

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 1-2

Artikel: "Refuse to Die in Poverty!" : Armutsüberwindung und Varianten des Wohlstandsevangeliums in Afrika
Autor: Heuser, Andreas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877662>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

«Refuse to Die in Poverty!»

Armutüberwindung und Varianten des Wohlstandsevangeliums in Afrika¹

Armutüberwindung und afrikanische Pfingstbewegung

Armutüberwindung gilt in der internationalen Politik nach wie vor als wünschenswert und machbar. Die gegenwärtige Debatte über «das Ende der Armut» in der Welt hat neue Dringlichkeit erfahren nicht zuletzt durch die Vereinten Nationen mit ihren Millenniums-Entwicklungszielen, die u.a. die Halbierung von Armut bis zum Jahr 2015 zum Ziel haben.² Auch der Entwicklungstheoretiker Peter Molt vertrat unlängst die These, im Mittelpunkt der internationalen Politik stünde

«die immer dringlicher werdende Frage der weltweiten Armut. Das eigentliche Kernproblem für die Zukunft ist nicht der weitere Fortschritt für den «reichen» Teil der Menschheit, sondern die Frage, wie sich eine Weltgesellschaft gestalten lässt, in der die Mehrheit der materiell armen Menschen ihren Platz haben und menschenwürdig leben können.»³

In einer Zwischenbilanz der Millenniumsziele zieht der Hamburger Politologe Rainer Tetzlaff ein ernüchterndes Fazit: die Hoffnung auf soziale und ökonomische Umsetzung der Millenniumsziele liege in den Händen eines «Kartells der guten Absichten», denn noch immer eile die Aufforderung zur Überwindung der «weltweiten Armut durch *social engineering* unseren Fähigkeiten und Möglichkeiten ihrer praktischen Implementierung voraus».⁴ Geradezu deprimiert

¹ Leicht überarbeitete und aktualisierte Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Basel vom 6. November 2012.

² Hier kann nicht weiter auf die verwickelte Begriffsgeschichte eingegangen werden; nur soviel: Die Vereinten Nationen definieren Armut als Zustand, in dem Menschen mit einem Einkommen von weniger als 1,25 US-Dollar pro Tag auskommen müssen. Zu den aktuellen Prognosen hinsichtlich der UN-Entwicklungsziele vgl. http://www.un.org/Depts/german/millennium/mdg_report%202012_german.pdf.

³ Zitiert in: R. Tetzlaff: *Armutsminderung in der Dritten Welt: Moralische Verpflichtung oder politische Illusion?* in: T. Hanf / H.N. Weiler / H. Dickow (Hg.): *Entwicklung als Beruf* (FS P. Molt), Baden-Baden 2009, 473-484 (474).

⁴ Tetzlaff: *Armutsminderung* (Anm. 3), 473. Ich danke an dieser Stelle Rainer Tetzlaff, der mir ein unaufdringlicher, in seiner interdisziplinären Offenheit vorbildgebender Lehrer in

mierend wirkt sein Urteil gegenüber – wie er meint – «leichtfertig in den Raum gestellte(n) Hoffnungen, diesmal den Hunger in der Welt besiegen zu können» in Bezug auf Afrika. Dafür gebe «es aus afrikanischer Sicht nicht die geringsten Aussichten».⁵ Diesen Afro-Pessimismus bezieht er auf die Differenz zwischen Reformnotwendigkeit (den Vorgaben von «guter Regierungsführung») und deren Realisierungschancen, die wesentlich an der Korruption zerbrechen. In Folge dessen bleiben, so die Analyse Tetzlaffs zur Politikperformanz afrikanischer Staaten zur Armutsminderung, die verschiedenen externen staatlichen wie auch zivilgesellschaftlichen Hilfsprogramme insgesamt weit hinter den an sie geknüpften Erwartungen zurück. Allerdings setzt er auf Gegenimpulse, die eine allzu leicht sich breit machende resignative Haltung durch positive Trends aufweichen. In einem Ausblick ruft Tetzlaff schliesslich dazu auf, dem Afro-Pessimismus eine «*Afro-Responsibility*», eine Afrika-Verantwortlichkeit entgegenzuhalten. Er fordert damit ergänzende und neue Möglichkeiten der Armutüberwindung in Afrika ein.⁶

In dieser Suchbewegung kommt es neuerdings zur genaueren Entdeckung von Religion und religiös motivierten sozialen Akteuren auch in entwicklungspolitischen Diskursen. Im Anschluss an das Max Webersche Diktum von der «Entzauberung der Welt» wurde der Zusammenhang von Religion und Entwicklung über Jahrzehnte hinweg – zumindest in unseren Breitengraden – weitgehend ausgeblendet. Nunmehr beschreiben Religionssoziologen wie Peter Berger, der in der Weberschen Tradition steht, eine «Desäkularisierung der Welt»⁷. In diesem Umdenkprozess wächst die Neugierde auf religiöse Weltbilder und Gestaltungskräfte, die zumal in afrikanischen Kontexten eine wohl nicht zu verkennende Rolle spielen.⁸

Internationaler Politik gewesen ist.

⁵ Tetzlaff: Armutsminderung (Anm. 3), 478.

⁶ Tetzlaff: Armutsminderung (Anm. 3), 482f. Insgesamt besehen stimmt Tetzlaffs *œuvre*, das aus der analytischen Komplexität afrikanischer Gesellschaftsverhältnisse heraus die Suche nach Auswegen anstrebt, kaum in den Chor der Afro-Pessimisten ein, vgl. nur das Lehrbuch R. Tetzlaff / C. Jakobeit: Das nachkoloniale Afrika. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft, Wiesbaden 2005, 245-274.

⁷ Vgl. P.L. Berger (Hg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Grand Rapids 1999.

⁸ Eine gewinnbringende Lektüre verspricht die im deutschsprachigen Raum noch immer singular stehende Einführung in religiöse Weltbilder in Afrika: T. Sundermeier: Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen, Gü-

Ich werde im Folgenden auf einige Impulse zur Armutüberwindung eingehen, die sich in verschiedenen Versionen des zeitgenössischen afrikanischen Christentums abzeichnen. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Pfingstbewegung, die derzeit die Religionstopographie nicht nur des afrikanischen Kontinents geradewegs umwälzt. Das weite Spektrum der Pfingstbewegung hat Anlass zu recht umstrittenen typologischen Klassifikationen gegeben. In der Pfingstbewegung verbinden sich klassische, institutionalisierte Pfingstkirchen mit Teilen der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, charismatische Erneuerung in ökumenischen Kirchen mit neopfingstlerischen Netzwerken und überkonfessionellen Megakirchen, meist unter personalisierter Leitung einzelner sog. charismatischer Helden. In jüngerer Zeit mehren sich Stimmen, sich nicht länger mit Abgrenzungen und Zuordnungen aufzuhalten, sondern für eine offene Definition zu plädieren, die die Vielfalt der Pfingstbewegung im Sinne einer «Familienähnlichkeit»⁹ beschreibt: Insgesamt betont die Pfingstbewegung eine starke Erfahrungsbezogenheit des christlichen Glaubens, die die Möglichkeit eines «neuen» Lebens aufzeigt, was in die Überzeugung des «Wiedergeborens» (*Born-again*) überfließt. Dies meint einen Bruch mit der Vergangenheit, impliziert jedoch auch eine strenge Lebensführung im Sinne der Heiligung des Lebens. Dieser Aspekt der Pfingsttheologie, der historisch auf die Heiligungsbewegung des neunzehnten Jahrhunderts verweist,¹⁰ lässt sich einprägsam in einem englischen Sprachspiel paraphrasieren: ein «born-again» muss sich davor hüten, wieder zu einem «burnt-again»¹¹ zu werden – sich wieder durch seinen Lebenswandel zu «verbrennen». Ferner steht die Betonung von Glaubenserfah-

tersloh ²1990. Mein akademischer Werdegang hin zum Aussereuropäischen Christentum ist ohne den motivierenden Einfluss Sundermeiers kaum denkbar, der die Entwicklung des Fachs Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft durch seine Hermeneutik des Fremden entscheidend mitgeprägt hat.

⁹ Eine solche Kehrtwende schlägt einer der Taktgeber typologischer Debatten, Allan Anderson, vor, vgl. A. Anderson: Varieties, Taxonomies and Definitions, in: A. Anderson / M. Bergunder / A. Droogers / C. van der Laan (Hg.): Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods, Berkeley 2010, 13-29 (15).

¹⁰ Während die klassische Studie von D.W. Dayton: Theological Roots of Pentecostalism, Metuchen/N.J. 1987 diesen Traditionsbezug herausstellt, erweitert W.J. Hollenweger: Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide, Peabody 1997, die Skala historischer Stränge der Pfingstbewegung, indem er vor allem die These von den «schwarzen mündlichen Wurzeln» einführt.

¹¹ Dieser Hinweis findet sich bei O. Kalu: Pentecostal and Charismatic Reshaping of the African Religious Landscape in the 1990's, MisSt 20 (2003) 84-111 (102).

rung in Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes, dessen Evidenz sich in sog. «äusseren Zeichen» erweist. Diese «äusseren Zeichen» werden als charismatische Gaben verstanden, wie beispielsweise die Zungenrede, das visionäre Sehen und Prophezeien, die Austreibung böser Geister, Heilung. Nicht zuletzt aufgrund solcher «äusseren Zeichen» bescheinigt eine lange Forschungstradition diesem breiten Kirchenspektrum eine vor- bzw. apolitische Weltsicht, mit der es kategorial als Akteur in sozialen Wandlungsprozessen afrikanischer Gesellschaften ausgeschlossen wurde.¹²

Die Zürcher Ethikerin Esther Imhof beobachtet noch in ihrer vor kurzem erschienen Studie zu «Entwicklungszusammenarbeit und Religion», dass bei allem neu geweckten Interesse an Religion und Christentum auf den Wegen der Armutsüberwindung dennoch ein Grundbestand an Zweifel, Abwehr und Widerständen gegen deren allzu offensive Behandlung geblieben sei. «Trotz all dieser Bemühungen sind die meisten Entwicklungsorganisationen auch heute noch weit davon entfernt, die religiöse Dimension aufgearbeitet und in ihre Arbeitsabläufe integriert zu haben», folgert Imhof – und das betreffe selbst kirchlich inspirierte Entwicklungsarbeit.¹³ Dies gilt zweifellos hinsichtlich der Pfingstbewegung. Deren Profil in der Thematik der Armutsüberwindung, d.h. ihr sozialetisches Inventar, bildet weit mehr noch als bei anderen afrikanischen Christentumsvarianten eine *terra incognita*.¹⁴ Zugegeben: Wer die Beziehung zwischen Pfingstbewegung und Armutsproblematik anrührt, manövriert sich schnurstracks hinein in mysteriöses Terrain.

¹² Neuerdings wird die Frage nach einer Politischen Theologie der (afrikanischen) Pfingstbewegung neu belebt, vgl. A. Heuser: Eine Politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung? Oder: Vom zähen Ende einer «Grossen Erzählung», SZRKG 106 (2012) 281-303.

¹³ E. Imhof: Entwicklungszusammenarbeit und Religion. Fallstudie und ethische Reflexion zu einem angespannten Verhältnis, Stuttgart 2012, 17. Die Fallstudie bezieht sich auf das «Integrated Community Development Project» der nigerianischen Brüderkirche, die in enger Beziehung zu Mission 21 in Basel steht. Das von ihr ausgewertete Projekt ist angesiedelt im dörflichen Raum und im Kontext einer muslimischen Mehrheitsbevölkerung im Norden des Landes. Imhof vertritt den von Amartya Sen eingebrachten «Capability Approach» in der Entwicklungszusammenarbeit.

¹⁴ Einen neuen Pfad begeht ein Sammelband, der einzelne Länderstudien zur Pfingstbewegung und zum sozialen Wandel in Afrika vorstellt, vgl. D. Freeman (Hg.): Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa (Non-Governmental Public Action), New York 2012.

Ein «Goldenes Zahnwunder»

Gegen Ende des letzten Jahrtausends unterbrach eine märchenhaft anmutende Episode den alltäglichen Gang des Lebens in Südafrika. Im Februar 1999 berichteten Zeitungen von einer wundersamen Ausgiessung des Heiligen Geistes in der Gemeinde einer pfingstlichen Megakirche, der Hatfield Christian Church, in Pretoria.¹⁵ Im Anschluss an einen Gottesdienst, der von einem international bekannten kanadischen «*charismatic hero*»¹⁶ geleitet wurde, bezeugten Teilnehmende, dass ihre Zähne sich vergoldet, ihre Zahnreihen sich gefüllt hätten mit goldenen Inlays und Zahnkronen. Dieses Ereignis führte umgehend zu einem lebhaften öffentlichen Streit über «Wunder», in der darauf auch ausführliche Expertisen über die Möglichkeiten zahnärztlicher Heilkunst eingebracht wurden. Ausgiebige Debatten wurden über einen längeren Zeitraum hinweg in den landesweit verbreiteten Tages- und Wochenzeitungen des «Daily Telegraph» und des «Sunday Telegraph» geführt. Darüber hinaus aber kursierte das Zahnwunder von Hatfield 1999 bereits in Internet basierten Foren, also in einer noch vergleichsweise frühen Phase dieses neuen Mediums der Massenkommunikation.¹⁷

¹⁵ Es handelt sich um die ursprünglich in baptistischer Tradition stehende Hatfield Christian Church unter der Leitung von Edmund Roebert. Hatfield Christian Church pentekostalisierte sich und avancierte zur damaligen Zeit mit etwa fünftausend Mitgliedern zu einer der grössten Einzelkirchen unter den charismatisch-kirchlichen Neugründungen. Roebert ist einer der Mitgründer der International Fellowship of Christian Churches (IFCC, 1985), deren Mitgliedskirchen eng zusammen arbeiten mit nordamerikanischen Megakirchen (vgl. A.H. Anderson / G.J. Pillay: *The Segregated Spirit: The Pentecostals*, in: R. Elphick / R. Davenport [Hg.]: *Christianity in South Africa: A Political, Social and Cultural History*, Oxford/Cape Town 1997, 227-241 (237).

¹⁶ IFCC-Mitgliedskirchen arbeiten eng zusammen mit nordamerikanischen Megakirchen. Als Gastprediger der Hatfield Christian Church 1999 agierte John Arnott von der Toronto Airport Christian Fellowship, welche Schauplatz des bekannten Toronto-Segens ist. Dabei geht es um als Geisterfahrten gedeutete ekstatische Glaubensäusserungen und euphorische Gemütszustände, die weit über die herkömmliche Zungenrede hinaus gehen. Ausgelöst wiederum durch einen Gastprediger, Randy Clark aus St. Louis, erlebten Gläubige am 20. Januar 1994 in einem Gottesdienst u.a. heftige Zitter- und Schüttelanfälle, Lähmungserscheinungen von Gliedmassen und Ohnmachtsanfälle. Theologisch wurde dies gedeutet entweder als aktuell wirksames Ausfahren böser Geister oder als ein Ruhen im Geist.

¹⁷ Vgl. etwa die aus einer Binnensicht formulierte ausführliche Darstellung des Ereignisses von Tricia Tillin, die den Banner Ministries aus Grossbritannien angehört: «Gold Dust and Gold Teeth» (<http://newsletters.cephasministry.com/gold8.99.html>, eingesehen am 1. Oktober 2012).

Zunächst bekräftigten pfingstliche Zirkel – und zwar weltweit – die Erfahrung direkter göttlicher Einwirkung auf menschliches Leben, die sich eben auch in wundersamen Ereignissen äussern könne, die sich rationaler Erklärungskraft entziehen. Das Zahnwunder reihte sich somit ein in ein übernatürliches Heilungsgeschehen, das als Menschen unzugängliche Wunderheilung, als allein von Gott bewirkte Heilung verstanden wird. In Südafrika selbst jedoch wurden von diesem Wunder unversehens auch die historischen Kirchen betroffen. «Das ist doch ein Zeichen Gottes», bemerkte beispielsweise ein Anglikaner, «das Gold ist doch nur das äussere Zeichen einer inneren und spirituellen Gnade.» Keineswegs allein auf weiter Flur, drängte er seine Kirche – die Kirche Desmond Tutus, des Friedensnobelpreisträgers und einer der Galionsfiguren im Kampf gegen die Apartheid –, diesen theologischen Zusammenhang genauer zu bedenken.¹⁸ Doch damit nicht genug: Das «*Golden Teeth Miracle*» setzte sich gerade durch seine breite mediale Repräsentanz im kollektiven Gedächtnis fest. Daher ist das «Goldene Zahnwunder» als eines der «grössten Ereignisse des globalen Christentums» der Gegenwart bezeichnet worden – so der in Kapstadt lehrende Religionswissenschaftler David Chidester.¹⁹

Chidesters euphorische Einschätzung, mit der er das Goldzahnwunder mit Vorgängen des globalen Christentums verknüpft, bleibt freilich ohne nähere Erläuterung. Aus einer Perspektive auf den lokalen Kontext der südafrikanischen Kirchen- und Politiklandschaft verrät seine Rezeption sicherlich einen stark selektierenden Blick. Zum Zeitpunkt des Zahnwunders befand sich die Hatfield Christian Church in einem doppelten Transitionsprozess, der sich in die allgemeine gesellschaftspolitische Rahmung einfügte. Das Land versteht sich seit den ersten allgemeinen Wahlen 1994 als nicht-rassistisch definierte Demokratie.²⁰ Die Hatfield Christian Church hatte sich bis zum Ende der Apart-

¹⁸ Zitiert in einem Artikel von E. Moll Stalcup (Charisma Magazine, November 1999): «When The Glory Comes Down» (http://www.cesnur.org/testi/goXgold_01.htm, eingesehen am 1. Oktober 2012).

¹⁹ D. Chidester: African Christian Communities, in: M. Juergensmeyer (Hg.): Oxford Handbook of Global Religions, Oxford/New York 2006, 349-356 (354).

²⁰ Zur gesellschaftspolitischen Rahmung vgl. T. Lodge: South African Politics since 1994, Cape Town/Johannesburg 1999; zu Aspekten der gesellschaftlichen Transformation mit Blick auf historische Kirchen vgl. C. Lienemann: Paradigmenwechsel öffentlicher Theologien in Südkorea und Südafrika in den 1990er Jahren, in: K. 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, Wies-

heid als eine Kirche hervor getan, die die sprachliche Differenz zwischen ihrem Afrikaans sprachigen Mehrheitsmilieu und ihren Englisch sprachigen Mitgliedern überbrückt hatte. In den 1990er Jahren suchte sich die vormals «weisse» Gemeinde bewusst zu öffnen.²¹ Das «Zahnwunder» in Hatfield ereignete sich in einer Phase, in der sie sich zu einer rassistisch «gemischten» Gemeinde wandelte. Dieser Transformationsprozess entsprach den allgemeinen Vorstellungen der *political correctness* einer Gesellschaft im Umbau – nicht mehr, nicht weniger. Schon allein aus dieser lokalen Fokussierung auf das «neue» Südafrika erweist sich Chidesters Anspielung als überzogen. Auch im Blick auf das globale Christentum beschreiben die Geschehnisse in der Hatfield Christian Church Abläufe, die wohl bekannt sind, die also nicht das Merkmal des Superlativischen aufweisen. Gleichwohl eignet sich das Goldzahnwunder, um Verschiebungen und Demarkationen im globalen Christentum zu illustrieren.

Ungeachtet des lokalen politischen Kontexts zeigt das «*Golden Teeth Miracle*» gleich mehrere Ebenen hinsichtlich globaler Entwicklungen im gegenwärtigen Christentum auf: Zunächst dokumentiert die Diskussion um das Zahnwunder die fließenden Übergänge zwischen Christentumsvarianten, die sich nicht mehr an konfessionelle und theologische Grenzziehungen halten. Vielmehr entstehen theologisch-kirchliche Mischräume, in denen sich Traditionsbildungen verweben und Glaubensdomänen nicht mehr eindeutig zuordnen lassen. Offenbar entfalten theologische Imaginationen, die pfingstlich geprägt sind, eine besondere Sogwirkung, auch auf Mitglieder historischer Kirchen des sog. «globalen Südens» – ein Prozess, der mit einer schleichenden «Pentekostalisierung» des historischen Christentums²² beschrieben werden kann. Und schliess-

baden 2009, 373-391.

²¹ Vgl. I. Hexham: *Beyond the Myth of Apartheid: Charismatic Christianity and the Future of Afrikaner Religion*, in: G.C. Pillay (Hg.): *The Future of Religion*, Pretoria 1989, 147-153 (151).

²² Damit gehe ich einen Schritt weiter als der ghanaische Ökumeniker Cephass Omenyo, der diese Prozesse als kirchenpolitisch gelenkte, also bewusst eingeschlagene Charismatisierung der historischen Kirchen versteht, vgl. C.N. Omenyo: *Pentecost Outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoustermeer 2006. Die These von der «Pentekostalisierung» historischer Kirchen aber rechnet mit nicht kontrollierbaren Wandlungen theologischer Vorstellungen an der Kirchenbasis, die das liturgische Leben historischer Kirchen umprägen. Eine empirisch fundierte Analyse einer solchen Umprägung bietet N.L. Mwakilima: «Lutheran Pentecostalism»: *Expressions of Deliverance Ministry in the Eastern Coastal Diocese of the Lu-*

lich eröffnen die weltweiten Medienverflechtungen der Pfingstbewegung, ihr globaler Netzwerkcharakter, noch über einen nationalen öffentlichen Raum hinausgehend, transnationale Diskurs- und Handlungsräume²³. Übrigens steht das «Goldene Zahnwunder» von Pretoria keineswegs isoliert da: Das «Goldene Zahnwunder» bildet einen eigenen Topos, denn gleich lautende Wunderdinge wurden erstmals bekannt in Chile und Brasilien in der Mitte der 1970er Jahre, wanderten dann über Mexiko bis Ende der 1980er Jahre in die USA ein und gelangten von dort nach England, wo das Zahnwunder noch kurz aufflammte, bevor es nun, zur Jahrtausendwende, einen medialen *hype* im Süden Afrikas entfachte.²⁴ Es ist die bemerkenswerte Wanderung eines Erzählstrangs, der einen rituellen Komplex mit daran angehängtem theologischem Korpus vereint. In Erweiterung der von dem Ethnologen Arjun Appadurai konzipierten Theorie der kulturellen Globalisierung liesse sich dieses Motiv des «Goldenen Zahnwunders» in einen transnationalen und kulturüberschreitenden *religio-scape* einzeichnen.²⁵ In Südafrika geschieht eine entscheidende Neukonstellati-

theran Church in Tanzania (Master Thesis in Missionswissenschaft, Tumaini University Makumira 2011). Mwakilima beleuchtet die Umwandlung ganzer lutherischer Gemeinden in der Metropole Dar es Salaam durch pfingsttheologisch inspirierte Heilungsgottesdienste im weitesten Sinne. Die Praxis ist strittig, wird aber kirchenpolitisch geduldet, da diese Gemeinden ungemein aufblühen. Sie zieht andauernde Kontroversen über «lutherische Identität» nach sich.

²³ Vgl. die Neuendettelsauer Habilitationsschrift von M. Fischer: Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche Nzambe Malamu mit ihren transnationalen Verflechtungen, Göttingen 2011. Die in der DR Kongo entstandene Nzambe-Malamu-Kirche, zu der auch Migrationskirchen im deutschsprachigen Raum gehören, erfindet im transnationalen kirchlichen Austauschgeflecht, so Fischers These, ihre Identität beständig neu, was sich an ihrem performativen religiösen Handeln ablesen lässt.

²⁴ Zu weiteren Hintergründen vgl. <http://newsletters.cephasministry.com/gold8.99.html> (eingesehen am 1. Oktober 2012).

²⁵ Vgl. A. Appadurai: *Modernity at Large*, Durham 1996. Appadurai blendet «Religion» aus seiner inzwischen mehrfach aufgelegten Theorie der kulturellen Globalisierung aus. Er identifiziert fünf «Landschaften» kultureller Globalisierung, die er als «media-scapes» (die Welt medialer Kommunikation), «ideo-scapes» (global kursierende Ideenwelten), «techno-scapes» (die Verbreitung von Technik), «finance-scapes» (Kapitalströme) und «ethno-scapes» (Migrationsbewegungen) bezeichnet. Diese scapes bilden einzelne Interpretationsebenen, die globalkulturelle Prozesse darstellen; sie sind nicht voneinander separiert, sondern können sich an Schnittflächen berühren und überlagern. Diesem Gesamtbild mangelt es an einer Sensibilität für globale religionsbezogene Prozesse (des Christentums, der globalen Religionslandschaft). Fügt man diese weitere Deutungsebene hinzu, die wir als «religio-scapes» bezeichnen können, dann bietet Appadurais Ansatz aus meiner Sicht ein wegwei-

on des «Goldenen Zahnwunders» entscheidend auch auf das Thema der Armutüberwindung bezogen: Es tritt nicht mehr bloss – wie bis dahin – als ein isoliertes Einzelwunder auf, sondern ist eingebettet in eine Art theologischer Rahmentheorie, die sich just in dieser Zeitspanne anschickte, sich innerhalb des afrikanischen Christentums nachhaltig zu etablieren. Diese Rahmentheologie feiert als sog. «Wohlstandsevangelium», als «*Prosperity Gospel*» das verheissene «Leben in Fülle». Kurz gefasst: Das Wohlstandsevangelium spricht die besondere Materialität des Glaubens an. Materieller Wohlstand, finanzieller und wirtschaftlicher Erfolg werden als sichtbare Beweise für die Gnade Gottes beschrieben. So wie das Wunder der «Goldenen Zähne» eine Kopplung von wundersamer Erfahrung und persönlichem Reichtum akzentuiert, verheisst das Wohlstandsevangelium materielles Wohlergehen im Hier-und-Jetzt durch den Segen Gottes. Es bemisst religiöse Autorität am materiellen Prestige. Da aber gerade materieller Reichtum nicht immer «unschuldig» ist, bedarf es einer korrespondierenden zweiten theologischen Säule: Sie ist bekannt geworden als «*deliverance ministry*» und bezieht sich auf die Unser-Vater-Bitte um Erlösung vom Bösen. «*Deliverance ministries*» entfalten rituelle Verfahren, um vermeintliche Ursachen des «Bösen» ausfindig zu machen und wirksam zu bekämpfen. Dieser Kampf bleibt nicht anonym, er personalisiert «das Böse» in der Figur des Teufels und seiner «dämonischen Heerscharen». Beide, Wohlstandsevangelium und der Kampf gegen den Teufel sind aufeinander bezogen, denn die materiellen Preisungen des Glaubens können teilweise erst durch das Kappen «dämonischer» Ketten freigesetzt und verfügbar gemacht werden. Dies führt in letzter Konsequenz zur Herausbildung eines «Teufelskomplexes» im doppelten Sinn, also der Rückführung jeglichen Übels – also der Verhinderung von materiellem Wohlstand – auf den «Teufel» und dessen «dämonische Mächte» zum einen, und einer quasi-Besessenheit vom «Teufel» ob seines ubiquitären Waltens zum anderen.²⁶ Das Wohlstandsevangelium und der rituell ausgestaltete «Teufelskomplex» sind äusserst zentral und ausstrahlungskräftig. Zusammen genommen und aufeinander bezogen treiben sie nicht allein die zuvor ange-

sendes Instrumentarium, um kulturelle Globalisierungsprozesse auszuleuchten.

²⁶ Vgl. hierzu ausführlich A. Heuser: «Put on God's Armour Now!»: the Embattled Body in African Pentecostal-type Christianity, in: S. Jobs/G. Mackenthun (Hg.): Embodiments of Cultural Encounters (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship 3), Münster/New York/München/Berlin 2011, 115-140.

sprochene Pentekostalisierung des afrikanischen Christentums voran; vielmehr markieren sie auch den Aufstieg der Pfingstbewegung (nicht allein) in Afrika, speziell innerhalb der letzten zwei Jahrzehnte, zur vielleicht dynamischsten religiösen Massenbewegung der Gegenwart.²⁷

Das Wohlstandsevangelium

Was aber bedeutet die Materialität des Glaubens, die das Wohlstandsevangelium, wie erwähnt, postuliert? In plastischer Bebilderung führt Enoch Adeboye, Führer der nigerianischen Megakirche «The Redeemed Christian Church of God» (RCCG), die viele Ableger unter europäischen Migrationskirchen hat, aus, was er unter Wohlstandsevangelium versteht:

«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! *Refuse to die in poverty!*»²⁸

Adeboye kehrte mit diesem theologischen Ansatz das Selbstverständnis seiner Kirche komplett um. Er wandelte sie seit seiner Amtsübernahme 1981 durch die Einführung von sog. «Modellgemeinden» um, die durch ihre Medienpräsenz, ihre transnationale Vernetzungsarbeit und die Botschaft von göttlich

²⁷ Bei aller statistischen Unschärfe wird der Anteil der in sich weit verzweigten Pfingstbewegung an der christlichen Weltbevölkerung von derzeit ca. 25 % auf wahrscheinlich ca. 44 % im Jahr 2025 anschwellen. Solche empirischen Daten werden seit Ende der 1960er Jahre in einem Team um David Barrett jährlich erhoben. Sie dienen dazu, globale Religionstrends zu kartographieren und sog. «evangelisatorische» Territorien zu markieren. Barrett verfolgt dieses kombinierte Verfahren im Sinne einer «Missiometrics» genannten Missionswissenschaft. Diese befindet sich in letzter Hinsicht in der evangelikalen Tradition des «Church-Growth-Movement» um Donald McGavran. Bemerkenswerter Weise verschmelzen gerade in der anglophonen Welt ökumenische und evangelikale Missionswissenschaft in den jüngeren Diskursansätzen der so genannten «World Christianity» oder «Global Christianity». Ein Beispiel für diesen Brückenschlag ist der von T.M. Johnson und K. Ross edierte «Atlas of Global Christianity», Edinburgh 2009, der letzte Visualisierungen des Datenmaterials zur Verfügung stellt.

²⁸ E.A. Adeboye: *The Siege is Over*, Lagos 1997, 49 (meine Hervorhebung) (alle folgenden Übersetzungen sind von mir). Adeboye ist promovierter Mathematiker und wurde mit 39 Jahren zum Kirchenführer der RCCG bestimmt.

legitimiertem Wohlstand die RCCG aus einer auf Lagos begrenzten kleinen Kirche zu einem *global player* umformten, so dass diese keine zwanzig Jahre später zu der vermutlich finanzstärksten Pfingstkirche in Nigeria avanciert war. Während Adeboyes Vorgänger und Kirchengründer, Josiah Akindayomi (1909-1980), seine Anhänger darauf verwiesen hatte, dass Reichtum vom Hören des Wortes Gottes ablenke, und er sogar die Kollekte im Gottesdienst abgeschafft hatte, predigte Adeboye, dass ökonomische Prosperität die spirituelle Aura eines Gläubigen wie den Status einer Kirche beglaubige. Demgegenüber stellt er «Armut als Fluch» des Teufels oder dämonisch besessener Menschen dar. Adeboye zu Folge ist es der «Teufel, der uns gelehrt hat, dass Reiche unfähig sind, Gott heilsam zu dienen.» Gott, so seine Überzeugung, liebt reiche und mächtige Menschen, und er will materiellen Überfluss für sein Volk.²⁹ Das Christusgeschehen wird gedeutet als ein Spiegelbild, das Gott uns Menschen vorhält, damit diese aus dem Fluch des Elends heraus finden. 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.³⁰

Rezeptionsgeschichtlich geht dieses Wohlstandsevangelium zurück auf die nordamerikanische «*Word of Faith*» Bewegung³¹ – also eigentlich die Szene der später so genannten Teleevangelisten³² –, die das «positive Bekenntnis» vertritt,

²⁹ Zitiert in A.F.-K. Ukah: «Those Who Trade With God Never Lose»: The Economics of Pentecostal Activism in Nigeria, in: T. Falola (Hg.): Christianity and Social Change in Africa (FS J.D.Y. Peel), Durham 2005, 253-274 (259).

³⁰ Die Umdeutung und auch Unterbelichtung vor allem der Kreuzestheologie provoziert heftige Kritik an der Wohlstandsdoktrin, und zwar nicht allein aus ökumenischen Reihen. Jüngst ordnen baptistische Theologen aus den USA sie als Pervertierung des Evangeliums ein: «Das Wohlstandsevangelium richtet Menschen nicht aus auf Jesus Christus. Stattdessen richtet es sie auf die Begierde der Augen, die Begierde des Fleisches und den Stolz auf das Leben (siehe I Joh 2,15-17). Für den Wohlstandsgläubigen bedeutet Hoffnung Erfolg, Träume, Geld und Prestige. Das aber ist ein oberflächliches, vergängliches und schales Verständnis der biblischen Hoffnung.» (D.W. Jones / R.S. Woodbridge: Health, Wealth and Happiness: Has the Prosperity Gospel Overshadowed the Gospel of Christ? Grand Rapids 2011, 86f.).

³¹ Vgl. A. Anderson: An Introduction to Pentecostalism, Cambridge 2004, 157ff. Als theologische Vordenker des Wohlstandsevangeliums gelten der Baptist E.W. Kenyon (1867-1948) und der aus den Assemblies of God hervor gegangene Gründer der Word of Faith Bewegung, K.E. Hagin (1917-2003).

³² Die Wohlstandstheologie wurde massgeblich verbreitet durch das 1973 gegründete Trinity

wonach das, was ich aus tiefstem Glauben bekenne, auch eintreten wird. Im Verlauf der 1980er Jahre hielt das Wohlstandsevangelium in Afrika Einzug über prominente Vermittler wie vor allem den nigerianischen «*charismatic hero*» Benson A. Idahosa (1938-1998). Der als Erzbischof titulierte Idahosa kann als der theologische Lehrmeister einer ganzen jüngeren Generation afrikanischer Gründer von Megakirchen angesehen werden, die sich – wie auch Vertreter asiatischer und europäischer Pfingstkirchen – an Seminaren seiner Church of God Mission International ausbilden liessen. Seine Glaubensüberzeugung entspricht dem Word of Faith Credo, wonach «alles dem möglich ist, der glaubt». Zu den Möglichkeiten des Glaubens zählt er unmissverständlich den materiellen Erfolg: «Mein Gott ist kein armer Gott.»³³ Theologische Wohlstandsbotschaften ähneln sich auf frappierende Weise, was auf die Vernetzung der Szene hindeutet. So gründete etwa der tansanische Wohlstandsprediger Christopher Mwakasege, Lutheraner und früherer Mitarbeiter der Weltbank, eine eigene Gemeinde, die er *Mana* (Manna) *Ministry* nannte. In dieser Namensgebung, die auf die Speisung des hungernden Volkes Israel in der Wüste anspielt, spiegelt sich, wie in seinen Predigten, die doppelte Aussage: 1.) Man darf mit der Möglichkeit eines göttlichen Wunders rechnen, und 2.): «Es ist nicht Gottes Wille, dass wir arm sind!»³⁴

Die afrikanische Karriere des pfingsttheologischen Konzepts von Reichtum verlief atemberaubend steil. Sie ist eingerahmt in eine «*Politique du Ventre*», eine «Politik des Bauches», die das gesellschaftliche Umfeld im Afrika der 1980er und 1990er Jahre bestimmt. Mit dieser Metapher beschreibt Jean-François Bayart³⁵

Broadcast Network (TBC), der weltweit grössten christlichen Medienanstalt. Die amerikanische Szene der Wohlstandsdoktrin wurde in den 1980er Jahren durch Finanz- und Sexskandale (J. Swaggart und T. Bakker) erschüttert, erholte sich aber inzwischen wieder. Zu den Advokaten des Wohlstandsevangeliums in den USA zählen z.B. Oral Roberts, Kenneth Copeland, Creflo Dollar, und in abgemilderter Version auch Joyce Meyers sowie der Afro-Amerikaner T.D. Jakes, der derzeit als «Amerikas Prediger» gehandelt wird.

³³ Vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Benson_Idahosa (eingesehen am 25. Oktober 2012).

³⁴ Vgl. P. Hasu: Testimonies of Poverty and Prosperity in Tanzanian Charismatic Christianity, in: A. Jones (Hg.): Religious Space and the Shaping of Gender Encounters in African Christianity (Comparativ [17] 5/6), Leipzig 2007, 115-130 (124).

³⁵ J.-F. Bayart: L'État en Afrique: La Politique du Ventre, (nouvelle édition) Paris 2006. Die Erstausgabe dieser wegweisenden Studie über korrupte Politikeliten und Kleptokratien im postkolonialen frankophonen Afrika erschien 1989. Die Neuausgabe von 2006 belegt mit zusätzlichen Politikanalysen über den frankophonen Bereich hinaus dieses anhaltende Politikgebaren, das sich wie ein Schatten über aufkeimende Zivilgesellschaften afrikanischer

die Auswüchse einer dramatischen Wirtschaftskrise, die u.a. durch korrupte Eliten und makro-ökonomische Strukturanpassungsprogramme hervorgerufen wurde, die den ökonomischen Zerfall afrikanischer Staaten seinerzeit eher verschlimmerten. Den Alltag unter solchen Bedingungen zu bewältigen, bedeutete für die, die über knappe ökonomische Ressourcen verfügten, auch ein verzweifeltes Suchen nach stabilisierenden oder werterhaltenden Massnahmen.³⁶ In dieser gesamtgesellschaftlichen Atmosphäre der Unsicherheit nehmen Pfingsttheologen einen paradigmatischen Wandel ihrer Anschauung dessen vor, was – biblisch gesprochen – des Cäsars ist, also ihrer Deutung der Welt und weltlicher Dinge.³⁷ Apostel Michael Ntumi, der damalige Leiter der bedeutenden *Church of Pentecost* in Ghana, einer klassischen Pfingstkirche, brachte dies in einem Buch zum Ausdruck, das er als Anleitung zu effektivem Finanzgebaren versteht. In diesem Buch, das den Titel «Financial Breakthrough: Discovering God's Secrets to Prosperity» trägt, ermutigt er seine Kirche, immerhin die an Mitgliedern stärkste Kirche in protestantischer Tradition in Ghana, zu strategischem Weitblick in Hinsicht auf finanzielle Angelegenheiten. Nur eine finanzstarke Kirche sei in der Lage, so Ntumi, tatkräftig in der Welt zu handeln. Ntumis Kirchenverständnis ist deshalb bedeutsam, weil er zugleich als Nationaler Präsident des Ghana Pentecostal Council agiert, einem organisatorischen Schirm von 188 Einzelkirchen in Ghana. Von diesen fordert er ein radikales Umdenken:

«Entgegen der Meinung vieler handelt es sich beim Thema Geld um etwas Spirituelles. [...] Leider haben manche christlichen Zirkel eine Mauer darum gebaut. Entweder wird das Thema verschwiegen oder es erhält eine negative Konnotation. Armut wird fälschlich für eine «spirituelle» Tugend gehalten und die wenigen wohlhabenden Kirchenmitglieder für «weltlich.»³⁸

Staaten legt.

³⁶ Vgl. im Überblick O. Kalu: *From the End of History to the Beginning of Poverty: Poverty and Social Engagement in Contemporary African Christianity*, in: K. 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.

³⁷ Die niederländischen Sozialwissenschaftler Ellis und Ter Haar stellen allgemeiner fest, dass in diesem Klima der ökonomischen Krise «Religion is becoming a fast-growing economic activity» (St. Ellis / G. Ter Haar: *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004, 137).

³⁸ M.K. Ntumi: *Financial Breakthrough: Discovering God's Secrets to Prosperity*, o.O., o.D. (gedruckt bei Pentecost Press), 9. Ntumis Buch erschien wahrscheinlich um 2003, ich er-

Ntumis Vision ist eine weltzugewandte Kirche, die ihre Hermeneutik des Verdachts gegenüber materiellen Dingen ablegt zugunsten nachhaltiger Strategien der Armutsbekämpfung. Um soziales Elend zu mindern, propagiert er den Bau von Schulen, Hospitälern und anderer sozialer Dienste zum Allgemeinwohl. Deswegen «verlangt Gott, dass unsere Finanzen *wachsen, sich vermehren, sich vervielfältigen*, denn genug ist nicht genug.»³⁹ Ntumi zeigt einen Wandel in der Sozialanalyse seiner Kirche an, der sich an die Propagierung des Wohlstandsevangeliums knüpft. Er appelliert an seine Kirche, sich zu distanzieren von einer selbst verschuldeten Haltung der Weltflucht, sich nicht weiter in eine in sich gekehrte Gegengesellschaft ausserhalb der Reichweite des Teufels in der Gesellschaft zurück zu ziehen, sondern den verantwortungsvollen Umgang mit weltlichen Dingen einzuüben. War die Schöpfung von Reichtum vormals als Handwerk des Teufels gebrandmarkt, mutiert innerweltlicher Erfolg nun zur legitimen Sehnsucht; er vermag Gutes zu bewirken. Nicht Geld als solches ist dämonischer Natur, sondern allein die Besessenheit durch den Mammon, die die soziale Verantwortung im Umgang mit Geld verschleiert. In metaphorischer Sprache steht die Wohlstandsdoktrin für eine «Theologie des Gewinnens» dessen, was Cäsars ist, aus einer Haltung des Glaubens heraus. Das handlungsleitende Motiv, das Ntumi vorschwebt, ist der Aufbau von sozialen Diensten im Bildungs- und Gesundheitswesen, was sehr an das Profil historischer Kirchen erinnert.

Damit eröffnet sich eine so überraschende wie ambivalente Perspektive auf das Wohlstandsevangelium: Seine Entdeckung durch die afrikanische Pfingstbewegung steht einerseits für eine ökumenisch sich öffnende Sichtweise.⁴⁰ Andererseits aber kehrt das Wohlstandsevangelium eine Bibelhermeneutik um, die sich – wie etwa in befreiungstheologischer Perspektive – an der bedingungslosen Option für die Armen orientiert und aus dieser die politische Theologie

hielt Anfang 2004 ein druckfrisches Exemplar vom Autor.

³⁹ Ntumi: *Financial Breakthrough* (Anm. 38), 102 (Hervorhebungen im Original).

⁴⁰ Die ökumenische Belastbarkeit ist näherhin betrachtet in A. Heuser: *On the notion of «development» in contemporary African Pentecostal Christianity* (Vortrag auf der Konferenz des Lutherischen Weltbundes zu Religion und Entwicklung, Neuendettelsau, 23. Oktober 2012, i.E.). Ntumi etwa studierte Theologie an der Universität Birmingham und betonte mir gegenüber seine ökumenische Aufgeschlossenheit. Ich konnte auf Einladung der Church of Pentecost im Januar 2004 das kirchliche Leben in Ghana aus eigener Anschauung kennen lernen.

einer Kirche des Volkes (*iglesia popular*) ableitet.⁴¹ Diese Fokussierung gilt den Predigern des Wohlstandsevangeliums als Irrweg, als eine Art theologischer Belagerung, aus der sie ausbrechen, indem sie Reichtum und Wohlstand – nicht Armut – spiritualisieren. Armut gilt nicht mehr als Folge von «struktureller Sünde», wie in der Befreiungstheologie; Armut gilt vielmehr als Fluch des Teufels und dämonischer Kräfte, der auf einem einzelnen Gläubigen lastet. Die christliche Erwartung geht nicht auf das «Reich Gottes», es ist die Verheissung von Reichtum, die als der Segen Gottes das biblisch bezeugte Leben in Fülle ausmalt.

Die breite Aufnahme dieser Theologie von materiellem Reichtum ist innerhalb weniger Jahre zu einem Markenzeichen der afrikanischen Pfingstbewegung geworden; von da aus ist sie gleichsam in die religiösen Repertoires des gesamten Christentums hinein diffundiert. Wie das Beispiel des Goldenen Zahnwunders zeigt, nistete sie sich darüber hinaus auch im öffentlichen Bewusstsein ein. In der akademischen Auseinandersetzung wird das Wohlstandsevangelium sehr unterschiedlich beurteilt. Einige Beobachter erkennen in ihm das Vehikel, das es erlaubt, gleichsam eine Art kultureller, weit über kirchliche Sphären hinaus weisende Hegemonie aufzubauen. So deutete jüngst Birgit Meyer, Utrechter Ethnologin, das Wohlstandsevangelium – in ihrem Fall ghanaischer Prägung – als strategischen Baustein in einer «Pentekostalisierung des öffentlichen Raums».⁴² Eine solche Lesart blieb nicht unwidersprochen. Bereits um die Zeit des *Golden Teeth Miracle* fasste das in Chicago lehrende Ethnologenpaar Jean und John Comaroff eine weltweite Verbreitung materialistisch orientierter religiöser Bewegungen, nicht allein solche christlichen Ursprungs, ins Auge. Diese frühen Seismographen von Reichtumsbotschaften um die Jahrtausendwende sprechen von «okkulten Ökonomien und Wohlstandskulten», die eine neue Phase des Kapitalismus begleiten, den sie als «*millennial capitalism*» bezeichnen.⁴³ Hier sind riesige Finanzvolumen im Umlauf für spekulative

⁴¹ Vgl. aus der Fülle der Literatur z.B. N. Greinacher: *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung*, München 1980, so wie P. Rottländer (Hg.): *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1987, ein Sammelband, der sich kritisch den Anfragen an die lateinamerikanische Tradition der Befreiungstheologie seitens des römisch-kirchlichen Lehramtes stellt.

⁴² B. Meyer: *Going and Making Public: Pentecostalism as Public Religion in Ghana*, in: H. Englund (Hg.): *Christianity and Public Culture in Africa*, Athens/OH 2011, 149-166 (158).

⁴³ J.L. Comaroff / J. Comaroff: *Privatizing the Millennium: New Protestant Ethics and Spi-*

Zwecke; unsichtbares Risikokapital schafft potentiellen Reichtum. «Okkulte Ökonomien» sind in ihren Augen gleichsam ein Überbauphänomen der Weltfinanzwirtschaft. Kennzeichnend für okkulte Ökonomien sind den Comaroffs zufolge, 1.), dass sie Versprechungen materiellen Wohlstands mit göttlicher Gunst begründen, und 2.), dass sie an Stelle von Produktion Konsumption zelebrieren. Hinzu kommt die unmittelbare Verfügbarkeit eines Objekts der Begierde, die direkte Verfügung über Objekte materiellen Reichtums eben als Zeichen göttlichen Zuspruchs. Im Wohlstandsevangelium, so Comaroff/Comaroff, «wird die sofortige Akkumulation von Reichtum synonym mit der nicht-mediatisierten, also direkt verspürten Macht Gottes». ⁴⁴ In dieser spirituellen Aufladung von Reichtum erkennen sie eine Form individuell zugeschnittener «sakraler Konsumtion» ⁴⁵.

Empirische Zugänge

Die Kontroverse um das Wohlstandsevangelium bewegt sich somit zwischen den beiden Polen einer «Pentekostalisierung des öffentlichen Raums» und einer «okkulten Ökonomie» des Spätkapitalismus. Bewähren sich diese Kategorisierungen empirisch? Zur Beantwortung dieser Frage muss dem Wohlstandsevangelium in unterschiedlichen sozialen Kontexten nachgegangen werden. Mit diesem empirischen Zugang lässt sich heraus arbeiten, was Pfingstkirchen in diesen Kontexten unter materiellem Reichtum verstehen. Wie setzt sich dies um in soziale Praxis der Armutüberwindung?

So fremdartig das *Golden Teeth Miracle* daherkommt, in der Religions- und Kirchengeschichte Afrikas hat die Idee, dass Reichtum sich einer Beziehung mit der unsichtbaren Welt verdankt, nichts Fremdartiges. ⁴⁶ Die Genealogie solcher Vorstellungen führt zunächst in den Kosmos afrikanisch-traditionaler Religionen. Hier werden – im kursorischen Überblick – religiöse Vollzüge, göttliches Wirken insgesamt mit einem Überfluss an Leben gleich gesetzt. Die hier durchscheinende These einer Kontinuität in der «Ökonomie des Heiligen»

rits of Capitalism in Africa, and Elsewhere, in: D. Chidester / A. Tayob / W. Weisse (Hg.): Religion, Politics, and Identity in a Changing South Africa, Münster/New York 2004, 24-43.

⁴⁴ Comaroff / Comaroff: Privatizing the Millennium (Anm. 43), 37.

⁴⁵ Comaroff / Comaroff: Privatizing the Millennium (Anm. 43), 35.

⁴⁶ Vgl. Ellis / Ter Haar: Worlds of Power (Anm. 37), 125.

gilt auch hinsichtlich afrikanischer Missionsgeschichte, allerdings mit modernitätstheoretisch wichtigen Zusätzen. Das Missionschristentum propagierte im 19. Jahrhundert, insgesamt gesehen, ökonomische Prosperität zur «Erlösung Afrikas». Die «zivilisatorische Mission» verwob sozialen Erfolg, materiellen Fortschritt und technologische Innovationen; die «gute Botschaft» verschwisterte sich zudem mit einem neuen Arbeitsethos. Konversion zum Christentum bedeutete in dieser Ära auch, Mitglied einer kommerziellen, allmählich prosperierenden agrarischen Gemeinschaft zu werden.⁴⁷ Kurz: Neben der «Heiligen Schrift» verehrten die Christen der Missionsgesellschaften den «Pflug» als das klassische Symbol des Christentums.⁴⁸ Bis heute wirkt diese signifikante Identifizierung des historischen Christentums mit ökonomischer Entwicklung nach, erschliessen ökumenische Kirchenpartnerschaften den Zugang zu Ressourcen, um soziale Dienstleistungen anzubieten und relevante Sektoren des öffentlichen Lebens in vielen afrikanischen Staaten funktional zu erhalten. Die Frage drängt sich auf: Wenn denn das Wohlstandsevangelium auf einer Kontinuitätslinie einzuzeichnen ist, die in die allgemeine afrikanische Religionsgeschichte weist, schert es nicht mit seinem frischen Symbol, den «Goldenen Zähnen», zumindest aus diesem missionschristlichen Resonanzraum des «Symbols des Pflugs» aus? So jedenfalls fasst der britische Religionssoziologe Paul Gifford die Wohlstandsdoktrin auf, die er seit den frühen 1990er Jahren porträtiert. Die Wohlstandsprediger missachten, so Gifford, elementare Parameter sozialen Wandels wie Eigeninitiative, Selbstwertgefühl, Zielorientierung, Verantwortungsbewusstsein und Autonomie – mithin Schlüsselkategorien auch der

⁴⁷ Dies ist ein gut erforschtes Feld der Missionsgeschichte, vgl. hinsichtlich der Basler Mission in Ghana R. Addo-Fenning: *Christian Mission and Nation-Building in Ghana: An Historical Evaluation*, in: J.L. Cox / G. Ter Haar (Hg.): *Uniquely African? African Christian Identity from Cultural and Historical Perspectives*, Trenton/Asmara 2003, 193-212.

⁴⁸ Der «Pflug» umschreibt die doppelte Zentralität der Landwirtschaft im Rahmen der Missionsgeschichte wie auch in der Kolonialgeschichte Afrikas. Robert Moffat, Pioniermissionar des frühen 19. Jahrhunderts im südlichen Afrika, erhob den «Pflug» zum Symbol der inneren Verknüpfung von Konversion zum Christentum, abendländischer Zivilisation und agrokultureller Innovation. In einem Bericht aus dem Jahr 1842 lässt er seine Leserschaft wissen, dass er und seine Mitstreiter «die Hand an den Pflug legten», um dadurch die spröde afrikanische Erde «für eine reiche Ernte von unsterblichen Seelen» zu bereiten (zitiert in J.L. Comaroff / J. Comaroff: *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2, Chicago 1997, 121).

Armutsminderung.⁴⁹ Gifford hat in jüngster Zeit diesen skeptischen Zugang etwas abgemildert, beharrt jedoch im Wesentlichen auf seiner Einschätzung. Allerdings mahnen empirische Befunde zu einem vorsichtigeren Urteil. Da die Pfingstbewegung in Afrika noch immer ein vorwiegend urbanes Phänomen ist, kommen hier einige Kontexte der Urbanität zum Vorschein.

Theologie des Überlebens

Ein erster sozialer Kontext führt in verarmte Townships und in Slums afrikanischer Grosstädte. Die Ergebnisse der insgesamt noch immer seltenen Studien zu Kirchen in Slums etwa in Nairobi und zu informellen Ansiedlungen in Durban besagen, dass die «Theologie des Gewinnens» nicht immer in sensationeller Textur daherkommt.⁵⁰ In diesen prekären Kontexten gerät die Verheissung von Reichtum zur nach aussen wenig spektakulären Botschaft der Sicherung von Grundbedürfnissen. Pfingstkirchen in den Slums stellen sich Problemen urbaner Migration. Es sind kleine, auf sich selbst gestellte Kirchen mit kaum mehr als zwanzig bis dreissig Mitgliedsfamilien. Einige dieser Kirchen bilden Hilfsnetze, wie z.B. die enorm wichtigen Begräbnisvereine, bieten kleine Stipendienfonds zur Unterstützung schulischer Ausbildung oder Notfallkomitees. Hier und da gibt es Nachbarschaftshilfen zur Integration von ländlichen Migranten und Migrantinnen in einem für sie ungewohnt komplexen städtischen Umfeld. Diese kleinen Kirchen schulen den bewussten Umgang mit geringfügigen Ressourcen, raten ihren Gläubigen in den Slums, sich zu bilden, sich selbst zu disziplinieren in innerweltlicher Askese, Belohnungen für erreichte Leistungen aufzuschieben – die sogenannte «*delayed gratification*» – und so schmale Pfade, die aus der Armut führen, zu beschreiten. Tatsächlich verschafft ihnen ihr asketischer Lebensstil nicht selten komparative Vorteile auf dem hart umkämpften städtischen Niedriglohnsektor.⁵¹ Die transformative Bedeutung kleinräumli-

⁴⁹ P. Gifford: Christian Fundamentalism and Development in Africa, *Review of African Political Economy* 52 (1991) 9-20 (10).

⁵⁰ Vgl. P. Gifford: *Christianity, Politics and Public Life in Kenya*, London 2009, 103ff. Gifford fasst hier die Studie von Colin Smith «A Missiological Study of Pentecostal Churches in an Informal Settlement in Nairobi, Kenya» (unveröff. PhD, University of South Africa 2007) zusammen.

⁵¹ Diese Merkmale charakterisieren kleine urbane Gemeinden und Kirchen und sind belegt etwa durch empirische Studien, die in den 1990er Jahren in Südafrika durchgeführt wurden, vgl. C. Cross / G.C. Oosthuizen / S. Bekker / J. Evans: *Rise Up and Walk: Develop-*

cher Pfingstkirchen urbaner Randzonen auf Arbeitsethos, Werthaltungen und Lebensstil ihrer Mitglieder erinnert an die Herausbildung dessen, was Max Weber ein Protestantisches Arbeitsethos nannte.⁵² In den Slums kodiert Reichtum eher die Möglichkeit, ein einigermaßen entlastetes Leben zu führen, in dem nicht die bedrängenden Alltagsorgen Überhand nehmen. Es geht um die Sicherung von Grundbedürfnissen im sozialen Nahbereich, die nahezu täglich in Frage stehen. Bei dieser Variante des Wohlstandsevangeliums kleiner Kirchen in den Slums handelt es sich nicht um eine lauthals auftretende «Theologie des Gewinnens», sie ist eine zurückhaltende «Theologie des Überlebens».⁵³

«Fortschrittliche» Pfingstbewegung

In einem weiteren städtischen Kontext, nämlich in den Milieus von sozial aufstiegs- und bildungsorientierten Pfingstkirchen, bildet sich eine Strömung der Pfingstbewegung heraus, die sich durch eine aktive Sozialarbeit auszeichnet. Donald Miller und Tetsunao Yamamori kennzeichnen diese Strömung innerhalb der globalen Pfingstbewegung als fortschrittlichen, «*progressive Pentecostalism*».⁵⁴ Sie beschreiben in ihrer Studie eine Welt der «religiösen Unternehmer». Es handelt sich um finanziell potente Kirchen, die Radio- und TV-Kanäle besit-

ment and the African Independent Churches in Durban (unveröffentlichter Bericht der Rural Urban Studies Unit und des Forschungsinstituts für Neue Religiöse Bewegungen und Unabhängige Kirchen [NERMIC] im Auftrag des Department of Development Aid, Durban 1992, 21-27); siehe auch die in ihren Ergebnissen vergleichbare Zusammenfassung einer Studie in Townships von Pretoria von A. Anderson (with S. Otwang): *Tumelo: The Faith of African Pentecostals in South Africa*, Pretoria 1993, 61.

⁵² Dies bekräftigt Peter L. Berger «expressis verbis» u.a. mit Blick auf die Pfingstbewegung in lateinamerikanischen Slums, vgl. P.L. Berger: Introduction: The Cultural Dynamics of Globalization, in: P.L. Berger / S. P. Huntington (Hg.): *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford 2002, 1-16 (8). Zur Protestantischen Ethik vgl. aus der Fülle der Literatur G. Pfeiderer: *Max Webers These und ihre Aktualität. Bemerkungen und Beobachtungen nach einhundert Jahren «Protestantische Ethik»*, in: G. Pfeiderer / A. Heit (Hg.): *Wirtschaft und Wertekultur(en). Zur Aktualität von Max Webers «Protestantischer Ethik»*, Zürich 2008, 21-33.

⁵³ Gegen Meyer stellt Harri Englund heraus, dass es sich insgesamt um eine «Sehnsucht nach Sicherheit mehr denn nach Wohlstand» handelt, die «die pfingstliche Imagination anreizt», H. Englund: Introduction: *Rethinking African Christianities Beyond the Religion-Politics Conundrum*, in: H. Englund (Hg.): *Christianity and Public Culture in Africa*, Athens/OH 2011, 1-24 (17).

⁵⁴ D.E. Miller / T. Yamamori: *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley/Los Angeles/London 2007, 2.

zen und Massenevangelisationen (sog. *Crusades*) durchführen, religiöse Literatur produzieren und Kirchenmusik verkaufen. Ihre organisatorische Stärke möchten sie zeigen durch Sozialprogramme, die sich an die Armen richten. Methodisch gleicht das Vorgehen Miller/Yamamoris einer Forschungsodyssee, die kaum Zeit einräumt für eine «dichte Beschreibung» (Clifford Geertz) des Sozialprofils der progressiven Pfingstbewegung.⁵⁵

Die gesteigerte Sensitivität für soziale Verantwortung innerhalb dieses Strangs der Pfingstbewegung lässt sich näher beleuchten anhand von Fallstudien aus Südafrika. Eine repräsentativ angelegte Untersuchung aus jüngster Zeit streicht das soziale Kapital der Pfingstbewegung im Post-Apartheid-Südafrika heraus.⁵⁶ Das von Helga Dickow (Freiburg i.Br.) verantwortete Datenmaterial belegt, dass das Verhältnis von sozialem Engagement und religiösem Selbstverständnis der Mitglieder von sozial aufstiegsorientierten Pfingstkirchen sich nicht signifikant unterscheidet von dem von Mitgliedern anderer Kirchen. Im Vergleich zur Gesamtbevölkerung weisen sich Pfingstkirchen in industriellen, bevölkerungsstarken Ballungsräumen sogar durch ein sehr viel höheres Bewusstsein für die Thematik der Armut und Armutsbekämpfung aus. Sie setzen dies um in vielschichtige Sozialprogramme, die, so Dickow, «erstaunlich modern» sind und «die soziale Not» angehen.⁵⁷

Dieser Befund widerspricht stereotypen Charakterisierungen der südafrikanischen Pfingstbewegung als gesellschafts- wie sozialpolitisch irrelevant, die das kollektive Gedächtnis in Südafrika, einem langgezogenen Echo des *struggle discourse* gleich, nachhaltig prägen. Demgegenüber beschreibt Ezekiel Mathole, führendes Mitglied und Pfarrer der *Grace Bible Church*, einen «bemerkenswerten Wandel» innerhalb der südafrikanischen Pfingstbewegung im Zuge des politischen Wandels seit 1994, dem Jahr der ersten allgemeinen Wahlen in Südafri-

⁵⁵ Miller und Yamamori bereisten zwanzig Länder in Asien, Lateinamerika, Afrika und Osteuropa in lediglich vier Jahren.

⁵⁶ Vgl. H. 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 der «Grace Bible Church» (s.u.).

⁵⁷ H. Dickow (in Zusammenarbeit mit P. Bauerle, T. Hanf und V. Møller): *Religion und Lebenseinstellungen in Südafrika. Pfingstkirchen, Charismatiker und «Wiedergeborene»* (Forschungsergebnisse, Nr. 3, wiss. Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2012, 27. Vgl. auch H. Dickow: *Strebsam und Gemeinschaftsorientiert. Neue Pfingstkirchen in Südafrika*, HerKorr 65 (2011) 475-479.

ka. Entgegen der ihr zugeschriebenen sozialen Gesichtlosigkeit stelle sich die südafrikanische Pfingstbewegung in grossen Teilen den kontextuellen Herausforderungen von «Armut, HIV/AIDS und moralischer Degeneration».⁵⁸ 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 auch heute unterhalb der Armutsgrenze lebt. Wie setzt die *Grace Bible Church*, die vorwiegend in urban-industriellen Milieus in Gauteng verbreitet ist und die ihren Hauptsitz in Soweto hat, ihr Bekenntnis zur Armutsbekämpfung um? Mathole listet eine ganze Reihe von «*social ministries*» auf, also sozialen Diensten in kirchlicher Trägerschaft und diakonischen Nachbarschaftsprojekten. Darunter finden sich z.B. Essensausgaben an Bedürftige, HIV/AIDS-Projekte, Alphabetisierungsinitiativen oder auch die Unterstützung von älteren Menschen und jugendlichen Opfern von Vergewaltigungsdelikten.⁵⁹

Diese Breite an sozialen Diensten einer Kirche, die erst 1984 gegründet wurde, ist beeindruckend. Allein über ihre tatsächliche Umsetzung spricht Mathole nicht klar. Strukturelle Fragen der Armutsbekämpfung, sozialer Gerechtigkeit oder gesellschaftlicher Partizipationschancen, das was ökumenische Kirchen als *advocacy* bezeichnen, bleiben übrigens unerwähnt. Zu denken geben sollte ein Teilergebnis der Dickowschen Studie, dass nämlich Pfingstler in ihren Sozialinitiativen eine Binnenperspektive einnehmen und kein allzu ausgeprägtes Vertrauen in eine Zusammenarbeit mit ausserkirchlichen Akteuren zeigen: «Sie tendieren dazu, sich näher zu ihren pfingstlichen Geschwisterkirchen zu gruppieren.»⁶⁰ Folglich dürfte der Grad an Vernetzung mit anderskirchlichen Initiativen, mit staatlichen und auch nicht-staatlichen Organisationen zur Armutsbekämpfung gering sein. Dieser Eigensinn der progressiven Pfingstkirchen wirkt sich hinderlich aus hinsichtlich der Implementierung ihrer sozialen Projekte. Miller/Yamamori bescheinigen den progressiven Pfingstkirchen eine organisatorische Unerfahrenheit bezüglich ihrer sozialen Praxis. Sie sprechen

⁵⁸ E.M.K. Mathole: Beyond Common Stereotypes about the Pentecostal-Charismatic Evangelicals in South Africa, in: H. Dickow / A. Heuser (Hg.): Religion on the Move: Exploring Passages in South African Christianity, Byblos 2008, 59-75 (63).

⁵⁹ Mathole: Beyond Common Stereotypes (Anm. 58), 72. Die Liste entspricht der Agenda der Grace Bible Church, die Mathole als beispielhaft für die südafrikanischen «fortschrittlichen Pfingstkirchen» sieht.

⁶⁰ Dickow: Religion and Attitudes (Anm. 56), 193.

angesichts solch organisationssoziologischer Verwundbarkeit von einer «heroischen Intensität»⁶¹, mit der sie ein soziales Profil etablieren. Diese Beobachtung lässt Raum für ganz unterschiedliche Deutungen: In einer milden Lesart meint «heroische Intensität» ein instabiles Anwendungsprinzip, das bei einer hohen Motivation dem Prinzip von Versuch und Irrtum gehorcht. Kurz: Es fehlt nicht an sozialem Engagement, aber es fehlt an institutioneller Routine, um soziale Projekte effizient anzugehen; sie ist erst noch im Entstehen begriffen. In einer scharfen Lesart bezieht sich die «Verwundbarkeit» auf eine systemisch dysfunktionale Anlage solcher Wohlstandskirchen. Der Afrikanische Soziologe Asonzeh Ukah spricht in seinen Untersuchungen zu nigerianischen Pfingstkirchen von einer «heiligen Geheimniskrämerei» (*sacred secrecy*) jener Wohlstandsapostel, die ihre Kirchen im Sinne eines «Geschäftsimperiums» leiten und keine administrative Kontrolle über Finanzflüsse zulassen.⁶² Folgt man dieser Argumentation, dann wäre das ineffiziente und intransparente Management sozialer pfingstkirchlicher Projekte also gewollt und geduldet.

Mithin fällt das Resümee zur «progressiven Pfingstbewegung» und deren Projekten der Armutsbekämpfung zwiespältig aus. Armutsbekämpfung gehört mittlerweile zum Selbstbild der Pfingstbewegung, die sich mit einem facettenreichen diakonischen Engagement im sozialen Nahbereich präsentiert. Diese Eigendarstellung weist einen Ausweg aus dem gesellschaftspolitischen Abseits, in dem sich die Pfingstbewegung insgesamt lange bewegt hat. Nach den Erkenntnissen der bisher vorliegenden Fallstudien ist dieses Selbstporträt ein Stück weit auch von Wunschdenken bestimmt, denn die soziale Praxis der progressiven Pfingstbewegung erzielt gemessen daran bis jetzt eine eher bescheidene Wirkung auf lokaler Ebene.

Transnationale Vernetzung

Trügt der Anschein nicht, dann ist die Optimierung der *social ministries* als Anliegen in dem nun zuletzt betrachteten Kontext identifiziert, nämlich in der transnationalen Szene der Pfingstbewegung. Insbesondere nutzen nordamerikanische progressive Pfingstkirchen ihre Kontakte nach Afrika, um speziell die organisatorische Verfasstheit einzelner Kirchen zu verbessern. Ihr primäres Interesse liegt auf der Ausbildung von kirchlichem Führungspersonal. Eines

⁶¹ Miller / Yamamori: *Global Pentecostalism* (Anm. 54), 128.

⁶² Ukah: *Those Who Trade With God* (Anm. 29), 272.

dieser Projekte ist das sog. PEACE Projekt, das in seiner Pilotregion Ostafrika in den letzten Jahren eine erhebliche Ausstrahlung entfalten konnte. PEACE steht für: Plant a church – Equip local leaders – Assist the poor – Care for the sick – und schliesslich: Educate the next generation. Initiiert wurde das PEACE Projekt von der in Kalifornien ansässigen Saddleback Church, die von Rick Warren geleitet wird.⁶³ Dieser ist mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum durch verschiedene Veröffentlichungen wie den Bestseller *«The Purpose Driven Life»* (*Leben mit Vision*) bekannt geworden, die das Prinzip seiner Initiative propagieren. Das Projekt vertritt Ideen und Organisationsprinzipien, die direkt aus der Welt der Wirtschaft entlehnt sind. Es geht darum, modernste Methoden des Managements in kirchliche Strukturen zu übertragen. Zu diesem Zweck werden Seminare in theologischen Ausbildungsstätten angeboten und Konferenzen abgehalten. Dank eines Schneeballsystems werden etwa in Kenia pro Jahr ca. 200.000 Menschen durch diese Kurse erreicht. Das Kursmaterial beinhaltet Module zu Marktstrategien, Prinzipien moderner Finanzverwaltung, aber auch Investitionsstrategien und Schuldenmanagement. Die Grundabsicht besteht darin, kirchliche Programme zielführend umzusetzen. Wie gesehen, gehört Armutsbekämpfung zu den prioritären Sektoren des PEACE Projekts.

Zusammengefasst bedeutet dies, dass es transnationale Strömungen innerhalb der Pfingstbewegung gibt, die unternehmerisches Handeln in kirchliches Leben integrieren möchten, um sozial ausgerichtete Projekte zielgenauer anzugehen. Diese Austauschprozesse zwischen ökonomischer und kirchlicher Sphäre interpretieren Beobachter der Szene so, dass es einen Trend hin zu einer *«Business Management Christianity»*⁶⁴ gibt. Dieses an privatwirtschaftlichen Grundsätzen ausgerichtete Christentum strahlt weit über die progressiven Pfingstkirchen hinaus und wirkt magnetisch auch auf ökumenische Kirchen in Ostafrika.

⁶³ Vgl. P. Gifford: *Christianity* (Anm. 50), 147-150. Die Saddleback Church, die der Tradition der Southern Baptists entstammt, gehört zu den drei grössten Megakirchen der USA. Ihre Kirchenstruktur ist an betriebswirtschaftliche Organisationsschemata angeglichen. Der *«Economist»* hielt sie in einem Bericht vom 14. Juli 2005 für eine idealtypische Freiwilligenorganisation des 21. Jahrhunderts, die z.B. eine effektive Katastrophenhilfe für die Opfer des Tsunami 2004 über Nacht bereit stellen konnte, <http://www.economist.com/node/4148899> (eingesehen am 25. Oktober 2012).

⁶⁴ P. Gifford: *Christianity* (Anm. 50), 146.

Schluss

Armutüberwindung ist eine Leitperspektive für verschiedene afrikanische Religions- und Christentumsvarianten. Im breiten und an Bedeutung gewinnenden Spektrum der afrikanischen Pfingstbewegung hat sie einen theologischen Paradigmenwechsel ausgelöst, hin zum Wohlstandsevangelium. Die Pfingstbewegung vollzieht den Wechsel von ihrer klassischen Position der Nicht-Einmischung in weltliche Dinge hin zu einer Gesellschaftsorientierung, die auch ein aktives Sozialprofil einschliesst; damit will sie dem «Fluch» der Armut begegnen. Die Wohlstandstheologie lehnt eine Spiritualisierung von Armut ab und erhebt die Ausrichtung an materiellem Reichtum zur christlichen Tugend. Diese wird allerdings je nach sozialem, genauer: urbanem Kontext unterschiedlich konnotiert; sie hinterfragt die bisher im Raum stehenden Deutungsversuche, die sich in Thesen einer «okkulten Ökonomie» und einer «Pentekostalisierung des öffentlichen Raums» niederschlagen. Der hier begangene Weg über empirische Zugänge verlangt nach einer differenzierteren Beschreibung der alltagspraktischen Bedeutung des Wohlstandsevangeliums gerade auch hinsichtlich der Frage der Armutüberwindung in Afrika. In den Slums der Grossstädte entfalten kleine Pfingstgemeinden eine Theologie des Überlebens, die wenig gemein hat mit der Vorstellung einer kulturellen Hegemonie im öffentlichen Raum. In aufstiegsorientierten Milieus städtischer Mittelschichten entdeckt insbesondere eine Strömung der sog. progressiven Pfingstbewegung soziale und diakonische Projekte der Armutüberwindung. In diesen Sektoren kommt es zu transnationalen Verflechtungen, die – dem sofortigen Konsumptionsimperativ «okkulten Ökonomien» zuwider laufend – eine auf Langfristigkeit angelegte Armutsbekämpfung anvisieren. Daher finden diese Initiativen ein Echo in ökumenischen Kirchen. Zuschreibungen von fehlender Eigeninitiative oder mangelndem Selbstwertgefühl müssen sich den Anfragen der bislang einzigen repräsentativen Studie zu Werthaltungen von Mitgliedern südafrikanischer Pfingstkirchen stellen, die solche Annahmen widerlegt. Gläubige in Pfingstgemeinden Sowetos – und, wie zu vermuten steht, auch der Gemeinde des ominösen Goldzahnwunders in Pretoria – fühlen sich «weniger machtlos, haben geringere Zukunftsängste und sind leichter gewillt, gesellschaftlichen Wandel zu akzeptieren» als Personen aus dem nicht-pfingstlichen Vergleichs-

sample.⁶⁵ So viel scheint gewiss: Die von den Vereinten Nationen ausgerufenen quantitativen Millenniumsziele sind nach allen zur Verfügung stehenden Erkenntnissen bis 2015 unerreichbar. Die Weltgesellschaft bleibt weiterhin durch charakteristische strukturelle Ungleichheiten gespalten. Ungeachtet einer zuletzt festzustellenden Ausdifferenzierung der Weltgesellschaft zeigen die Zwischenberichte der Vereinten Nationen zum Stand der Millenniumsziele, dass die Überwindung von Armut wohl auch in langfristiger Perspektive durch die ungleiche Eröffnung von Lebenschancen überschattet bleibt. In der sachlichen Beschreibung weltweiten Elends heisst dies, dass der Zugang zu Basisressourcen wie etwa Bildung, Gesundheit oder Arbeit äusserst ungleich verteilt bleibt, eine Asymmetrie, die sich verschärft hinsichtlich der Aspekte von *gender* oder der Ausgangskontexte von Stadt und Land. Bei der Betrachtung der Wirtschaftsmisere afrikanischer Länder gibt es zudem endogene Faktoren wie instabile demokratische Transitionsprozesse oder plündernde Staatseliten, die aussichtsreiche Szenarien einer Armutsüberwindung eintrüben. Auf weltgesellschaftlichem Parkett zeigen sich äusserst drastische Umbrüche im Aufstieg wie auch im Abstieg von Ländern auf der Entwicklungsskala, die keine entwicklungstheoretische Prognose noch vor zwei Jahrzehnten in Rechnung gestellt hätte. Solche realistischen Gemälde verbieten allzu optimistische Schlussformeln zur Armutsüberwindung. Angesichts dieser Gegenwartssignatur, in die Vermutungen über Wege zur Armutsbekämpfung mehr denn entwicklungspolitische Nachweise einzuzeichnen wären, bleiben zunächst, in Anlehnung an den Rostocker Entwicklungstheoretiker Gerald Braun, «zwei triviale Erkenntnisse»: Armutsüberwindung in Afrika ist ein «langfristiger historischer Prozess, der von außen nur marginal beeinflusst werden kann»; Armutsüberwindung «ist stets Entwicklung von Menschen mit Menschen. Nicht weniger – aber auch nicht mehr.»⁶⁶ Brauns nichts weniger als wagemutige Reduktion von Komplexität bietet an, gleichsam ein Fenster auf eine dritte Erkenntnis zu öffnen. Diese dritte Erkenntnis, die aus bisherigen entwicklungstheoretischen Erkenntnisprozessen wie auf den Schauplätzen der Entwicklungspraxis ausgeschlossen war, ist weniger trivial: Armutsüberwindung ist unbedingt an religiös

⁶⁵ Vgl. Dickow: Religion and Attitudes (Anm. 56), 193.

⁶⁶ G. Braun: Die Dritte Welt in der Weltgesellschaft (Rostocker Beiträge zur Regional- und Strukturforchung, Nr. 23), Rostock 2012, 7. Braun bezieht sich hier allgemeiner auf die Thematik von «Entwicklung».

begründete Welthaltungen zu koppeln, die für Menschen (nicht nur) in Afrika enorme Aussagekraft haben; die hohe Plausibilität religiöser Welterschliessung im Leben der Menschen stellt ein Mobilisierungsreservoir zur Armutsüberwindung bereit. Das hier in Betracht gezogene Wohlstandsevangelium kann zumindest in einigen seiner Versionen mithelfen, ein soziales Kapital aufzubauen, das auch hinsichtlich der von Rainer Tetzlaff eingeklagten *Afro-Responsibility* für die Armutsbekämpfung notwendig ist.

Abstract

Armutsüberwindung gilt als ein vorrangiges Ziel internationaler Politik. Dabei werden religiöse Zusammenhänge nach wie vor zu wenig beachtet. In Afrika ist die Pfingstbewegung wesentlich mit Visionen des sog. Wohlstandsevangeliums zu einem dynamischen Faktor der Religionslandschaft heran gewachsen. Sie stellt Armut als Fluch dar und stellt Visionen von materiellem Reichtum als göttliche Gnadenerweise hin. Diese Wohlstandsdoktrin bestimmt inzwischen öffentliche Diskurse mit. Die Pfingstbewegung in Afrika breitet sich bisher vorwiegend in einem urbanen Umfeld aus. Durch empirische Zugänge kommen unterschiedliche soziale Kontexte zum Vorschein, in denen sich verschiedene Varianten des Wohlstandsevangeliums ausbilden. In von Verarmung geprägten Slums und Townships entwickelt sich aus dem Wohlstandsevangelium eine Theologie des Überlebens. In sozial aufstiegsorientierten Kontexten bildet sich ein Strang der progressiven Pfingstbewegung aus, die Anstrengungen unternimmt, ausdifferenzierte *social ministries* zu unterhalten. Über transnationale Netzwerke, die insbesondere von amerikanischen Wohlstandskirchen angeregt sind, entwickelt sich eine sog. «*Business Management Christianity*» heraus, die betriebswirtschaftliche Konzepte mit dem Ziel der Armutsminderung in kirchliches Handeln überträgt.

Andreas Heuser, Basel