

## **Welches Konfliktpotenzial steckt im Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen in Afrika?**

Konferenzbeitrag: „Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker“, Rom, 10.4.2013

Andreas Heuser, Basel

Die hervorragende Fallstudie zu Südafrika (Dickow) legt – wie auch die Zusammenfassung dieser Studie (Gabriel) – den Schwerpunkt auf verschiedene Ausprägungen der sehr breit gefächerten charismatischen und Pfingstbewegung. Ich beziehe mich in meinen Ausführungen ebenso auf diesen Strang in der kirchlichen Landschaft Afrikas (und fasse diese theologisch wie soziologisch heterogene Bewegung im Sinne einer „Familienähnlichkeit“ zusammen, ohne also strikte definitorische oder typologische Abgrenzungen vorzunehmen). Die Aufgabenstellung verlangt, eher das gesellschaftspolitische Profil der Pfingstbewegung in Augenschein zu nehmen. Es geht also nicht primär darum, strittige Erfahrungen, die sich im Rahmen von konferenzökumenischen Diskursen auftun, zu benennen, und auch nicht darum, dogmatisch-theologische Dissonanzen zu benennen, aus denen sich eine gewisse Nicht-Einholbarkeit von Teilen der Pfingstbewegung in den Orbit der weltweiten Ökumene erschließt. Es geht vielmehr um die Präsenz der Pfingstbewegung im öffentlichen Raum, in der ein Konfliktpotenzial vermutet wird. Im Folgenden übe ich einen distanzierten Blick auf Ausprägungen der Pfingstbewegung ein, indem ich auf die beiden großen thematischen Komplexe eingehe, mit denen gerade auch die empirische Fallstudie zu Südafrika bisherige Stereotypisierungen der Pfingstbewegung durchbricht. Zum Einen nimmt die Studie das sog. Wohlstandsevangelium/Prosperity Gospel in den Blick, markiert mithin eine sozio-ökonomische Perspektive; zum Anderen weist sie zumindest einigen Strängen der Pfingstbewegung ein hohes Mobilisierungspotential wie ein überdurchschnittliches Partizipationsverhalten zu, durch die sich ihre Mitglieder aktiv in die politische Transitionsphase des Landes einmischen. Im Ergebnis stellt die Studie das Weltverhalten von Pfingstlern positiv heraus. Grundsätzlich habe die Pfingstbewegung im Rahmen ihrer Wohlstandspredigt ein erstaunlich modernes Sozialprofil angenommen; in der politischen Sphäre werden Pfingstler als toleranter, verantwortungsbewusster und zukunftsöffener charakterisiert – ein Befund, der sich mit zunehmendem Charismatisierungsgrad gar verstärke.

Problematisiert wird allein das Wohlstandsevangelium, nämlich im Umgang mit Scheitern, wenn also die Heilsversprechungen nach persönlichem Wohlstand und sozialem Aufstieg sich nicht bewahrheiteten (vgl. Gabriel, 12-13). Die Studie identifiziert also einen pastoral-

seelsorgerlichen, nicht aber einen gesellschaftspolitischen Problembereich im Zusammenhang gegenwärtiger pfingsttheologischer Neuansätze in der südafrikanischen Pfingstbewegung.

Ich gehe auf diese bedeutsamen Ergebnisse der Fallstudie ein, möchte sie aber ein wenig ausdifferenzieren. Dadurch kommen Ambiguitäten heraus, die das gesellschaftspolitische Profil der Pfingstbewegung in Afrika derzeit m.E. ausmachen. Diese Ambiguität birgt bisweilen, und je nach gesellschaftlichen Kontexten, auch ein Konfliktpotential im Verhältnis zu politischen Vollzügen.

### **I. Wohlstandsevangelium: die Spiritualisierung von Reichtum**

Das Wohlstandsevangelium ist eine Art theologischer Rahmentheorie, mit deren breiten Rezeption sich eine schleichende „Pentekostalisierung“ des gesamten afrikanischen Christentums vollzieht. Ungeachtet aller konfessionellen Ab- und Ausgrenzungsrhetorik, beobachten wir fluide Übergänge wie theologisch-kirchliche Mischräume zwischen Christentumsvarianten, die sich mit dem eigentlich pfingstlichen Proprium des Wohlstandsevangeliums verweben. Diese Rahmentheologie (rezeptionsgeschichtlich verankert in der nordamerikanischen „*Word of Faith*“ Bewegung) feiert, kurz gefasst, das verheißene „Leben in Fülle“.

Seitdem der Prosperity Gospel im Verlauf der 1980er Jahre, vor allem durch den nigerianischen „*charismatic hero*“ Benson A. Idahosa, Einzug in Afrika erhielt, hat er ein klares Profil entwickelt, das sich auf frappierende Weise ähnelt, was auf die transnationale Vernetzung der Szene hindeutet. Immer spricht das Wohlstandsevangelium die besondere Materialität des Glaubens an. Innerweltlicher Erfolg, die Schöpfung von Reichtum, materieller Wohlstand - vormals als Handwerk des Teufels gebrandmarkt - mutieren zu sichtbaren Beweisen für die Gnade Gottes. Das Wohlstandsevangelium bemisst religiöse Autorität am materiellen Prestige im Hier-und-Jetzt durch den Segen Gottes.

Idahosa etwa kleidete seine Glaubensüberzeugung in die Formel: „Mein Gott ist kein armer Gott.“ Der tansanische Wohlstandsprediger Christopher Mwakasege, Lutheraner und früherer Mitarbeiter der Weltbank, gründete eine eigene Gemeinde namens *Mana (Manna) Ministry*. Die Namensgebung, die auf die Speisung des hungernden Volkes Israel in der Wüste anspielt, spiegelt die doppelte Aussage: man darf 1.) mit der Möglichkeit eines göttlichen Wunders rechnen, und 2.): „Es ist nicht Gottes Wille, dass wir arm sind!“ Enoch Adeboye, Führer der nigerianischen Megakirche „The Redeemed Christian Church of God“ (RCCG), die viele Ableger unter europäischen Migrationskirchen hat, bebildert das, was er unter Wohlstandsevangelium versteht, mit Bezug auf das Leben Jesu wie folgt:

„Es gibt keinerlei Grund für einen wahren Nachfolger Jesu Christi, in Armut zu sterben, denn Jesus Christus wurde arm, damit wir reich werden. Er hatte kein Haus, ihr aber sollt Häuser bauen, und nicht als Hauspächter sterben. Er hatte keinen Schrank, damit ihr einen großen Schrank haben könnt. Er hatte nicht einmal ein Pferd, damit ihr ein großes Auto fahren könnt. Weigert euch, in Armut zu sterben!“

Adeboye zu Folge ist es der „Teufel, der uns gelehrt hat, dass Reiche unfähig sind, Gott heilsam zu dienen.“ Das Christusgeschehen führt aus dem Fluch des Elends heraus. Jesus, der vollkommen ist und somit am Reichtum Gottes partizipiert, inkarniert sich und nimmt das Kreuz auf sich, um die Menschen aus dem Unglauben der Armut zu befreien.

Diese Propagierung des Wohlstandsevangeliums liegt auch dem sozialen Profil zu Grunde, welches die Fallstudie zu Südafrika der (neuen) Pfingstbewegung bescheinigt. Ich gehe nicht auf die theologische Argumentation ein, sondern beschränke mich auf die Auswirkungen, die das Wohlstandsevangelium im kirchlichen wie auch im gesellschaftlichen Leben zeitigt.

Überall dort, wo sich die Wohlstandspredigt durchsetzt, läutet es einen Paradigmawechsel im Selbstverständnis einer Kirche ein. Es fordert dazu auf, sich zu distanzieren von einer Haltung der Weltflucht, die dazu anhält, sich der umgebenden Gesellschaft zu entziehen, da diese der Domäne des „Teufels“ und „Cäsars“ untersteht. In metaphorischer Sprache steht die Wohlstandsdoktrin für eine „Theologie des Gewinnens“ dessen, was des Teufels und was Cäsars ist, aus einer Haltung des Glaubens heraus.

Dabei zeigen sich unterschiedliche Varianten des Wohlstandsevangeliums in verschiedenen Kontexten. Da die Pfingstbewegung in Afrika noch immer ein vorwiegend urbanes Phänomen ist, kommen diverse Kontexte der Urbanität zum Vorschein. Ich betrachte jedoch hauptsächlich eine Variante des Wohlstandsevangeliums, mit der sich die Fallstudie (am Beispiel der Grace Bible Church) auseinandersetzt. Diese Variante fällt m.E. in einen Strang der Pfingstbewegung, der jüngst als „progressive Pentecostalism“ (D. Miller/T. Yamamori) beschrieben wurde.

#### **A.) „Fortschrittliche“ Pfingstbewegung“ / *progressive Pentecostalism***

Progressive Pentecostalism bildet sich in den urbanen Milieus von sozial aufstiegs- und bildungsorientierten Pfingstkirchen heraus. Es ist dies die Welt der „religiösen Unternehmer“ (*entrepreneurship*). Es handelt sich um finanziell potente Kirchen, die Radio- und TV-Kanäle besitzen und Massenevangelisationen (sog. *Crusades*) durchführen, religiöse Literatur produzieren und Kirchenmusik verkaufen. Kennzeichnend ist u.a. auch ihre aktive Sozialarbeit, denn sie möchten ihre organisatorische Stärke zeigen durch diakonische

Projekte, die sich an die Armen richten. Der Fallstudie zufolge kommt diesem Strang ein beachtliches soziales Kapital zu.

Hierzu einige Anmerkungen:

### **1. Sozialanalyse: „Armut als Fluch“ des Teufels**

Die Botschaft von göttlich legitimiertem Wohlstand sieht „Armut als Fluch“ des Teufels. Daher kommen strukturelle Fragen der Armutsbekämpfung, sozialer Gerechtigkeit oder gesellschaftlichen Partizipationschancen, das was ökumenische Kirchen unter *advocacy* bezeichnen, nicht in den Blick. Mit ihrem Fokus auf die göttliche Verheißung von Reichtum kehrt die progressive Pfingstbewegung eine Bibelhermeneutik um, die sich – wie etwa in befreiungstheologischer Perspektive – an der bedingungslosen Option für die Armen orientiert, und daraus die politische Theologie einer Kirche des Volkes (*iglesia popular*) ableitet. Diese Option gilt den Predigern des Wohlstandsevangeliums als Irrweg und Armut gilt nicht weiter als Folge von „struktureller Sünde“. Das Wohlstandsevangelium spiritualisiert Reichtum – und gerade nicht Armut.

### **2. Kirchliche Binnenperspektive**

Offenbar wirken selbst unter den progressiven Pfingstkirchen gegengesellschaftliche Vorstellungen nach. Ein Teilergebnis der Dickowschen Studie besagt, dass urbane Pfingstler in ihren Sozialinitiativen eine Binnenperspektive einnehmen. Das bedeutet, sie misstrauen einer Zusammenarbeit mit außerkirchlichen Akteuren. Folglich dürfte der Grad an Vernetzung mit anderskirchlichen Initiativen, mit staatlichen und auch nicht-staatlichen Organisationen etwa zur Armutsbekämpfung gering sein.

### **3. Ineffizienz**

Auch progressive Pfingstkirchen sind organisatorisch unerfahren, ein soziales Profil zu etablieren. Miller/Yamamori bescheinigen ihnen eine „heroische Intensität“. D.h. die Implementierung ihrer sozialen Projekte gehorcht dem Prinzip von Versuch und Irrtum; es fehlt nicht an sozialem Engagement, aber es fehlt an institutioneller Routine und Effizienz bei der Implementierung von sozialen Projekten.

### **4. Intransparenz**

Andere Untersuchungen zur Organisation von Wohlstandskirchen etwa in Nigeria belegen eine systemisch dysfunktionale Anlage solcher Kirchen. Es gibt eine „heilige

Geheimniskrämerei“ (*sacred secrecy*) jener Wohlstandsapostel, die ihre Kirchen im Sinne eines „Geschäftsimperiums“ leiten, ohne jegliche administrative Kontrolle über Finanzflüsse zuzulassen (A. Ukah). Folgt man dieser Argumentation, dann wäre das ineffiziente und intransparente Management sozialer pfingstkirchlicher Projekte also gewollt und geduldet.

### **5. Sakrale Konsumtion**

Die materialistische Orientierung des Glaubens wird bisweilen als Form von „okkulten Ökonomien“ bezeichnet (Comaroff/Comaroff). Kennzeichnend für okkulte Ökonomien ist, dass sie - neben dem göttlichen Versprechen materiellen Wohlstands - anstatt von Produktion Konsumtion, die unmittelbare Verfügbarkeit eines Objekts der Begierde, zelebrieren. Die pentekostale Reichtumsbotschaft lässt eine Form individuell zugeschnittener „sakraler Konsumtion“ erkennen.

### **6. Protestantisches Arbeitsethos?**

Entgegen einer Deutung, die in der Wohlstandsdoktrin das Aufkeimen eines „protestantischen Arbeitsethos“ sehen (M. Weber/Peter L. Berger), wendet Gifford ein: Die Wohlstandsprediger missachten elementare Parameter sozialen Wandels wie Eigeninitiative, Selbstwertgefühl, wie Zielorientierung, Verantwortungsbewusstsein und Autonomie.

Mithin fällt das Resümee zum Sozialprofil der „*progressiven Pfingstbewegung*“ zwiespältig aus. Soziale Projekte gehören mittlerweile zum Selbstbild der Pfingstbewegung - doch handelt es sich um ein wünschenswertes Selbstporträt, denn die soziale Praxis der progressiven Pfingstbewegung erzielt bis jetzt eine eher bescheidene Wirkung in lokalen Kontexten.

Lediglich streifen kann ich zwei weitere Varianten:

#### **B.) Transnational „*Business Management Christianity*“**

Die Optimierung der *social ministries* ist das Anliegen der transnationalen Szene der progressiven Pfingstbewegung. Es geht darum, in verschiedenen Ausbildungsprojekten modernste Marktstrategien, Prinzipien moderner Finanzverwaltung, aber auch Investitionsstrategien und Schuldenmanagement in pfingstkirchliche Strukturen zu übertragen. Mit der Übertragung von unternehmerischem Handeln in kirchliches Leben sollen sozial ausgerichtete Projekte zielgenauer umgesetzt werden.

Dieses an privatwirtschaftlichen Grundsätzen ausgerichtete Christentum strahlt weit über die progressiven Pfingstkirchen hinaus und wirkt magnetisch auch auf ökumenische Kirchen.

### **C.) „Theologie des Überlebens“ in Slums**

In den Slums kodiert das Wohlstandsevangelium eher die Sicherung von Grundbedürfnissen im sozialen Nahbereich. Pfingstkirchen in urbanen Randzonen sind eher kleine, auf sich selbst gestellte Kirchen, die mitunter Hilfsnetzwerke bilden (z.B. Begräbnisvereine, kleine Stipendienfonds zur Unterstützung schulischer Ausbildung, Notfallkomitees; Migrationsprojekte). Bei dieser Variante des Wohlstandsevangeliums kleiner Pfingstkirchen in den Slums handelt es sich um eine zurückhaltende „Theologie des Überlebens“.

## **II. Pfingstbewegung und Politik: Pentecostalization of Governance**

Die Fallstudie zu Südafrika bescheinigt den Pfingstlern ein potentiell vielversprechendes politisches Bewusstsein, das sich positiv in die Transitionsphase des Post-Apartheid-Systems einbringen ließe. Gerade in Bezug auf das Verständnis von Politik besetzen Pfingstkirchen Diskursfelder, die über den kirchlichen Bereich weit hinaus den öffentlichen Raum in vielen sub-saharischen Staaten bestimmen. Ich möchte dies mit Beispielen aus Westafrika problematisieren, wo es innerhalb eines dichten Jahrzehnts, in den Jahren zwischen 1999 und 2011, zu einer „Pentekostalisierung der Staatspolitik“/Pentecostalization of Governance gekommen ist. Der Blick auf Nigeria, Ghana und die Elfenbeinküste zeigt, dass sich in den letzten Jahren die Konturen von politisierten Pfingsttheologien abgezeichnet haben. Pfingstler wenden politische Rhetorik an, die sich umsetzt in Experimente von politischer Praxis. Die pfingstliche Semantik einer Intervention in Alltagspolitik projiziert ein Selbstbild als starke politische Akteure in gesellschaftlichen Transformationsprozessen.

### **1. Die Messianisierung eines Präsidenten (Nigeria: 1999-2007)**

Die erste Phase der post-kolonialen Pentekostalisierung afrikanischer Politik fokussiert auf die Theologisierung eines Präsidenten und seines Amtes. 1999 wurde der frühere General Obasanjo, der in den turbulenten Jahren zuvor als politischer Häftling seine Bekehrung als „born-again“ erlebte, zum Präsidenten Nigerias gewählt. Es war seine zweite Amtszeit, nach einer Phase von 1976-1979, als er einer Militärjunta vorstand. Seine 2. Amtszeit profitierte von einer breiten Allianz von Führern von Pfingstkirchen, die gezielt in die nationale Politik intervenierten. Diese städtisch-basierte Allianz bzw. „theocratic class“ (E. Obadare) formierte

sich in Opposition zu islamischen Ansprüchen, die nigerianische Politik zu definieren. Die pentekostale politische Allianz initiierte einen Erlösungsdiskurs, der Obasanjo als messianische Figur in der nigerianischen Geschichte konstruierte. Obasanjos Bekehrung wurde als „spiritual rebirth“ interpretiert, damit er seine zweite Amtsführung – die als „zweite Wiederkunft“/“second coming“ gedeutet wurde – nach göttlicher Vorsehung antreten könne. Obasanjo geriet zur ikonischen Figur, um die Christianisierung der politischen Kultur des Landes vorzubereiten („to win Nigeria for Christ“). Die diskursive Strategie der politisch-pentekostalen Elite erhob Obasanjos Präsidentschaft zu einem göttlich legitimierten Mandat.

## 2. Die Verwandlung eines Staates in ein „prayer camp“ (Ghana, 2008)

Die zweite Phase der Pentekostalisierung afrikanischer Politik ist gekennzeichnet durch die Übertragung von pentekostaler Symbolik und ritueller Praxis auf die öffentliche Performanz von Politik. Der im Dezember 2008 neu gewählte Präsident, Atta Mills, lud kurz nach seiner Amtseinführung den Ghana Pentecostal Council, der über 120 Pfingstkirchen vertritt, in seinen Amtssitz und eröffnete seine politische Vision für Ghana: „I wish Ghana were a prayer camp“. Damit mobilisierte er pentekostale Repertoires für institutionelle Politik. Das „prayer camp“ beschreibt einen abgeschlossenen Raum der Heilung mit einem eigenen Verhaltenskodex und rituellen Observanzen. Das geschützte Territorium des „prayer camp“ ist der Raum einer pentekostalen Orthopraxie, es soll Erfahrungen der Befreiung von dämonischen Kräften ermöglichen, den rituellen Übergang von Unreinheit in einen Status der Reinheit. Das politische Terrain wird in einen dualistischen Kampf zwischen Gott und Satan unterteilt, der öffentliche Raum in gut und böse.

Im Anschluss an dieses Treffen brach eine eruptive Debatte über die konstitutionelle Rolle des Präsidenten auf, der offenbar die religiöse Neutralität seines Amtes aufgab, um pentekostale Doktrin und ethische Prinzipien zu priorisieren.

Die Rede von einem „prayer camp“ aber birgt eine weitere Konnotation: Das rituelle setting eines prayer camps folgt Regeln autoritärer Herrschaft: Schlüsselbegriffe sind Gehorsam, Hierarchie, strikte Disziplin, die als notwendig erachtet werden, um das Ablegen dämonischer Ketten zu bewirken. Die Gebetsprache ist militaristisch, der Unterton anti-demokratisch: von dem nigerianischen Führer einer Wohlstandskirche (Adeboye, Redeemed Christian Church of Christ) ist der Ausspruch bekannt: „God is not a democrat!“

Weist die prayer camp Debatte, ausgelöst von dem pfingstlichen Staatspräsidenten Ghanas, also auf eine theokratische Vision von Politik hin?

### 3. **kollektive Gedächtnispolitik und Bürgerkrieg** (Elfenbeinküste, 2010-11)

Die Pentekostalisierung der Politik greift über von relativ stabilen Wettbewerbsdemokratien wie Ghana auf prekäre Szenarien von Bürgerkrieg und „failing states“. Im Februar 2013 eröffnete der International Criminal Court in Den Haag den Prozess gegen den ehemaligen Präsidenten der Elfenbeinküste, Laurent Gbagbo. Der Vorwurf lautet auf Verbrechen gegen die Menschlichkeit, für die der bekennende Pfingstler Gbagbo im Nachgang der Präsidentschaftswahl 2010 zur Verantwortung gezogen wird. Gbagbo verweigerte, seine Wahlniederlage (gegen Alassane Ouattara) einzugestehen, woraufhin das Land in einen neuen Bürgerkrieg versank. Der Historiker Gbagbo war eingebettet in ein Narrativ, in dem sich biblische Vorbilder mit post-kolonialer Politik vermischen, so dass die Elfenbeinküste als von Gott „erwählte Nation“ die eigentliche Ära afrikanischer Unabhängigkeit einläutet. Nach pentekostaler Lesart der Geschichte ereignet sich der *kairos* Ivorischer Souveränität nicht 1960, dem Jahr der Unabhängigkeit von kolonialer Macht. Das entscheidende Jahr ist 2010, das 50. Jubiläumsjahr der staatlichen Unabhängigkeit. Erst jetzt werden unter der Führung des Pfingstlers Gbagbo die Ketten mit der neo-kolonialen Abhängigkeit, in der sich das Land (wie Afrika) auch nach seiner Staatsformation befindet, gekappt. Biblische Grundlage dieser Füllung des kollektiven Gedächtnisses der Nation ist das Jubeljahr/„jubilee year“, in dem ein Sklave nach 7 mal 7 Jahren freigelassen wird (Leviticus 25). Die Analogie wurde durch eine Reihe von pentekostalen Prophetien im Jahr 2010 erhärtet. Darin erscheint Gbagbo als Führer Afrikas in die Freiheit von neo-kolonialer Abhängigkeit, als der „Sklave Christi“, der von Gott „Erwählte“, mit dem der Neue Bund Gottes mit Afrika besiegelt wird. Ausgestattet mit solchen Attributen, verweigerte Gbagbo die Machtübergabe. Das Land stürzte in den Bürgerkrieg, Gbagbo wurde in den Wirren als „Märtyrer“ gepriesen. Als er im Frühjahr 2011 gefasst wurde, forderten pentekostale Kreise, zur „Jungfräulichkeit der Kirche“ zurück zu kehren, d.h. sich vom Ringen um politische Macht zurück zu ziehen und Kirche und Staat zu trennen.

In nur einem Jahrzehnt forcierte die Pfingsttheologie einen turbulenten Politisierungsvorgang. Dem messianisch chiffrierten Aufstieg eines Präsidenten im Netzwerk von religiös-politischen Eliten folgte das dramatische Ersticken der politischen Euphorie der Pfingstbewegung am Ausgang der Dekade, die in eine noch offene Phase der kritischen Selbstreflexion einmündete.



Die politische Mobilisierung von Pfingstlern, die der Südafrika-Report hervorhebt, ist m.E. zwiespältig zu bewerten:

### **1. Negative politische Theologie**

Die Stärke der politisierten Pfingsttheologie liegt eindeutig in der Motivation von „born-again“ zum Handeln, weniger aber in der konstruktiven Transformation von Staat und Gesellschaft. Die Gesellschaftsanalyse dechiffriert politische Prozesse in dualistischen Bildern von „gut“ und „böse“. Die pentekostale Theologie des politischen Raums ist stark in der Benennung, Eingrenzung, und Bekämpfung sog. „dämonischer Mächte“, sie ist – aus heutiger Sicht – daher eine „negative politische Theologie“.

### **2. Teufelskomplex**

Pfingsttheologie moralisiert Politik im Kampf gegen den Teufel. Die Strategien politischen Handelns werden durch sog. „spiritual mappings“ vorgenommen, mit denen vermeintliche Ursachen des „Bösen“ aufgefunden gemacht werden, und sodann in die militant-aggressive Sprache des „spiritual warfare“ gekleidet, um die „dämonischen Heerscharen“ wirksam zu bekämpfen. Dies führt in letzter Konsequenz zur Herausbildung eines „Teufelskomplexes“ im doppelten Sinn, also der Rückführung jeglichen Übels in der Gesellschaft auf den „Teufel“ und dessen „dämonische Mächte“ zum einen, und einer quasi-Besessenheit vom „Teufel“ ob seines ubiquitären Waltens zum anderen.

Die Obsession, dämonische Gegner zu demarkieren, kann umschlagen in eine Politik der Ausgrenzung, oder - etwa im Blick auf inter-religiöse Landschaften - der Ausübung von Gewalt. Es ist plausibel, dass sich pentekostale Imaginationen des Politischen in Analogie zu islamistischen Konzeptionen von Politik heraus gebildet haben (R.Marshall, zu Nigeria).

M.E. aber verdienen die Ambivalenzen der politisierten Theologie der Pfingstbewegung (Motivation/Partizipation – Ausgrenzung/Dualismus) dringend einer weiteren und eingehenderen empirischen Überprüfung.