.»

[16] Zum Folgenden vgl. Kä Mana, Wiederaufbau Afrikas und Christentum. Afrikanische Theologie für eine Zeit des Krise, Luzern 2005 (frz. 1993).

[17] Vgl. Parratt, Theologiegeschichte der Dritten Welt Afrika (wie Anm. 13), 192. Dezidiert herrschaftskritische Theologien wurden allein im südafrikanischen Kontext der Apartheid als «Schwarze Theologie» formuliert.

[18] Auch Peter Walshe, Prophetic Christianity and the Liberation Movement in South Africa, Pietermaritzburg 1995 deutet die Rolle der historischen Kirchen in Südafrika im Sinne eines prophetischen Wächteramtes.

Nur in Ausnahmefällen gelingt der Übergang zu einer Mehrparteiendemokratie. Die Theologie der Rekonstruktion fächert sich in zwei Stränge aus, um diese Prozesse zu verstehen. Beide sind zum Verständnis der folgenden pfingsttheologischen Wende in der dritten Phase dienlich. Zum einen verbleibt die Theologie der Rekonstruktion im Referenzrahmen westlicher Diskurse, den sie im Sinne ihres «postkolonialen» Theologieansatzes verlassen wollte. Die afrikanische theologische Intelligentsia, fasst Gifford zusammen, «have been more concerned with critiquing the role of the West than in continuing the critique of their own political systems.»[19] Zum anderen deutet die Theologie der Rekonstruktion den Staat in Afrika dezidiert mit Hilfe einer theologischen Begrifflichkeit. Die Theologie der Rekonstruktion deckt im Fehlen einer Zivilgesellschaft bei gleichzeitiger Ausübung von Formen autoritärer Herrschaft eine «sündige Struktur» auf, so dass die Menschen in kollektiver Verantwortungslosigkeit befangen seien und sich weigerten, individuelle Verantwortung für ihr Tun und Lassen zu übernehmen.[20]

In der dritten Phase intensiviert sich erstens die Verwendung eines theologischen Begriffsinventars, zugleich verschiebt sich zweitens die Betrachtungsweise über den Fortgang der Gesellschaftsentwicklung, vorgtragen von neuen kirchlichen Akteuren. Hatten bis dahin die rationalen Argumentationsketten einer Theologie der Rekonstruktion die gesellschaftspolitische Relevanz primär der historischen Kirchen bedacht, bricht sich nun ein von Pfingstkirchen propagierter Moralisierungsdiskurs in der Positionierung afrikanischer politischer Theologien Bahn. Wurde der Staat in Afrika bis dahin als «schwach» und «sündig» definiert, haftet ihm nun die Chiffre des «Bösen» an. Unüberwindlich angewachsene Schuldenberge, die Netzwerke korrupter Eliten, oder auch eine Entzivilisierung des gesellschaftlichen Lebens gelten als Hinweis auf die Wirkmacht des «Dämonischen». Afrika, so geht es um in den Reihen der Pfingstbewegung, «is the Devil's continent. Evil is so much here than in other places that we need miracles of deliverance.»[21] Das dualistische Weltbild bewirkt keine Politikstarre, sondern verlangt nach Teilnahme im Kampf zwischen Gott und dem Teufel.[22]

[19] Paul Gifford, Africa's Churches and the «Second Liberation Struggle» of 1989–93, in: Klaus Koschorke (Hg.), Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity/Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums, Wiesbaden 2009, 137–155, hier 154.

[20] Mana, Wiederaufbau Afrikas und Christentum (wie Anm. 16), 94.

[21] So der kamerunische Laientheologe Mbinglo Mee Nsodu, Drama Behind the Church Signboard, Accra 2002, 57, dessen Schriften auch in den Reihen europäischer Migrationskirchen kursieren.

[22] Nach Jeff Haynes, Religion and Politics in Africa, London/New Jersey 1996, 204 begründet der pfingstliche Dualismus gerade die Apolizität der Pfingstbewegung: «What this implies is that followers of such churches believe they should ‹keep out of politics›, because what happens on earth is all part of the continuing battle between the Devil and God for dominance.»

Damit ist eine Neujustierung von beteiligten politischen Theologien beschrieben, die jeweils einen eigenen analytischen wie handlungsorientierten Anspruch erheben, die aktuelle gesellschaftspolitische Krise in Afrika zu bewältigen. Die Theologie der Rekonstruktion lehnt die Ambition pfingstlicher Weltdeutung auf ein politisches Profil ab. Ihr Vordenker, der kongolesische evangelische Theologe Kä Mana, schliesst einen Beitrag der Pfingstbewegung, die er als «evangelikales Christentum» fasst, zum Wiederaufbau Afrikas noch strikt aus. Die Theologie der Pfingstbewegung entbehre ein «politisches Befreiungsanliegen», ihre Spiritualität neige «zur blossen Flucht in eine jenseitsorientierte Innerlichkeit mit ruhigstellender Wirkung».[23] In diesem Diktum verdichtet die Theologie der Rekonstruktion das versammelte sozial- und religionswissenschaftliche Theorierepertoire zur gesellschaftspolitischen Marginalisierung der afrikanischen Pfingstbewegung.

Konstruktionen des Apolitischen

Theoriebildungen zum Verhältnis von Pfingstbewegung und Politik in Afrika kreisen bis weit in die 1990er Jahre hinein um Konstruktionen des Apolitischen, die in unterschiedlichen Facetten reproduziert werden. Da sie ausgesprochen wirkmächtig geworden sind, seien ausgewählte Versionen dieser «Grossen Erzählung» aus der Forschungsgeschichte benannt.[24] Begriffsprägend wurde ein säkularisierungstheoretischer Erklärungsansatz, der im Umfeld der Entkolonialisierungsphase vorgebracht wurde. Er kennzeichnet die vielfältigen Ausdrucksformen religiöser Bewegungen in Afrika überhaupt gleichsam als Embryonalformen des politischen Nationalismus. Um gesellschaftspolitische Bedeutung zu erlangen, um sich z.B. am Grossprojekt eines *nation building* zu beteiligen, müssten sie aus dem Vorraum der «eigentlichen» politischen Praxis heraus treten, indem sie sich rationalisieren, sich in der Formulierung gesellschaftspolitischer Ziele ihrer religiösen Befangenheiten entledigen. Dieses Deutungsschema vertritt also eine Typenevolution von religiös-expressiven zu politisch-instrumentalen Handlungssystemen. In dieser Sequenzabfolge verharrt die Pfingstbewegung in einer apolitischen Grundhaltung und vermag nur unter Preisgabe ihrer spezifisch religiösen Weltdeutung eine gesellschaftspolitisch wirksame Dynamik freizusetzen.

Eine, wiederum sozialwissenschaftlich inspirierte, Variante dieses Ansatzes wendet sich religiösen Äusserungsformen der Pfingstbewegung zwar zu, doch erkennt darin eine eskapistische Praxis. Die pfingsttheologischen Imaginationen führten geradewegs in eine Ersatzwelt und bildeten somit die Antithese einer

[23] Mana, Wiederaufbau Afrikas und Christentum (wie Anm. 16), 48, 53.

[24] Zu einer politischen Kategorisierung religiöser Bewegungen in Afrika, vgl. mit Bezug auf Afrikanische Unabhängige Kirchen, Andreas Heuser, Von Kampfdiskursen und politischer Poetik der Symbole. Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUK) und Politik in der Transitionsphase Südafrikas – eine Re-Vision, in: Ludwig Gerhardt/Heiko Möhle/Jürgen Oßenbrügge/Wolfram Weiße (Hg.), Umbrüche in afrikanischen Gesellschaften und ihre Bewältigung, Berlin 2006, 125–144.

effektiveren politischen Praxis. Anhänger seien eher zu einem Rückzug aus der gesellschaftspolitischen Ordnung in sozio-religiöse «Gegengesellschaften» als zu einer aktiven Teilhabe daran ermutigt.[25]

Diese Argumentationslinien, die die politische Irrelevanz der afrikanischen Pfingstbewegung erhärten, lagern sich ab in der gesamten Forschungsgeschichte zur afrikanischen Pfingstbewegung. Sie hinterlassen deutliche Spuren auch in religionswissenschaftlich wie theologisch bemühten Studien, die sich eingehender noch um das Verständnis ritueller und symbolischer Repertoires bemühen. Matthew Schoffeleers beleuchtet die politischen Implikationen der rituellen oder Gebetsheilung, die – wie etwa die *deliverance*-Praxis – eine Kernkomponente auch in der Pfingstbewegung darstellt. Schoffeleers argumentiert system-funktional und folgert, dass sich alle Heilungssysteme gegenüber politischen Prozessen gleichgültig verhielten. Dementsprechend charakterisiert er die Heilungspraxis als den Wurzelgrund eines «quietistischen» Weltverständnisses. Heilungshandeln korreliere so stark mit politischer Enthaltsamkeit, dass selbst wenn Heilungskirchen «initiativ sind oder alternative soziale Organisationsformen einführen, [...] die umgebende Gesellschaftsstruktur gänzlich unangetastet (bleibt).»[26] Initialzündungen für sozio-politischen Wandel sind aus dem Bereich der Pfingstbewegung also auch aus religionswissenschaftlicher Sicht noch der späten 1990er Jahre nicht zu erwarten. Gesellschaftspolitik, scheint es, ist für die Pfingstbewegung in Afrika eine Art *no-go area*.[27]

Ansätze einer pfingsttheologischen Gesellschaftsethik

Im Bewusstsein eines solchen Gewichts der Forschungsgeschichte zur Verhältnisbestimmung von Religion und Politik mag es weniger erstaunen, dass selbst in der jüngeren Forschung zur afrikanischen Pfingstbewegung die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik lediglich fragmenatrisch behandelt wird.[28] Ein mehr als episodisches Anreissen der gesellschaftspolitischen Relevanz der

[25] Die Position, angeregt durch historisch-materialistische Geschichtsschreibung, erkannte u.a. auch in pfingstlicher Symbolwelt eine Äusserungsform «falschen Bewusstseins». Sie lagert sich ab in Publikationen, die nicht mehr durch Grosstheorien geprägt sind. «What seems clear is that fundamentalist churches», wie Haynes, Religion and Politics in Africa (wie Anm. 22), 203 die Pfingstbewegung in Afrika chiffriert, «create a kind of counter-society, which has several ramifications for a given social order.» Er bespricht im Wesentlichen die rigiden Moralvorstellungen der Pfingstbewegung. So auch, mit Blick auf Südafrika, Walshe, Prophetic Christianity and the Liberation Movement in South Africa (wie Anm. 18), 110.

[26] Matthew Schoffeleers, Review, in: Journal of Religion in Africa, 24 (1994), 183–189, hier 188; vgl. ders., Gebetsheilung und Politik. Der Quietismus der Heilungskirchen im südlichen Afrika, in: Concilium, 34 (1998), 565–570.

[27] Ganz beiläufig erwähnt werden Pfingstkirchen in Gifford, The Christian Churches and the Democratisation of Africa (wie Anm. 15), und zwar als Legitimationskräfte autoritärer Regime.

[28] Vgl. z.B. Larbi, Pentecostalism (wie Anm. 1), 430–431. In seinem grundlegenden Überblickswerk zu Geschichte und Themen der Pfingstbewegung gewährt auch Hollenweger dieser Frage nur wenige Seiten – bezogen auf lateinamerikanische Prozesse, Walter J. Hollenweger, Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide, Peabody 1997, 204–217.

Pfingstbewegung bietet der aus Südafrika stammende Allan Anderson an. Anderson kündigt in einem Endkapitel seiner breit rezipierten Einführung in die Pfingstbewegung eine «Pfingsttheologie der Befreiung» an.[29] In Anspielung an die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die eine gesellschaftspolitische Positionierung in ihrer «Option für die Armen» vornahm, bedenkt der profilierte Pfingsttheologe vor allem das sozialkritische Potential der Pfingstbewegung. Dieses drückt sich nach Anderson vor allem in einer Haltung des Antirassismus, in Genderfragen und in der Frage sozialer Gerechtigkeit aus. Diese Dimensionen (*race, gender, class*) sieht er als konstitutive Bestandteile der Pfingstbewegung, die sich durch ihre Geschichte hindurch ziehen und die sich pneumatologisch begründen durch die allgemein zugängliche Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes.[30] Letzten Endes kleidet er Pfingsttheologie in die Sprachfigur einer «ganzheitlichen Spiritualität», die in ihrem Bedeutungsgehalt höchst ambivalent scheint. Zwar hält Anderson an Kontexten von sozialer und politischer Deprivation fest, in die Pfingsttheologie hinein spricht, konturiert jedoch unmissverständlich die eigentlichen «religiösen» Wirkkräfte der Pfingstbewegung. «Die Fähigkeit der Pfingstbewegung, religiöse Erwartungen zu artikulieren und zu erfüllen, bleibt ihre eigentliche Stärke.»[31] Folgerichtig passt Anderson die in der Pfingstbewegung andauernd bestehende Möglichkeit des Glaubens, dass das «Heilige in das Weltliche einbricht»[32] und damit zumindest den Horizont dafür öffnet, die klassische Scheidung der zwei Reiche aufzuheben, in eine vorrangig binnenchristliche und kirchenbezogene Sicht ein. «The Pentecostals with their offer of full participation to all regardless of race, class or gender, effected what amounted to a democratization of Christianity, a protest against the status quo.»[33] Mit seiner Engführung des Demokratiebegriffs fügt sich auch Andersons Lesart einer Pfingsttheologie der Befreiung insgesamt in ein überraschungsfreies Bild ein: auch wenn eine gesellschaftspolitische Relevanz der Pfingstbewegung beteuert wird, wird diese nicht zentral verortet, sondern in den Nachgang der Darstellung der Pfingstbewegung eingepasst. Aspekte und Dimensionen einer politischen Theologie werden angedeutet, bleiben aber im kursorischen Streifzug

[29] Vgl. Allan Anderson, An Introduction to Pentecostalism, Cambridge 2004, 267–278.

[30] Anderson, An Introduction to Pentecostalism (wie Anm. 29), 270 zitiert Cheryl Johns: «Thus, Pentecostalism stood as a contrast to the dominant order of the day. It was a subversive and revolutionary movement [...] that experienced through the Holy Spirit God's divine liberation.» Beide beziehen sich auf Hollenwegers Kennzeichnung der «Black Oral Roots» der Pfingstbewegung und der Anfangsgemeinde in der Azusa Street, Los Angeles, um 1906, in der die Erfahrung des Heiligen Geistes von Schwarzen wie Weissen, Frauen wie Männern, Armen und Reichen gleichermassen bezeugt wurde, vgl. Hollenweger, Pentecostalism (wie Anm. 28), 18–40.

[31] Allan Anderson, Pentecostalism as a Global Movement in the 1990s, in: Klaus Koschorke (Hg.), Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity/Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums, Wiesbaden 2009, 415–427, hier 423 (meine Übersetzung).

[32] Ibid.

[33] Anderson, An Introduction to Pentecostalism (wie Anm. 29), 270.

und allenfalls als beschreibende Kategorien haften. Die Rede von einer «ganzheitlichen Spiritualität» ist wenig mehr als eine Behauptungsformel. Angetreten mit der Ambition, eine politische Pfingsttheologie der Befreiung zu skizzieren, werden ihre emanzipatorischen Aspekte in einer ekklesiologischen Binnenperspektive eingehegt.

Wie ein Gegenprogramm zu gesellschaftspolitischen Relevanzpostulaten, die in eine kirchliche Engführung hinein gelotst werden, liest sich die Forderung des Soziologen Paul Freston nach einer verstärkten empirischen Grundierung in der Erforschung der Pfingstbewegung. Auch in Absetzung von zu stark theologisch eingefärbten Bebilderungen der gesellschaftspolitischen Bedeutsamkeit der Pfingstbewegung appelliert er an ein breiter aufgestelltes Forschungsdesign: «In other words, that evangelical *organisation, religious location* and *socio-political location* are often more important for understanding its politics than is evangelical *theology*.»[34] Er selbst füllt diese Leerstelle («that too much discussion [...] has been underdetermined by empirical data»[35]) mit einem ersten Resümee zum Zusammenhang von Pfingstbewegung und Politik, in das Forschungsergebnisse auch zu einzelnen Ländern Afrikas, die bis zur Jahrtausendwende vorliegen, einfliessen. Damit baut Frestons empirische Wendung gegen Theoriekonstrukte ein Grundrelief auf, das durch nachfolgende Studien an Tiefenschärfe gewinnt.

Einige Jahre später schon widmen sich Donald Miller und Tetsunao Yamamori der globalen Pfingstbewegung aus einer ganz und gar gesellschaftsbezogenen Perspektive. Zugleich sättigen sie, ganz nach dem Geschmack von Freston, ihren überregionalen Überblick mit empirischem Anschauungsmaterial. Miller/Yamamori identifizieren einen als «progressiven Flügel» gekennzeichneten Ausschnitt der globalen Pfingstbewegung. Diese progressive Pfingstbewegung, die sich in ihrem Sozialprofil eher bürgerlichen Milieus zuordnen lässt, ist durch ihr soziales Engagement charakterisiert; sie widerspricht einer auf das Jenseits orientierten und auf das rein persönliche Seelenheil abgestimmten Frömmigkeit ohne den Anspruch auf Veränderung der sozialen Wirklichkeit.[36] Miller/Yamamori beziehen sich in ihrer Bestandsaufnahme der «progressiven Pfingstbewegung» auf diakonische Projekte, die soziale Aufstiegsorientierung von Mitgliedern, Bildungs- und Gesundheitsprogramme etc. Wenngleich sich die «progressive Pfingstbewegung» in der Wahrnehmung der beiden Autoren nicht durch eine dezidiert politische Ethik profiliert, so belegt diese Studie doch eine gesteigerte Sensitivität innerhalb der globalen Pfingstbewegung für gesellschaftliche Themen.

[34] Paul Freston, Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America, Cambridge 2001, 282 (Hervorhebung im Original). Freston vereint die verschiedenen Varianten der globalen Pfingstbewegung unter dem Sammelbegriff der «evangelicals».

[35] Freston, Evangelicals and Politics (wie Anm. 34), 281.

[36] Vgl. Donald E. Miller/Tetsunao Yamamori, Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement, Berkeley/Los Angeles/London 2007. Ein Fallbeispiel bietet auch die Herausbildung eines «Management Christentums» in Ostafrika, vgl. Andreas Heuser, Gutes Geld und böses Geld. «Management Christentum» und «Reichtumshexerei» in Ostafrika, in: Herder Korrespondenz, 64 (2010), 426–430.

Dieser Trend wird eindrücklich bestätigt durch eine breit angelegte religionssoziologische Fallstudie zu sozialen Einstellungen und politischen Haltungen der Pfingstbewegung im Post-Apartheid-Südafrika. Die Fragestellung, die sich an einer politischen Praxis der Pfingstbewegung ausrichtet, scheint virulent angesichts der Transitionsphase in eine plurale, kompetitive Mehrparteiendemokratie, in der sich die politische Kultur Südafrikas befindet. Tenor der von Helga Dickow verantworteten empirisch-statistischen Studie ist, dass das Verhältnis von sozialem Engagement und religiösem Selbstverständnis der Mitglieder von Pfingstkirchen sich nicht signifikant unterscheidet im Vergleich zu Mitgliedern anderer Kirchen.[37] Die Studie streicht das enorme Kohäsionspotential der Pfingstbewegung heraus, ihr engmaschiges Netzwerk an kirchlichen wie sozialen Aktivitäten, die sich vor allem der Armutsbekämpfung stellen und Bildungsangebote unterschiedlichster Reichweite bereit stellen. Herauszuheben sind ferner die Partizipationsangebote im kirchlichen Leben speziell für jüngere Kirchenmitglieder, die sich in gesellschaftspolitisches Handeln einbringen lassen. Diese Ergebnisse, die sich in erster Linie aus der Selbstwahrnehmung von Mitgliedern in Pfingstkirchen ableiten, bestätigen sich durch Fremdzuschreibungen. Im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung, so wertet Dickow das Datenmaterial aus, behauptet ein überdurchschnittlicher Anteil der Mitglieder der Pfingstbewegung, dass «der Glaube alle Aspekte der Gesellschaft bestimmen solle».[38] Zusammen gefasst bescheinigt die Studie der Pfingstbewegung im «neuen» Südafrika selbst in der Aussenwahrnehmung durch andere ein hohes soziales Kapital.[39] Dieses soziale Kapital prädestiniert sie dazu, das «Bindemittel einer neuen Gesellschaft» zu sein.[40]

Diesen Befund erhärtet Ezekiel Mathole, führendes Mitglied einer südafrikanischen Pfingstkirche. Mathole beschreibt einen «bemerkenswerten Wandel» innerhalb der südafrikanischen Pfingstbewegung im Zuge des politischen Wandels seit 1994, dem Jahr der ersten allgemeinen Wahlen in Südafrika. Mathole widerspricht stereotypen Definitionen der Pfingstbewegung als «sozial irrelevant und politisch naiv», Zuschreibungen, die, einem langgezogenen Echo des *struggle discourse* gleich, das kollektive Gedächtnis in Südafrika nachhaltig prägen. Entgegen der ihr zugeschriebenen Apolitizität stelle sich die südafrikanische Pfingstbewegung in grossen Teilen den kontextuellen Herausforderungen von

[37] Vgl. Helga Dickow, Religion and Attitudes towards Life in South Africa: Pentecostals, Charismatics and Reborns, Baden-Baden 2012. Die Studie beruht auf einer repräsentativen Stichprobe unter der Gesamtbevölkerung Südafrikas, die korreliert wird mit Daten einer bedeutenden Pfingstkirche (Grace Bible Church), die vorwiegend in urban-industriellen Milieus entstanden ist. Vgl. auch Helga Dickow, Strebsam und Gemeinschaftsorientiert. Neue Pfingstkirchen in Südafrika, in: Herder Korrespondenz, 65 (2011), 475–479.

[38] Dickow, Religion and Attitudes towards Life in South Africa (wie Anm. 37), 203 (meine Übersetzung).

[39] Dickow, Religion and Attitudes towards Life in South Africa (wie Anm. 37), 79.

[40] Unter diesem funktionalen Religionsbegriff verhandelt Dickow im Einleitungskapitel insgesamt die Frage des Verhältnisses von Religion (eigentlich: Kirchen) und Politik in Südafrika. Demgegenüber bestreitet Tom Lodge, South African Politics since 1994, Cape Town/Johannesburg 1999, 95 einen vitalen Beitrag der Pfingstkirchen zur Demokratisierung der Gesellschaft im «Neuen Südafrika».

«Armut, HIV/AIDS und moralischer Degeneration».[41] Diese sozialen Dimensionen gewinnen sicherlich an Aussagekraft vor dem Hintergrund einer Gesellschaft mit einer der weltweit höchsten HIV-Infektionsraten und in der fast jeder zweite Südafrikaner unterhalb der Armutsgrenze lebt. Auch wenn Mathole seine Ausführung nicht näher ausdifferenziert, beeinträchtigen diese Tatsachen aus seiner Sicht den Aufbau der Nation. Die Pfingstkirchen in Südafrika beteiligten sich laut Mathole sehr wohl an gesellschaftspolitischen Diskursen, mit grösster Sichtbarkeit allerdings auf *grass-roots level*. Summarisch stellt er fest: «They engage also on (sic) politics at the level of their local communities as part of civil society.»[42] Mathole schränkt das überdurchschnittlich hohe soziale Kapital der Pfingstbewegung, welches Dickow in Auswertung ihrer repräsentativen Studie anlegt, offenbar stärker auf gesellschaftspolitische Prozesse ein, die sich durch Vernetzungen gerade im sozialen Nahbereich beeinflussen lassen. Der breitere gesellschaftspolitische Diskursrahmen bleibt in diesem Gesichtskreis hingegen eher unterbelichtet. Er soll sich, so Matholes vager Hinweis auf den sittlichen Verfall, allerdings an Schlagworten aus dem Kompendium pfingsttheologischer Moralvorstellungen ausrichten. In dieser Perspektive verbirgt sich eine gewisse Brisanz: Einerseits zeigt sich ein Bewusstsein für die Krisenhaftigkeit der südafrikanischen Gesellschaft, verbunden mit einem Appell zu gesellschaftspolitischem Engagement der Pfingstbewegung, und zwar auch in den Binnenraum der Kirchen hinein. Andererseits bleiben Reibungsflächen unausgesprochen, die sich aus pfingstlichen Moralkodizes und einer nicht nur säkularen Verfassung, sondern auch einer der gegenüber alternativen Lebensformen liberalsten weltweit, ergeben. Doch der sich aufdrängende Umgang mit Differenz und Pluralität bleibt offen. Das Mobilisierungspotential der Pfingstkirchen wird – wie schon bei Dickow und Miller/Yamamori – eher auf das so genannte Wohlstandsevangelium gelenkt, also die Überzeugung, dass eine Überwindung von Armut möglich sei. Das aber bedeutet, dass der angelegte Erklärungsansatz für das konstatierte gesellschaftspolitische Engagement der Pfingstbewegung in wirtschafts- und letztlich individualethische Perspektiven einmündet.[43] Der vermeintliche Glaubensanspruch der Pfingstbewegung auf «Ganzheitlichkeit» und eine «Theologie der Befreiung» (Anderson), die «alle Aspekte der Gesellschaft bestimmen»

[41] Ezekiel M. K. Mathole, Beyond Common Stereotypes about the Pentecostal-Charismatic Evangelicals in South Africa, in: Helga Dickow/Andreas Heuser (Hg.), Religion on the Move. Exploring Passages in South African Christianity, Byblos 2008, 59–75, hier 62–63 (meine Übersetzung). Mathole ist Pfarrer der Grace Bible Church, die ihren Hauptsitz in Soweto hat.

[42] Mathole, Beyond Common Stereotypes about the Pentecostal-Charismatic Evangelicals in South Africa (wie Anm. 41), 66.

[43] Diese Fokussierung auf Armutsüberwindung bzw. Prosperitätsaussichten entspricht der politischen Grosswetterlage in Südafrika, die seit 1994 unter dem Motto eines «besseren Lebens für alle» steht, vgl. Mathole, Beyond Common Stereotypes about the Pentecostal-Charismatic Evangelicals in South Africa (wie Anm. 41), 64–65; Dickow, Religion and Attitudes towards Life in South Africa (wie Anm. 37), 52–55; 140–153. Miller/Yamamori, Global Pentecostalism (wie Anm. 36), 160–183 wägen das Wohlstandsevangelium mit der Weberschen These von der «Protestantischen Ethik» ab.

soll (Dickow), bleibt nach wie vor undeutlich. Die heuristische Frage nach einer explizit politischen Theologie der Pfingstbewegung scheint auch in der jüngeren Diskussion um deren gesellschaftspolitische Signatur, die empirische Argumente vorträgt, unbeantwortet.

Hat sich damit nicht jene kritische Bewertung durchgesetzt, die Paul Gifford wiederholt gegenüber der politischen Prägekraft der afrikanischen Pfingstbewegung vornimmt? Gifford, ein früher Seismograph des pfingstkirchlichen Aufschwungs in verschiedenen Ländern Afrikas seit den 1980er Jahren, hebt eher deren negativen Folgen auf politische Prozesse hervor. Seine religionssoziologischen Publikationen lassen sich als Langzeitstudie mit einer empirischen Breite lesen, denn er dokumentiert die Vielgestaltigkeit der afrikanischen Pfingstbewegung, deren gesellschaftliches wie theologisches Profil er mit ökonomischen Daten korreliert. Seinen Deuterahmen sieht er im Beobachtungszeitraum bestimmt durch Neoliberalisierung und Globalisierung afrikanischer Gesellschaften. Die ausführlichste Betrachtung der politischen Aspekte der jüngeren Pfingstbewegung findet sich in seiner Detailstudie zu Ghana mit dem programmatischen Untertitel: «Pentecostalism in a Globalizing African Economy» (2004). In seinem Beobachtungsraster stösst auch er auf die theologische Dominanz des (aus der US-amerikanischen Pfingstszene importierten) Wohlstandsevangeliums, dessen Relevanz für strukturelle Veränderungen im Politikgetriebe er jedoch verneint. Sein Vorwurf lautet, dass Pfingsttheologie, speziell in den Varianten des Wohlstandsevangeliums, zu denen die Theologie der *deliverance* mit ihrer ausgeprägten Sensibilität für das Wirken des Teufels im Alltag, gehört, Politik «spiritualisiere». Sie bediene ein Vokabular, das Einsichten in institutionelle und administrative Reformen verschleiere. «(E)nvisaging these matters in moral terms sometimes leads if not to a dead end, at least to a great deal of empty and obfuscating rhetoric.»[44] Die politische Auseinandersetzung um *good governance* werde gleichsam in eine entleerende, moralisierende Glaubensrhetorik verpackt, die die Arbeit an harten politischen Fakten eintrübe. Daher schlussfolgert Gifford:

> «Thus in all sorts of ways many charismatic churches, though concerned with national issues, contributed little to debate on modern government. They tended to spiritualise or moralise issues out of the mundane plane on which political issues have been most fruitfully addressed.»[45]

Gifford frischt somit die aus der Theoriegeschichte bekannte grundlegende Skepsis gegenüber der Weltsicht der afrikanischen Pfingstbewegung auf, deren

[44] Paul Gifford, Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Economy, Bloomington/Indianapolis 2004, 168.

[45] Gifford, Ghana's New Christianity (wie Anm. 44), 169. Indirekt bekräftigt Gifford damit bisherige Überblicksdarstellungen zum Verhältnis von Religion und Politik in Ghana, die sich der Rolle vor allem der historischen Kirchen widmen, vgl. John S. Pobee, Religion and Politics in Ghana, Accra 1991; Kwame Bediako, Christian Witness in the Public Sphere: Some Lessons and Residual Challenges from the Recent Political History of Ghana, in: Lamin Sanneh/Joel A. Carpenter (Hg.), The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World, Oxford/New York 2005, 117–132.

gesellschaftspolitische Aussagekraft er so limitiert wie ineffektiv beurteilt. Sie wiegt umso schwerer, als sie den Anforderungen empirischer Fallstudien genügt, die Freston eingefordert hatte. Verflüchtigt sich also die Frage nach einer politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung im Zuge jener empirischen Wende?

Ein neuer Anlauf um das Verständnis einer politischen Pfingsttheologie deutet sich zuletzt in einem Diskursrahmen an, der am Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit in Afrika ansetzt. Anders als Gifford beurteilt die Ethnologin Birgit Meyer, die sich in ihren Forschungen ebenfalls auf die Pfingstbewegung in Ghana, insbesondere in metropolitanen Milieus Accras, konzentriert, die gesellschaftspolitischen Effekte der pfingsttheologischen Imaginationen. Auch Meyer bezieht sich auf den Durchbruch des Wohlstandsevangeliums, den sie in eine neoliberale Politiklandschaft einschreibt. Allerdings bezieht sie das gesellschaftspolitische Wirken der Pfingstbewegung weniger auf institutions- und verfahrenspolitische Fragen von guter Regierungsführung, sondern betrachtet die Präsenz der Pfingstbewegung im öffentlichen Raum. Sie schlägt die Herstellung von «Öffentlichkeit» – «going and making public» – als Leitkategorie in der Erforschung von Religion in Afrika überhaupt vor. Die Pfingstbewegung dient ihr als Paradebeispiel und liefert das Anschauungsmaterial, den öffentlichen Raum religiös zu besetzen. Pfingsttheologische Sprachbilder, Argumentationsweisen wie Performanzen kursieren weit ausserhalb einer kirchlichen Binnensphäre u.a. in Massenmedien und prägen dadurch gesellschaftliche Diskurse. Mit dieser medialen Durchflutung der öffentlichen Sphäre baut die Pfingstbewegung, so die eingangs erwähnte These Meyers, eine kulturelle Hegemonie auf, die «die Nation als Schauplatz eines geistlichen Kampfes zwischen Gott und Satan»[46] inszeniert.

Meyer wiederholt und behauptet also die Politikfähigkeit solch gängiger pfingsttheologischer Deuterepertoires, ohne sich den im Raum stehenden Anfragen Giffords zu stellen. Ihr Vorschlag, die Art und Weise, wie öffentlicher Raum besetzt wird, also die Modi medialer Kommunikation zu erforschen, interveniert jedoch gegen eine allzu kategorische Absage an die realpolitische Reichweite symbolhafter Konzeptionierungen von gesellschaftlicher Realität in Afrika. Folgen wir Meyer, dann verdienen die Umsetzungsmöglichkeiten dieser dualistischen Weltsicht der Pfingstbewegung zumindest grössere Aufmerksamkeit als bisher, um ein Profil ihrer politischen Theologie zu zeichnen.

[46] Meyer, Going and Making Public (wie Anm. 5), 158. Stephen Ellis/Gerrie Ter Haar, Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa, London 2004, 109 umschreiben die spirituelle Dimension von Macht in Afrika (in essentialistischer Manier) wie folgt: «Western governments and former mission churches regard power as vested in institutions, whereas Africans are generally more likely to see it as emanating directly from the spirit world. For them, spiritual power as such, draws its strength not from institutions themselves, nor from the will of the people, but from the world of the invisible.»

Aspekte einer politischen Pfingsttheologie in Afrika

Wie also setzen sich pfingsttheologische Imaginationen in eine kulturelle Hegemonie um, wie werden ihre theologischen Proprien in gesellschaftspolitisch relevanten Praxisformen mediatisiert? Thesenartig kämen folgende Bausteine einer politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung in Betracht: Die afrikanische Pfingstbewegung regt einen Moralisierungsdiskurs an, in dem sich gesellschaftspolitische Aussageintentionen eröffnen. Die politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung ist nicht systematisch ausgeführt, sondern implizit ablesbar am Deuteraster eines kosmologischen Kampfes: Zum Einen nährt der Kampf zwischen Gut und Böse die Imagination des Politischen; zum Andern ist die darauf aufbauende politische Theologie von ihrer Anlage her konfrontativ, reflektiert den Zusammenprall der zwei Welten und agiert also mit einem geschärften Konfliktbewusstsein. Kurz: in der afrikanischen Pfingstbewegung bildet die Grundfrage nach dem Bösen, das grundsätzlich die Form persönlicher spiritueller Mächte (der Teufel, seine dämonischen Helfer) annimmt, den Interpretationsvektor ihrer politischen Theologie. Die Wirkungsbereiche des Bösen sind «kumulativ» ausdehnbar auf alle gesellschaftspolitischen Handlungsfelder, wie überhaupt auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens.[47] Diese Formel einer «dichten Beschreibung» (Clifford Geertz) weist immer auf ein übernatürliches Kausalitätsgeflecht als Ursache von Zerfallsprozessen hin. Um den Kontinent zu erlösen, um ihn aus politischen Legitimitätskrisen wie wirtschaftlicher Stagnation heraus zu führen, muss das Land befreit werden von den Ketten satanischer Verfallenheit. Wenden wir uns einzelnen Facetten und Inszenierungsmodi dieser Bildwelt des kosmologischen Kampfes und ihres strategischen Potentials für politische Praxis zu.

Moralische Landkarte

Die christliche Choreographie der Erlösung kann sich nur entfalten im Rahmen einer religiös-politischen Neuvermessung Afrikas. Die politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung ist folglich stark von räumlichen Vorstellungen geprägt, eingebettet in eine «moralische Geographie». Damit ist eine räumliche Weltsicht gemeint (das oben erwähnte *spiritual mapping*), die eine Welt der Erlösten und eine Welt der Verlorenen aufweist und es geht darum, die «gute» Sphäre auszudehnen. Aus der Nähe betrachtet, entfaltet pfingstliche Theologie eine politische «Theologie des Landes». Ureigentlich ist Afrika eben nicht der

[47] Der Afrikahistoriker Richard Gray, Black Christians and White Missionaries, New Haven/London 1990, 110 kennzeichnet das «Böse» als ein «kumulatives» Symbol in Afrika. Zur Ausbildung eines – im doppelten Sinn – «Teufelskomplexes» in der jüngeren afrikanischen Pfingstbewegung vgl. Andreas Heuser, «Put on God's Armour Now!»: the Embattled Body in African Pentecostal-type Christianity, in: Sebastian Jobs/Gesa Mackenthun (Hg.), Embodiments of Cultural Encounters, Münster/New York/München/Berlin 2011, 115–140.

«Kontinent des Teufels», vielmehr ein Kontinent göttlicher Erwählung, ein verheissenes neues Israel, was jedoch durch das vielfältige Wirken des Teufels und seiner dämonischen Mächte verdunkelt wird. Aus dieser Komposition von dualistischer Theologie mit dem Erwählungsgedanken nährt sich m.E. das sehr flexible und fluide Imaginationspotential der politischen Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung.

Der Strategieansatz des *spiritual mapping*, das vom Erwählungsgedanken mit bestimmt ist, ist die so genannte «geistliche Kriegsführung» (*spiritual warfare*). Der primäre Raum der Intervention gegen das Böse ist (nicht die unbestimmte «Nation», vielmehr) die afrikanische Stadt, die Metropole. Die politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung theologisiert die Stadt, einem Widerhall der biblischen Stadt auf dem Berg gleich. Die dynamische Raumkonzeption der *spiritual warfare* will eine urbane Geographie sakraler Macht präsentieren. Der urbane Raum hat daher eine Brückenkopffunktion gegen die «Achse des Bösen».[48] Aus der Stadt heraus soll sich die kulturelle Hegemonie in der Nation ergeben. Im Kontext der Stadt bildet sich eine «politische Spiritualität» aus, die ich exemplarisch anhand einiger Formwandlungen des Gebets nachvollziehen möchte. Um es vorweg zu nehmen: Die pfingstkirchliche Auffassung des Gebets hat nichts mehr gemein mit jener pietistischen Frömmigkeit, die die Gebetstraditionen der afrikanischen Missionsgeschichte grossenteils bestimmt haben, sie verschiebt sich von individueller Zwiesprache mit Gott in den öffentlichen Raum. Die hohe Bedeutung des Gebets als Praxisform einer politischen Theologie findet in pfingstkirchlichen Kreisen seinen Ausdruck in weiteren Formen von Institutionalisierung z.B. in einem Internationalen Gebetsrat, der ein Netzwerk an regionalen und nationalen *prayer ministries* weltweit vertritt.

Politisierung des Fürbittgebets

Aus urbanen Milieus und Kontexten erwuchs in den 1990er Jahren eine politische Theologie, die in ritueller Praxis codiert vorliegt. Sie setzt an an der Gebetspraxis der Fürbitte, die jedoch nicht wie von Larbi erwähnt in den «geheimen» Binnenraum der Kirche führt,[49] sondern eine gesellschaftspolitische Handlungsebene umgreift. In der Phase des *winds of change* formierte sich ein Kreis von nigerianischen *professionals* – Juristen, Ingenieure, Computerfachleute, Architekten verschiedenster konfessioneller Herkunft –, die die Fürbitte aus der Liturgie heraus nahmen und zu einer eigenen Handlungsform entwickelten. Für den nigerianischen Kirchenhistoriker Ogbu Kalu markiert diese Umwidmung der Fürbittpraxis den Beginn einer politischen Theologie der Pfingstbewegung in Ni-

[48] Urbanität als räumliche Grundkategorie der politischen Pfingsttheologie zeigt sich etwa auch an der Durchführung transnationaler Crusades (Massenevangelisationen), vgl. Andreas Heuser, Transnational Construction and Local Imagination of «Crusade Christianity», in: Nova Religio, 13 (2009), 68–91.

[49] Larbi, Pentecostalism (wie Anm. 1), 431.

geria. Dieser Kreis institutionalisierte sich unter dem Namen der *Intercessors for Africa*, die von vernetzten lokalen Zellen bis zu «nationalen Gebetshäusern» strukturiert sind. Die *National Prayer Houses* sind inzwischen in allen sub-saharischen afrikanischen Staaten bekannt. Die *Intercessors for Africa* bilden eigene soziale Netzwerke aus, um politische Lobbyarbeit zu betreiben. In so genannten öffentlichen «Fürbittkonferenzen» oder «Gebetsmärschen» werden Gebetsanliegen formuliert, in die Analysen etwa von aktuellen ökonomischen Datenbanken einfliessen. Dadurch nehmen sie direkten Einfluss auf die Agenda nationaler Politik. Für Kalu steht fest: «The most closely argued political theology has come from the Intercessors for Africa.»[50] Die «Fürbeter Afrikas» befragen die Legitimität politischer Machthaber und die Art ihrer Machtausübung, sie graben in der Geschichte des Landes, um Ursachen von Fehlentwicklungen zu benennen. Kulturkritisch fordern sie den Bruch mit der kulturellen Vergangenheit, die sie als einen «alten Bund» bezeichnen. Der «neue Bund», den sie anstreben, lässt keinen Raum für die «spirituellen Mächte» und Götter der Ahnen. Nur wenn die «Idolatrie» der Vergangenheit abgelegt sei, beten sie, nur wenn alte Kulte und neue religiöse Bewegungen gleichsam entsakralisiert seien, könne Afrika den Weg in eine ökonomisch und politisch konstruktive Zukunft beschreiten. Insofern bilden die *Intercessors for Africa* ein komplexes Gewebe von Aktions- und Reflexionsformen aus: sie bauen zunächst ein soziales Netzwerk auf, das konfessionelle Grenzen überspringt und sich als Lobby professionalisiert; sie stellen ein Analyseinstrumentarium bereit, um das politische Tagesgeschehen bewerten zu können; und schliesslich bauen sie eine Geschichtsbühne auf, auf der das kollektive Gedächtnis der Nation verhandelt wird.

Strategisches Gebet

Die Gefährdung der Welt evoziert die Politisierung des Gebets. Weltliche Dinge können beeinflusst werden durch das Gebet, das – wie am Fallbeispiel der *Intercessors* ersichtlich – als «strategisches Gebet»[51] aufgefasst wird, um das Reich

[50] Ogbu Kalu, From the End of History to the Beginning of Poverty. Poverty and Social Engagement in Contemporary African Christianity, in: Klaus Koschorke (Hg.), Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity/Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums, Wiesbaden 2009, 177–194, hier 190 (zum Kontext der Intercessors for Africa vgl. 190–192, sowie Ogbu Kalu, African Pentecostalism. An Introduction, Oxford 2008, 207–223).

[51] Vgl. John D. Robb, Strategic Prayer, in: Ralph D. Winter/Steven C. Hawthorne (Hg.), Perspectives on the World Christian Movement: a Reader, Pasadena ^{4}2009, 163–169. Dieser Hinweis führt auf die Spur transnationaler Verflechtungen der afrikanischen Pfingstbewegung. Die Frage, inwieweit und in welcher Form, über welche Akteure und Medien sich strategische Konzepte, die sich insbesondere in gewissen pfingsttheologischen *think-tanks* in den USA ausformen, in die afrikanische Pfingstbewegung hinein vermitteln, kann hier nur aufgeworfen werden. «Strategisches Gebet», «spiritual mapping» etc. zählen etwa zu den Instrumentarien des *spiritual warfare movement* um George Otis oder Peter Wagner in den

Gottes auszudehnen. Es gilt deshalb als wirkmächtig, weil Gott die Betenden erhört. Es wirkt nicht magisch. In rein technischer Sprache fungiert das Gebet als Scharnier zwischen Reflexion und sozialer Aktion – es wird zu einer «Waffe». Führer der Pfingstbewegung in Afrika verwenden erhebliche Mühe darauf, das Erlernen dieser Waffe des Gebets in Publikationen breit zugänglich zu machen. Der Ghanaer Charles Agyin-Asare, Begründer von *Word Miracle Church International*, versteht das Gebet als Handlungsanleitung, um den «unsichtbaren Krieg» zu gewinnen, «denn christliche Theologie ist Kampftheologie».[52] Das Gebet als sprachliche Waffe ist selbst in der Verwendung seiner Metaphern, Redewendungen und Assoziationen oft aggressiv, denn «wenn wir beten, brechen wir die teuflische Macht über das Leben der Menschen».[53] Das Kampfgebet spricht in für trostlos empfundene Kontexte hinein und weiss um die Stärke des Feindes, der gesellschaftliche Institutionen unterminiert. Die höchste Dichte an gesellschaftlichen Institutionen findet sich in der Stadt, das politische Leben pulsiert in der Hauptstadt. In einem ausführlichen Kapitel spricht Agyin-Asare davon, «unsere Städte für Christus zu gewinnen».[54] Dort wird die politische Elite eines Landes erreicht. Diese wählt Agyin-Asare zum strategischen Ziel- und Ansatzpunkt des Gebets:

> «If God gets hold of leadership, then the nation prospers, but if the devil gets hold of leadership, there is trouble. [...] In many countries today, [...] some of the leaders calling themselves war lords have allowed themselves to be influenced by the devil.»[55]

Diese Kampftheologie des Gebets zieht Agyin-Asare heran, um die jüngere politische Geschichte Afrikas mit ihren Abwegen zu erläutern. Sie bildet für ihn die Motivation dafür, seit Ende der 1990er Jahre in Verbindung mit Präsidenten und Vizepräsidenten verschiedener Staaten (Ghana, Elfenbeinküste, Sambia) zu treten, darunter auch der damalige Vizepräsident John Atta Mills. Während also die *Intercessors for Africa* auf politikkritische Interventionen im öffentlichen Raum zielen, setzt das politische Gebet auf eine Kooptierungsstrategie mit dem Ziel einer direkten Einflussnahme auf politische Amtsträger.

USA, das sich in die Tea-Party-Bewegung hinein vernetzt, und somit ein Beispiel dafür ist, wie pfingsttheologische Ideen in eine rechtskonservative neue soziale Bewegung einfliessen.

52 Charles Agyin-Asare, The Impact of Prayer: How to Win the Invisible War, Hoornaar 2001, 8; 9 (meine Übersetzung).

53 Agyin-Asare, The Impact of Prayer (wie Anm. 52), 83 (meine Übersetzung). Daher auch die enorme Lautstärke, in der Gebete vorgetragen werden – ein feature auch in pfingstlichen Migrationsgemeinden in Europa.

54 Agyin-Asare, The Impact of Prayer (wie Anm. 52), 112–142.

55 Agyin-Asare, The Impact of Prayer (wie Anm. 52), 82–83.

Gebetskrieger

In der Vermessung der dämonischen Kräfte im politischen System wird «Korruption» in der Sprache der politischen Theologie der Pfingstler zu einem zentralen, wenngleich inflationär gebrauchten Begriff.[56] Im Rahmen einer wachsenden öffentlichen Obsession mit bösen Mächten avanciert Korruption zu einer spirituell aufgeladenen Analysekategorie, die den Handlungsimperativ mitliefert, dieses «korrupte», dämonenbehaftete System zu überwinden. In dieser Konstellation von politischer Theologie wird sozusagen der Teufel aufgerüstet, denn er nistet sich in allen Poren der Gesellschaft ein. Das Gegenbild ist der Märtyrer, der sich in die skandalisierten Regionen der Macht und des Reichtums vorwagt, um deren Charakter zu verändern. Ein Beispiel sind die *Prayer Warriors*, die als eigens ausgebildete Fürbeter in so genannten *Urban Prayer Projects* agieren. *Urban Prayer Projects* sind in den letzten Jahren verstärkt aufgekommen.[57] Aus Misstrauen gegenüber staatlichen Machtträgern und einer korrupten Polizei werden *Prayer Warriors* in infrastrukturelle Zentren delegiert, um dort – an belebten Knotenpunkten wie Märkten, Strassenkreuzungen, Rathaus oder industriellen Gebieten – öffentlich sichtbar die Stadt aus der Hand von solchen «bösen Geistern» zu lösen, die die politische wie ökonomische Stadtentwicklung unterlaufen. Nachdem alle verantwortlichen «Übel» benannt sind, werden die jeweiligen Areale an Gott übergeben und rituell durch Salbungshandlungen (meist durch das Versprengen von Olivenöl) gleichsam versiegelt. Die Märtyrerideologie der Gebetskrieger betrifft also die Erlösung des öffentlichen Raums der Stadt. Prekäre urbane Territorien sollen durch dieses *spiritual mapping* systematisch dem Wirken des Teufels entzogen und der göttlichen Sphäre übereignet werden.

Das «korrupte System» soll von innen heraus gereinigt werden; Machtausübung wird dann legitim, wenn sie im Namen Gottes ausgeführt oder als «Werk Gottes» erkennbar wird. Um einer innerweltlichen Erlösung nahe zu kommen, baut sich derzeit das Märtyrertum als ethisches Leitbild geistlicher Kampfführung auf. Es ist letzten Endes eine geistliche Motivationsformel, die sich mithin weniger auf die Verehrung von tatsächlichen Märtyrerfiguren richtet, die um ihres Glaubens willen gestorben sind. Allerdings steht zu erwarten, dass die Märtyrerideologie in Krisenregionen gerade religiös verhandelte Konfliktlinien verstärken kann. Das pfingstliche Verständnis des Martyriums rechnet im öffentlichen Raum damit, dass Gottes Eingreifen in den Alltag die Konversion der Nation projektiert. Es bewegt sich damit im Umfeld nationalistischer Diskurse, die durch religiöse Loyalitäten aufgerüstet werden. In Staaten, deren Machtproporz religiösen Zuordnungen folgt wie etwa in Nigeria, kann die pfingsttheologische Märtyrerrhetorik eine brisante Konstellation religiöser Intoleranz aufbauen. Die politische Theologie der nigerianischen Pfingstbewegung identifiziert zuneh-

[56] Vgl. die Hinweise bei Marshall, Political Spiritualities (wie Anm. 9), 166–169.
[57] Vgl. Kalu, African Pentecostalism (wie Anm. 50), 218.

mend den Islam als Hauptopponent im öffentlichen Raum.[58] Die religiöse Kräftekonstellation in Nigeria ist umso brisanter, als die sich radikalisierende pfingstliche politische Theologie parallel zur wachsenden islamistischen Militanz im Namen Gottes ausgebildet hat.[59] In dieser Konstellation werden interreligiöse Beziehungen so stark politisiert, dass sie - wie etwa in einigen Provinzen Nigerias derzeit – den staatlichen Zusammenhalt gefährden. Abzuwarten bleibt, ob das Märtyrertum als ethisches Leitbild der Pfingstbewegung sich hinein bewegt in eine islamophobische Doktrin, die Gewaltausübung sanktioniert.[60]

Schluss: Politische Spiritualität

All diese Szenarien bilden lediglich einen momentanen Ausschnitt aus einer politischen Theologie, die ihre Lesart der gesellschaftlichen Gegenwart in Afrika wie auch ihre Handlungsrepertoires offenkundig stetig ausweitet. Alle Beispiele verdanken sich einem imaginierten, geistlich geführten Kampf gegen die unsichtbaren Mächte des Bösen. Sie folgen der räumlichen Logik,[61] die Präsident Mills in seiner Rede von einem *prayer camp*, in das er Ghana zu transformieren gedachte, evozierte, also einem territorial angelegten strategischen Konzept gegen das Wirken des Teufels.[62] Die Sprachbilder, die Analyseformen, die häufig bemüht werden, umreissen christlichen Glauben als *vita activa*, in einer allerdings durch und durch militanten Ausführung. Das dualistische Weltbild der Pfingstbewegung entwirft geistliche Kriegsführung in einem umfassenden Sinn als akute Handlungsstrategie im Kampf um Macht, in dessen Militanz selbstredend auch Haltung und Sprache des Gebets als «Waffen» mit hinein genommen sind. An den Praxisformen des Gebets wird ersichtlich, dass die Wirkmacht unsichtbarer Mächte einen Politisierungsschub in der Theologie der afrikanischen

58 Vgl. Marshall, Political Spiritualities (wie Anm. 9), 214.

59 Vgl. Marshall, Political Spiritualities (wie Anm. 9), 218–233.

60 Harri Englund, From Spiritual Warfare to Spiritual Kinship. Islamophobia and Evangelical Radio in Malawi, in: ders. (Hg.), Christianity and Public Culture in Africa, Athens 2011, 167–188 betrachtet islamophobische Öffentlichkeitsarbeit in pfingstkirchlichen Radiosendern in Malawi. In diesem weit weniger aufgeladenen Umfeld geht es – noch – um rhetorische Abgrenzung.

61 Zeitstrategien, die sich theologisch an Repräsentationen der Endzeit binden, bleiben hier ausser Betracht. Wichtig ist nur, dass sich in der afrikanischen Pfingstbewegung ein Verständnis von präsentischer Eschatologie durchgesetzt hat. Auf eine Kurzformel gebracht heisst das, dass gerade das verstärkte Treiben des Teufels Anzeichen dafür sind, dass sich die «Zeichen der Zeit» erfüllen. Dies führt zu einem nochmaligen Motivationsschub, sich gegen das Böse in der Welt aufzulehnen, und zwar: Jetzt. Vgl. hierzu Heuser, «Put on God's Armour Now!» (wie Anm. 47), 121–123.

62 Giorgio Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002 vertritt die These, dass das «Lager», also die Ausschliessung von Lagergemeinschaften in Internierungszonen, zur Signatur des modernen Staatswesens gehöre. In gewisser Weise sind prayer camps solche ausgewiesenen Zonen, wobei es sich hierbei eher um Inkubationsräume handelt, die rituelle Prozesse erlauben, um eine politische Praxis zu ermöglichen, und eben nicht auszuschliessen.

Pfingstbewegung durchlebt, der einem weithin säkularisierten Vokabular und Analyseraster verborgen bleibt. Mit diesem unorthodoxen Repertoire an geistlich-religiösen Analysen, strategischen Diskursen und rituellen Neuerungen im Kampf gegen das Böse nimmt die afrikanische Pfingstbewegung Einfluss auf verschiedenste politische Handlungsfelder und agiert im öffentlichen, vorwiegend urbanen Raum. Es geht nicht darum, einen Paradigmenwechsel im Verständnis von Religion und Politik in Afrika zu deklarieren, in dem der Fokus vollständig vom Handeln politischer Institutionen hin zum Verständnis von Öffentlichkeit überginge.[63] M.E. übersieht eine kategorische Abwendung von formalen, institutionell vermittelten politischen Prozessen genau diese Übergänge im Komplex von Religion und Politik. Es geht künftig darum, solche Übergänge, die dazu zwingen, den Begriff des Politischen in Afrika mit ungewöhnlichen Aktionsformen und irritierenden Codierungen des öffentlichen Raumes zu bestücken, eingehender zu erfassen.

Eine Politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung?
Oder: Vom zähen Ende einer «Grossen Erzählung»

Trotz der hohen Bedeutung der Pfingstbewegung in afrikanischen Religionslandschaften bilden Fragen nach ihrem politischen Profil eine – gerade im Vergleich zur Literatur zur Pfingstbewegung in Lateinamerika – markante Leerstelle. Darin zeigt sich die Wirkmacht einer verzeigten Theoriegeschichte, die der Pfingstbewegung in Afrika vor dem Hintergrund der nachkolonialen Gesellschaftsentwicklung eine apolitische Weltdeutung zuschreibt. Allerdings erhebt die Pfingstbewegung in Afrika einen zunehmenden politischen Anspruch, der sich in öffentlichen, nationalen Diskursen abbildet. Der Autor spürt in diesen Konstellationen eine politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung auf und untersucht einige ihrer Aspekte. Pfingsttheologische Vorstellungen gleiten von institutionalisierten Politikebenen über zu öffentlichen Diskursen und dringen allmählich zu einer kulturellen Hegemonie eines Landes vor. Der Artikel zeichnet einige solcher Übergänge und Handlungsstrategien anhand von Formwandlungen des Gebets nach, die ausgehend von urbanen Räumen nationale Politikdiskurse mitzubestimmen beabsichtigen.

Une théologie politique du pentecôtisme africain?
Ou de la lente fin d'un «grand récit»

Malgré la signification marquée du pentecôtisme dans les paysages religieux africains, des questions quant à leur profil politique constituent une lacune conséquente, notamment en comparaison avec la littérature sur le pentecôtisme en Amérique latine. On distingue le pouvoir effectif d'une histoire théorique, qui attribue une interprétation du monde apolitique au pentecôtisme en Afrique dans le contexte du développement après-colonial de la société. Cependant, le pentecôtisme africain formule des revendications politiques croissantes qui sont représentées dans des discours publics, nationaux. L'auteur détecte dans ces constellations une théologie politique du pentecôtisme africain et examine certains de ses aspects. Des idées de théologie pentecôtiste glissent de niveaux politiques institutionnalisés vers des discours publics et cheminent progressivement vers l'hégémonie culturelle d'un pays. Cet article reconstitue certains de ces passages et stratégies d'action sur la base de transformations de prières, qui visent à participer aux discours politiques nationaux à partir d'espaces urbains.

[63] So, neben Meyer, explizit Harri Englund, Introduction: Rethinking African Christianities Beyond the Religion-Politics Conundrum, in: ders. (Hg.), Christianity and Public Culture in Africa, Athens 2011, 1–24.

A political theology for an African pentecostalism?
Or: From the grievous end to a «grand narrative»

Despite the undoubted importance of pentecostalism in Africa's religious landscapes, little has been written about its political importance, in striking contrast to the plentiful literature on pentecostalism in Latin America. This shows the powerful effect of theory, which has ascribed an apolitical role to African pentecostalism in the context of post-colonial development. Yet African pentecostalism is raising increasing claims. This is reflected in national public discourses, so that a political theology of African pentecostalism can be identified, some of the characteristics of which are investigated in this contribution. Pentecostal concepts are shifting from institutionalized levels of politics into public discourses and can gradually become culturally hegemonic in the country concerned. This paper follows a number of such shifts and examines strategies for action by looking at changes in the forms of prayers. From their beginnings in urban areas, these have shifted into national discourses and will codetermine future political discourses.

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Pfingstbewegung und Politik in Afrika – pentecôtisme et politique en Afrique – Pentecostalism and politics in Africa; Religion und Politik in Afrika – religion et politique en Afrique – religion and politics in Africa; Politische Theologie – théologie politique – political Theology; Theorien zu neuen religiösen Bewegungen in Afrika – théories sur les nouveaux mouvements religieux en Afrique – theories on new religious movements in Africa; politisches Gebet – prière politique – politisches Gebet; spiritual mapping – spiritual mapping – spiritual mapping; spiritual warfare – spiritual warfare – spiritual warfare.

Andreas Heuser, Professor für Aussereuropäisches Christentum der Theologischen Fakultät Basel.