

Pfingstbewegung: Sozialer Wandel und religiöser Habitus

Heinrich Schäfer

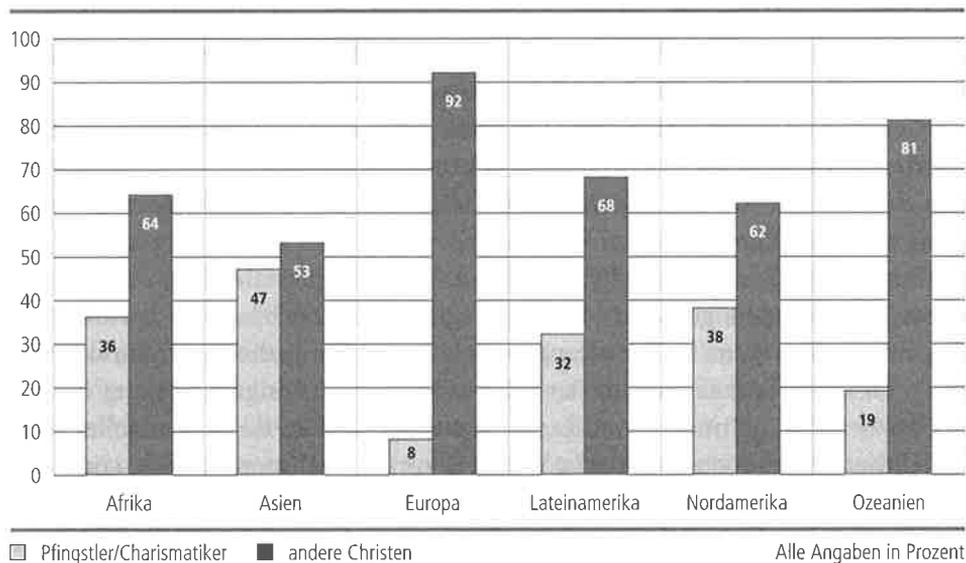
In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009, S. 553-608.

Für Waldo Cesar, im Gedenken

Die Pfingstbewegung ist heute die dynamischste religiöse Kraft weltweit. Deshalb ist es von Bedeutung, dass die Daten des Religionsmonitors aus einigen Ländern sie genauer zu untersuchen erlauben.

Diese religiöse Bewegung ist insgesamt erst 100 Jahre alt. Sie weist vor allem in den Ländern der sogenannten Dritten Welt ein sehr starkes Wachstum auf und ist gleichzeitig hinsichtlich ihrer religiösen Orientierung und Organisationsformen stark im Fluss. Nach nur 100 Jahren macht die Bewegung bereits ein

Abbildung 1: Pfingstler und Charismatiker vs. andere Christen 2000



Quelle: Barrett 2001

Drittel des Weltchristentums aus (521 Mio. vs. 1.475 Mio., nach Barrett 2001). Bei Barretts Zahlen ist zu beachten, dass unter dem, was wir hier Pfingstbewegung nennen, konfessionsübergreifend alle Christen zusammengefasst sind, die sich selbst als pfingstlich oder charismatisch begreifen und eine entsprechende religiöse Praxis verfolgen, also auch Katholiken und Protestanten, nicht etwa nur Mitglieder der organisierten Pfingstkirchen.

Die Zahlen sprechen für eine starke Wachstumsdynamik und lassen die Kraft erahnen, mit der Pfingstkirchen und pfingstlich beeinflusste Christen mittlerweile das Christentum in der Welt repräsentieren und viele Gesellschaften prägen – auch wenn Europäer in »splendid isolation« davon noch wenig mitbekommen. Auf der Südhalbkugel wächst mit einem sich verändernden Katholizismus und vor allem der Pfingstbewegung eine »neue Christenheit« (Jenkins 2002) heran. Die Pfingstbewegung stellt der religionssoziologischen Analyse allerdings deutlich mehr Schwierigkeiten entgegen als der Katholizismus.

Religionssoziologisches Verstehen der Pfingstbewegung

Fluidität und vielfältige Anpassungsfähigkeit verleihen der Pfingstbewegung im starken soziologischen Sinne den Charakter einer sozialen Bewegung, die so gut wie nichts mit institutionalisierter Religion europäischen Musters gemein hat. Die Akteure der Pfingstbewegung – die individuellen wie die kollektiven – reagieren stark auf Veränderungen des gesellschaftlichen Kontexts und richten rasch ihre Strategien nach einer Vielzahl von Dynamiken aus.

Gewiss verfestigen sich bestimmte Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster mit der Zeit, und es bilden sich organisatorische Strukturen heraus. Gleichwohl bleiben die meisten und vor allem die stärksten Akteure der Bewegung sehr wandlungsfähig.

Der Autor dieser Zeilen hält aus diesem Grund die Sozialtheorie Pierre Bourdieus für besonders geeignet, diese Bewegung zu verstehen, und hat dies seit Beginn der 80er Jahre in Forschungsprojekten zur Pfingstbewegung und intensiver Zusammenarbeit mit der lateinamerikanischen Pfingstbewegung immer wieder bestätigt gefunden. Auf dieser Grundlage rücken die individuellen und kollektiven Akteure der Bewegung in das Zentrum des Interesses. Es wird nach dem Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Positionen und religiösen Dispositionen gefragt (Schäfer 2005, 2006).

An die Tradition Max Webers und deren Weiterentwicklung bei Pierre Bourdieu anknüpfend geht es mit diesem Ansatz um das Verstehen des von den

Akteuren gemeinten religiösen Sinns, und zwar im Zusammenhang der jeweiligen sozialstrukturellen Gegebenheiten. Ganz knapp gesagt: Für welche gesellschaftliche Lage geben welche religiösen Überzeugungen den betroffenen Akteuren die plausibelste Erklärung und suggerieren die sinnvollsten Handlungsoptionen? Damit werden gesellschaftliche Wandlungsprozesse und Gegensätze als relevant für die religiöse Praxis begriffen und Letztere wiederum als relevant für gesellschaftliche Prozesse.

Diese Fragestellung entspricht im Übrigen auch einer verbreiteten Innenwahrnehmung in der Bewegung selbst sowie den resümierenden Beobachtungen Walter Hollenwegers (1994), des Nestors der Pfingstbewegungsforschung. Der Religionsmonitor bietet zwar leider keine sozialstrukturellen Daten, die diese Fragestellung auch statistisch zu operationalisieren erlaubten. Doch er enthält ausgezeichnete Daten über die religiösen Überzeugungen und Praktiken der Akteure, insbesondere im Blick auf die kognitive und emotionale Wahrnehmung und Verarbeitung von spezifischer Raum- und Zeiterfahrung. Diese Daten können im Zusammenhang des weiteren gesellschaftlichen Raums in den verschiedenen Ländern durch den Rückgriff auf Literatur und die Feldkenntnis des Verfassers interpretiert werden.

Die erwähnte Fluidität der Pfingstbewegung bringt es mit sich, dass über ihre Zusammensetzung alles andere als Übereinstimmung herrscht. Klar ist vor allem, dass es im strengen Sinne eben nicht eine, in sich homogene Pfingstbewegung gibt, sondern dass sich sehr unterschiedliche religiöse Praxisformen und Organisationen – gewissermaßen Strömungen – herausgebildet haben. Ein sehr knapper Abriss der Geschichte der Pfingstbewegung scheint deshalb angezeigt.

Sie entstand in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus der sogenannten Heiligungsbewegung, die ihrerseits Wurzeln im Methodismus hat. Zunächst ethnisch gemischt – vor allem in der Hauptgemeinde in Azusa Street, Los Angeles –, segregieren sich bald weiße Gemeinden und organisieren sich in den Assemblies of God (AoG). Sehr rasch – zum Teil schon parallel zur jüngsten Entwicklung in den USA – entfalten sich pfingstliche Aktivitäten auch in Lateinamerika (Chile), Indien (nur marginal) und Europa (vor allem Norwegen).

In den USA bleiben die schwarzen Gemeinden sozialstrukturell eher der Unterschicht und einem bescheidenen Aufstieg verbunden; die weißen Kirchen hingegen etablieren sich in einer konsolidierten konservativen Mittelschicht. Sehr wichtig ist, dass in den 50er Jahren in den USA mit der Full Gospel Businessmen's Fellowship International (FGBMFI) die erste Organisation einer neuen, auf die obere Mittelschicht und Oberschicht ausgerichteten Strömung entsteht: die Neopfingstler.

In den 60er Jahren nimmt in den Kirchen des etablierten Protestantismus die sogenannte charismatische Bewegung den pfingstkirchlichen Impuls auf und interpretiert ihn für die bürgerliche obere Mittelschicht des »mainline protestantism«. Im Laufe der Zeit kommt es zu verschiedenen Amalgamierungen zwischen den beiden letztgenannten Strömungen. Dann greifen in den 80er Jahren auch konservativ-evangelikale Kirchen mit der sogenannten »third wave« pfingstliche Praktiken auf. Besonders die neopfingstliche Bewegung mit ihrer »dritten Welle« neigt zu Radikalisierungen, gründet religiöse Medienkonzerne und trägt zum Wiederaufleben des protestantischen Fundamentalismus in den USA bei.

In der äußeren Mission, die in den 80er Jahren eine erhebliche Zunahme verzeichnete, sind vor allem etablierte Großkirchen wie die AoG und Gruppen der neopfingstlichen Bewegung aktiv. Im Laufe des 20. Jahrhunderts folgte die Verbreitung der Pfingstbewegung der Spur des rapiden und bruchartig verlaufenden gesellschaftlichen Wandels in der Dritten Welt. Zugleich bildete sich eine innere Struktur der Bewegung heraus, die sich aus ihrer Fähigkeit verstehen lässt, sich flexibel auf die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Anforderungen an religiöse Akteure einzustellen.

Die wichtigste Entwicklung in den letzten etwa 30 Jahren ist die Emanzipation der Pfingstkirchen in der Dritten Welt, unter anderem verbunden mit sozialer Differenzierung und eigenen transnationalen Missionsaktivitäten.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung stellt sich für die Datenanalyse das Problem der Definition der Bewegung. Definitionen setzen den theoretischen Ansatz des Betrachters voraus und orientieren sich nur in gewissem Grade am untersuchten Gegenstand. Wenn sich ein Forscher zu sehr am Selbstverständnis der Untersuchten orientiert, kommt es leicht zu einer übergroßen Fülle an Kategorien beziehungsweise Typen. Das ist bei Barrett der Fall, der von »(denominational) pentecostals«, »neo-pentecostals«, »charismatics«, »neo-charismatics«, »first-«, »second-« und »third-wavers«, »post-pentecostals« und »post-charismatics« spricht, für die Übersichtsstatistik allerdings alle Kategorien unter »pentecostal/charismatic« zusammenfasst.

Einen ganz anderen Weg schlägt das Pew Forum ein. Hier werden die beiden Kategorien »pentecostal« und »charismatic« nach einem Mix aus religiöser Organisiertheit und Selbstverständnis definiert. »Pentecostal« ist demnach jemand, der einer etablierten Kirche des pfingstlich-charismatischen Christentums angehört – seien diese Kirchen auch so verschieden wie die AoG und die Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). »Charismatic« ist jeder Christ – gleich welcher Konfession –, der sich entweder selbst als »charismatic« oder auch als »pente-

costal« bezeichnet, aber keiner solchen Kirche angehört oder aber mehrfach im Jahr »in Zungen« spricht. Beide Kategorien werden unter dem weiten Oberbegriff der »renewalists« zusammengefasst.

Man kann auch auf eine dritte Weise vorgehen und aus historischem Wissen über die Bewegung und aus sozialstruktureller Beobachtung Kategorien herstellen. Diese orientieren sich stärker an wissenschaftlichen Vorkenntnissen über die religiöse Praxis als am Selbstverständnis der Akteure. Aus meinen Feldforschungen zur Pfingstbewegung in Mittelamerika hat sich – in groben Zügen – eine sozialstrukturelle Differenzierung zwischen traditionellen und Neopfingstlern herausgeschält.

Diese Unterscheidung hat sich über zwei Jahrzehnte der Forschung sowie Validierung und Zusammenarbeit mit der Pfingstbewegung in Lateinamerika als aufschlussreich und nützlich erwiesen. Sie ist allerdings nicht mehr als ein heuristisches Modell, welches durchaus auch völlig abweichende Sachlagen sichtbar machen kann. Gerade der »verstehende« (Weber) Ansatz bei der Sinnproduktion und dem Handeln der Akteure verhindert, dass die Fakten der Theorie geopfert werden.

Für den Religionsmonitor musste auf dieser Grundlage eine (wenig aufwendige) Zwischenlösung für das Definitionsproblem gefunden werden, die auch die Befragten einlädt, sich einer Kategorie zuzuordnen. Dazu bot sich die Differenzierung in »pfingstlich« und »charismatisch« an, weil sie – jedenfalls im deutschen, US-amerikanischen und lateinamerikanischen Sprachgebrauch – am ehesten eine systematisch interessante Unterscheidung produziert.

Gleichwohl hat diese Unterscheidung nicht überall hinreichend gute Resultate gebracht. Neben der Auslassung der gesamten Kategorie durch die Interviewer (Korea) dürften dabei Abgrenzungskämpfe innerhalb der sich noch ausdifferenzierenden Bewegung ein Grund sein: Wenn man einer neuen Gruppierung in der neopfingstlichen Bewegung angehört (zum Beispiel dem »power evangelism«), möchte man eher nicht mit »herkömmlichen« Pfingstlern oder Charismatikern identifiziert werden und gibt dem Interviewer statt »charismatic« lieber »evangelical« oder »other« an.

Auch verfügen vermutlich viele (vorwiegend arme) Mitglieder der Pfingstbewegung nicht über ein Telefon, sodass eine Telefonbefragung die Ergebnisse verzerrt (von den anderen Problemen bei der Stichprobenziehung unter marginalen religiösen Akteuren ganz zu schweigen). Pfingstler und Charismatiker könnten dadurch deutlich unterrepräsentiert sein. In den Kategorien »evangelisch«, »evangelikal-freikirchlich« und »andere« des Religionsmonitors dürften umgekehrt einige Pfingstler versteckt sein.

Die Fallzahlen über Pfingstler und Charismatiker sind – mit Ausnahme von Nigeria (231 und 2), wo persönliche Interviews geführt wurden – eigentlich zu klein, um aus ihrer Berechnung verlässliche Aussagen machen zu können. Aber in den USA (34 und 11) und Brasilien (54 und 19) sind sie dennoch groß genug, um vor dem Hintergrund einer guten Kenntnis der dortigen Pfingstbewegung und der Literatur als Hinweise interpretiert werden zu können.

Außerdem darf man annehmen, dass diejenigen, die sich in der Befragung als Pfingstler oder Charismatiker bezeichnet haben, diesen Gruppen auch wirklich zugerechnet werden können.

Zum besseren Umgang mit den niedrigen Fallzahlen fasse ich für die Berechnungen in der Regel die Kategorien »pfingstkirchlich« und »charismatisch« zusammen und kontrastiere sie mit Protestanten (»evangelisch« plus »evangelikal-freikirchlich«); »andere« Konfessionen werden nicht berücksichtigt.

Pfingstbewegung, Gesamtbevölkerung und Sozialstruktur

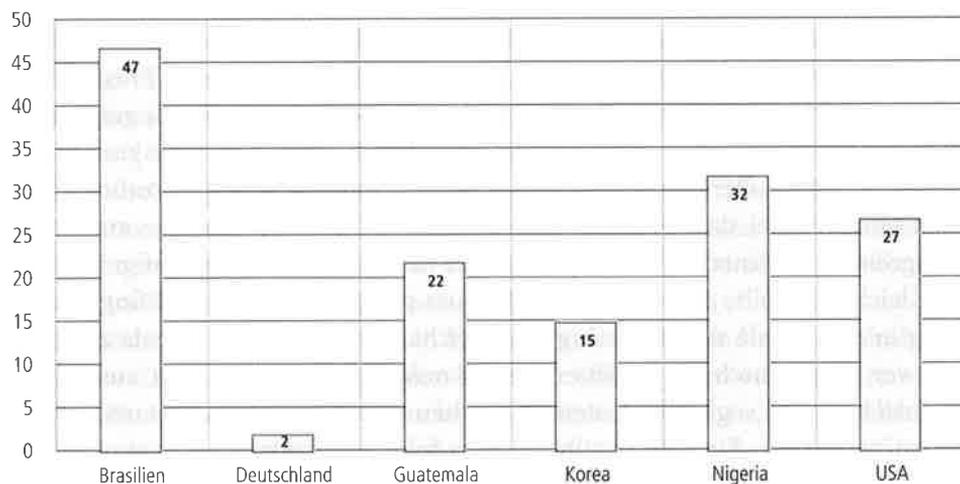
Allgemeine demographische Beobachtungen ergeben das folgende Bild: Betrachtet man die Pfingstbewegung (zusammen mit Charismatikern aller Konfessionen) weltweit in Relation zu anderen Christen (Abbildung 1) oder auch länderspezifisch im Vergleich zur Gesamtbevölkerung (Abbildung 2), so fällt besonders ins Auge, wie gering ihr Anteil in Deutschland ist.

Das erklärt sich aus verschiedenen Faktoren. Einer ist sicherlich die enge Verbindung von Aufklärung, Säkularisierung und Rationalismus, ein anderer die langdauernde Hegemonie der offiziellen Kirchen im religiösen Feld, ein dritter Grund dürfte die Abfederung existenzieller Unsicherheit durch stabile Sozialsysteme sein, ein vierter mag im Warenfetischismus kapitalistischer Konsumgesellschaften liegen, der den Verbrauch von Gütern als Erfüllung menschlichen Daseins propagiert.

Jedenfalls werden erste Ansätze der Bewegung um 1906 in Kassel sehr schnell von der evangelikalen landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung absorbiert beziehungsweise marginalisiert. Erst heute beginnen postmodern orientierte charismatische Gruppierungen und afrikanische Migrationskirchen ein gewisses öffentliches Interesse zu wecken.

In Südkorea traf die Ausbreitung der Pfingstbewegung auf eine starke schamanistische und buddhistische Tradition. Nach dem Ende des Koreakriegs, mit der dann sehr rasch einsetzenden Modernisierung, konnte die Bewegung auf die krisenhafte Ausgangslage reagieren und die gesellschaftlichen Umbruchprozesse für sich nutzen.

Abbildung 2: Pfingstbewegung und Charismatiker



Quelle: Barrett 2001

Alle Angaben in Prozent

Insbesondere die zunächst noch pfingstliche, später dann neopfungstlich umgewandelte Yoido Gospel Church konnte mit der Botschaft von materiellem Wohlstand (»prosperity«) für aufstrebende untere Mittelschichten in der damaligen Situation eine sehr solide Basis aufbauen und den Trend des koreanischen Protestantismus zur Mittelschichtsbewegung stark vorantreiben. Korea werde ich im Folgenden allerdings nicht weiter berücksichtigen, da der Religionsmonitor keine Daten über dortige Pfingstkirchen bereithält.

Nigeria hat im Norden schon seit langer Zeit einen starken Islam (43 % der Bevölkerung, Barrett 2001). Wenn nun die Pfingstbewegung einen Anteil von 32 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmacht, kann man unter diesen Umständen davon ausgehen, dass der christliche Süden von einer sehr starken pfingstkirchlichen Dominanz geprägt ist. Daran wiederum haben die afrikanisch geprägten Aladura-Kirchen einen erheblichen Anteil, die schon seit den 30er Jahren pfingstliche Impulse in eine ethnisch orientierte, afrikanische Frömmigkeitsform bringen.

Die Aladura-Kirchen machen deutlich, dass die eher europäisch und rigide geprägten Frömmigkeitspraktiken des historischen Protestantismus (in Nigeria »orthodox churches« genannt) kulturell zu wenig adaptionsfähig waren, nicht so die Pfingstkirchen. Die konfliktreiche Modernisierung des Erdölstaats hat sowohl das Anwachsen der Pfingstbewegung als auch des Islams begünstigt. In der Pfingstbewegung treten seit den 90er Jahren neue mittelschichtorientierte

Gruppierungen auf und gewinnen sehr rasch eine prägende Kraft – bis dahin, dass urbane junge Muslime charismatische Praktiken zu integrieren suchen.

Der vergleichsweise niedrige Anteil der Pfingstbewegung in Guatemala bei gleichzeitig starker und bis ins 19. Jahrhundert zurückreichender Präsenz des Protestantismus (vgl. den Artikel zu Lateinamerika in diesem Band) geht unter anderem auf die starken Positionen evangelikaler Kirchen unter der konservativen und zurückhaltenden Bevölkerung des indigenen Hochlandes zurück; dazu trägt weiterhin bei, dass in dieser Zone der gesellschaftliche Wandel – anders als im agroindustrialisierten Tiefland – weniger diskontinuierlich verlaufen ist.

Gleichwohl sollte daraus nicht der Schluss gezogen werden, die Pfingstbewegung in Guatemala sei von geringem Gewicht. Die Lage in Guatemala zeichnet sich vor allem durch eine starke Position neopfingstlicher Kirchen aus, deren Klientel zum Teil sogar der guatemaltekischen Oberschicht angehört und erheblichen politischen Einfluss ausübt. Daraus folgt einerseits, dass diese Kirchen einen recht starken Einfluss auf Gesellschaft und Politik aufbauen konnten, andererseits, dass die Pfingstbewegung noch stärker als in anderen Ländern durch soziale Gegensätze gekennzeichnet ist.

Guatemala kann hier freilich nicht berücksichtigt werden. Bis auf sechs Fälle haben sich vermutlich alle pfingstlichen Befragten mit Konformismus und Zurückhaltung als »evangélicos« bezeichnet (vor allem als diese Kategorie vor der Kategorie »pentecostal« erwähnt wurde).

Die Zahlen in Brasilien erklären sich aus der frühen (seit 1910) und starken Präsenz der Pfingstbewegung sowie ihrer Rolle in den tief greifenden und das ganze Land umwälzenden Modernisierungs- und Migrationsprozessen der Industrialisierungsphase und der Landflucht. Dazu kommt die aufgrund des kulturellen Pluralismus und des liberalen Einflusses in der Politik nachlassende Kontrolle des religiösen Feldes durch die katholische Kirche. Auch in Brasilien lässt sich spätestens seit den 90er Jahren der wachsende Einfluss von neueren Pfingstkirchen mit starkem Anspruch auf gesellschaftlichen Einfluss wahrnehmen.

In den USA schließlich ist die Pfingstbewegung entstanden. Sie hat sich relativ schnell als religiöse Kraft etabliert, musste aber von Beginn an mit einer starken Konkurrenz evangelikaler und Mainstream-Protestanten sowie einer gut konsolidierten katholischen Kirche rechnen. Wie oben bereits skizziert, haben in den letzten 20 Jahren die neopfingstlichen Kirchen in den USA starke Positionen eingenommen (vgl. Schäfer 2008).

Alles in allem lassen die länderspezifischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten auf Folgendes schließen:

Pfingstkirchen wachsen, erstens, im Kontext einer konfliktiv und fragmentarisch verlaufenden Modernisierung besonders schnell. Die typische Situation von Konvertiten ist die relativer Deprivation: Menschen, deren soziale Lage sich ohne eigenes Verschulden gegenüber der Lage anderer, sozial Vergleichbarer und gegenüber den eigenen Ansprüchen spürbar verschlechtert. Das kann bei jeder Ausgangslage eintreten, keineswegs nur bei Armut. Die religiöse Praxis und Symbolik der Pfingstbewegung ist – weit mehr als die des historischen Protestantismus – tauglich, solchen Situationen Sinn zu verleihen, die Konflikte und Wandlungen religiös zu interpretieren und den Akteuren zu neuen gesellschaftlichen Strategien zu verhelfen.

Zweitens sind die verschiedenen Pfingstkirchen weltweit durch ein ähnliches religiöses Zeicheninventar und durch die Identifikation miteinander zu einer großen Bewegung verbunden. Das bewirkt einen spezifischen, per se global orientierten Identitätstyp, der transnationale Mobilität oder auch nur Identifikation mit signifikanten anderen, sogar virtuellen anderen ermöglicht.

Gleichwohl üben, drittens, die jeweiligen sozialstrukturellen Verhältnisse auf die lokale Gestalt der Pfingstbewegung einen erheblichen Einfluss aus. Daraus entwickeln sich wiederum Spannungen und Fremdheitsgefühle innerhalb der Bewegung, die dem Beobachter nur bei genauem Hinsehen auffallen.

Dass die Pfingstbewegung heute keine geschlossene Einheit darstellt – auch keine eindeutige Kirche der Marginalisierten –, zeigen schon die Definitionsdebatten. Der Schlüssel zum Verständnis der Vielfalt liegt aber keineswegs nur in theologischen Traditionen oder in den Selbstzuschreibungen pfingstlicher Akteure. Vielmehr muss das komplizierte Zusammenspiel zwischen differenzieller gesellschaftlicher Nachfrage nach religiösem Sinn und dem Sinnangebot unterschiedlicher Gruppierungen wahrgenommen werden. Darauf wiederum haben sozialstrukturelle Faktoren wie Einkommen, Bildung, ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht, positionsgebundene Zukunftsperspektiven etc. einen beachtlichen Einfluss.

Je flexibler eine Religionsgemeinschaft ihre identitätsbildenden religiösen Gehalte den Bedingungen anpassen kann, umso größer ist ihr Erfolg bei den Betroffenen, vor allem bei raschem sozialem Wandel. Das ist das Erfolgsrezept der Pfingstbewegung. Religiös-symbolische Fluidität der Bewegung wird durch einen kirchenorganisatorischen Faktor begünstigt: Es gibt, anders als im Katholizismus, kein kirchliches Lehramt und keine übergreifende Hierarchie, wenngleich zum Teil strikte innerkirchliche Hierarchien.

Das bewirkt, dass sich je nach gesellschaftlichen oder innerkirchlichen Entwicklungen immer neue Gruppierungen mit neuem Profil herausbilden. Das

Netzwerk, nicht die Hierarchie, ist die organisatorische Metapher der Bewegung, auch und gerade in transnationaler Hinsicht – ein hoch wichtiger Aspekt, der hier aber nicht weiter bearbeitet werden kann.

Was die gewachsene innere Organisation der Bewegung angeht, ihre Strömungen, so lassen sich gleichwohl *mutatis mutandis* grob einige Typen unterscheiden. Dabei sollte man allerdings beachten, dass es sich um reine Typen handelt, idealisierte Clusterbildungen im religiösen Feld, wenn man so will; in der sozialen Wirklichkeit gilt es, gegenseitige Beeinflussungen, Sonderwege usw. zu beachten.

Der klassische Typus ist die große, etablierte Kirche mit zentralistischer Verwaltung und internationaler Missionsaktivität: AoG, Church of God (Cleveland) usw. Diese Kirchen haben durch ihre Missionstätigkeit seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Pfingstbewegung international am stärksten verbreitet und US-amerikanisch geprägt. In den USA sind diese Kirchen in der Mittelschicht verankert; in den Ländern der Dritten Welt gehört der Großteil der Mitglieder eher den unteren Schichten an, während einige Zentralgemeinden und die Führung der Mittelschicht zugerechnet werden können.

Diese Kirchen tendieren in zunehmendem Maße zu evangelikalen Frömmigkeitsmustern und fördern Heiligkeit und Distanz zur Welt als religiöse Grundeinstellung ihrer Mitglieder. Allerdings muss man beachten, dass die unterschiedliche Klassenzugehörigkeit der Mitglieder dieser Kirchen auch auf deutlich unterschiedliche Frömmigkeitsprofile und Identitätsmuster innerhalb der organisatorischen Einheit dieser Kirchen hinauslaufen kann. So können etwa in Mittelschichtsgemeinden und in der Führung asketische Formen vorherrschen, während in Unterschichtsgemeinden apokalyptische ein stärkeres Gewicht haben.

Von diesen klassischen Pfingstkirchen spalteten sich in den »Missionsländern« seit etwa den 50er Jahren – in Afrika zum Teil im Zuge der Dekolonisierung – immer wieder nationale Kirchen ab (Príncipe de Paz, Guatemala; Yoido Gospel, Korea; African Instituted Churches etc.).

Die so entstehenden unabhängigen Kirchen sind der zweite Typ. Sie gewinnen ihr Kapital gegenüber den etablierten klassischen Pfingstkirchen gerade aus der Anpassung an besondere lokale Nachfragen nach religiösem Sinn. Auf diese Weise hat sich etwa das Profil der African Instituted Churches im subsaharischen Afrika herausgebildet. Eine freie religiöse Produktion ermöglicht die Integration und Umprägung kulturspezifischer Ritualmuster und religiöser Überzeugungen (Elemente des Ahnenkultes, Heilungszeremonien, Geisterglaube etc.).

Ebenso entstehen in Lateinamerika Pfingstkirchen, die sich mit Bezug auf die indianische Kultur ausdrücklich als indigene Pfingstkirchen bezeichnen. Zudem bilden sich im urbanen Milieu diese Kirchen häufig in modernisierenden Teilen der Unterschicht (Industrie-, Bergbauarbeiter etc.) und dem informellen Sektor. Sie bieten in jeder Hinsicht für (ethnisch oder sozioökonomisch) marginalisierte Sektoren der Bevölkerung wichtige Schwerpunkte sozialer Organisation.

Die Frömmigkeitsmuster orientieren sich sehr häufig an Geistpräsenz (Glossalie), Ermächtigung der Mitglieder und Heilung physischer und vor allem psychischer Gebrechen. Dieser Typus von Pfingstkirche profiliert sich in den Slums der Dritten Welt als entscheidender Faktor des sozialen Überlebens und der Organisation. Ähnlich funktionieren übrigens auch die Unterschichtsgemeinden der katholischen charismatischen Bewegung, die vom Klerus als Gegenmittel gegen die freien Pfingstkirchen gefördert werden.

Ebenso klassenspezifisch, aber an der oberen Mittelschicht orientiert ist der dritte Typ: die neopfungstlichen Kirchen (inklusive der sogenannten »third wave«). Die erste Organisation dieser Bewegung in den USA war die FGBMFI, die schon seit den 60er Jahren weltweit gezielt mit der Oberschicht arbeitet. Trotz sozialer Diversifizierung hat die Bewegung immer noch einen Schwerpunkt in der aufsteigenden Mittelschicht.

Seit den 70er Jahren wurden aus den USA vermehrt Gemeinschaften in die Dritte Welt implantiert (zum Beispiel El Verbo, Guatemala) oder bestehende Kirchen neopfungstlich umgeformt (etwa durch die Aktivitäten von Youth with a Mission); wenig später gründeten heimische Aufsteiger selbst eigene Kirchen (Sword of the Spirit, Nigeria; IURD, Brasilien; Fraternidad Cristiana, Guatemala etc.). Viele begreifen sich als Gemeinschaften, »in denen vermögende Menschen zusammenkommen«, die auch in religiöser Hinsicht »etwas Besonderes haben, was den abergläubischen normalen Pfingstlern abgeht«, wie ein Angehöriger der Hombres Cristianos in Guatemala dem Autor versichert hat.

Besonderes Merkmal der religiösen Identität dieser Akteure ist der Glaube an den Gewinn materiellen Wohlstands durch das Engagement für die Kirche (»prosperity gospel«), gepaart mit persönlicher Ermächtigung durch den Heiligen Geist. Diese Kirchen erreichen im Allgemeinen schnell gesellschaftlichen und politischen Einfluss, schon wegen der finanziellen Möglichkeiten, Fernseher zu kaufen, Zeitungen herauszugeben, Tonträger zu produzieren usw. Aufgrund verschiedener Faktoren engagieren sie sich unterschiedlich stark in der Politik (stark in den USA und Guatemala, weniger in Nigeria). In jedem Fall aber bestimmen modernisierende Aufsteiger den Stil dieser Gemeinschaften.

Gruppierungen dieses Typs wurden zu den sogenannten Megakirchen der Dritten Welt oder auch der USA. Viele von ihnen kooperieren auch mit katholischen Charismatikern der oberen Mittelschicht. Einige der neopfingstlichen Kirchen sind aus unabhängigen Kirchen des eher klassischen Typs hervorgegangen (Redeemed Christian Church of God, RCCG, Nigeria; Elim, Guatemala; Deus é Amor, IPDA, Brasilien etc.) und haben eine Transformation zum neopfingstlichen Muster durchlaufen.

Dadurch – aber auch aufgrund anderer Faktoren – sind sie zwar relativ schwach organisiert (»etablierte Sekten« nach J. Milton Yinger), erstrecken sich aber dennoch auf eine Anhängerschaft aus mehreren sozialen Klassen. Die Forschungen des Verfassers in Lateinamerika zeigen deutlich, dass in den sozial differierenden Gemeinden allerdings verschiedene religiöse Stile herrschen.

Diese Tatsache macht auf einen zweiten Strang der Differenzierung aufmerksam: die interne religiöse Organisation. Vor allem in der klassischen Pfingstbewegung und der Neopfingstbewegung sind die sozialen und kirchenstrukturellen Distanzen zwischen Mitgliedern aus der Unterschicht und kirchenleitenden Funktionären groß. Die Neopfingstkirchen verfestigen und legitimieren diese Distanz durch spezielle Ämter, insbesondere das des »Apostels«, welches der Kirchenführer mit unantastbarer Autorität versieht – ähnlich der des Papstes, nur eben von geringerer Reichweite der Anerkennung.

Die mittleren Leitungskader von Megakirchen wie etwa der brasilianischen IURD oder der nigerianischen RCCG sind begehrte soziale Aufstiegspositionen, da sie neben gutem Einkommen Managementschulung und beste soziale Kontakte ermöglichen: Die Kirchen besitzen zum Teil Banken, Holdings, Immobilien, Medienunternehmen und große Rechtsabteilungen, in denen die Geistlichen eine gewisse Sonderstellung genießen. Manche Kirchen – wie die IURD – verfügen sogar über »eigene« Parlamentsabgeordnete.

Zur Finanzierung schließlich tragen zu einem guten Teil die Mitglieder der Unter- und Mittelschichtsgemeinden durch ihre Zehnten und Spenden bei. Bei der IURD etwa ist dazu ein ausgeklügeltes System pfingstkirchlichen Ablasshandels entwickelt worden, das auf dem Zusammenspiel zwischen dem Versprechen materiellen Wohlstands und der Androhung dämonischer Besessenheit beruht. Zugleich errichten neopfingstliche Megakirchen immer mehr Bildungs- und soziale Einrichtungen, zu deren Verwaltung wiederum mittlere geistliche Führungskräfte eingesetzt werden, die so ihr religiöses Kapital in soziales und schließlich ökonomisches verwandeln.

In diesem Rahmen bieten die Daten des Religionsmonitors Einblicke in die religiösen Praktiken und Überzeugungen der Befragten. Gemäß der anfänglich

skizzierten religionssoziologischen Theorie lassen diese Einblicke Rückschlüsse auf die religiösen Identitäten und Strategien der Akteure zu. Besonders wichtig für die Grundlegung religiöser Handlungskompetenz im weitesten Sinne («agency») ist die Frage nach den religiösen Denkmustern, die mit der Wahrnehmung von Zeit und Raum verbunden sind. Je nach diesen Mustern werden Gläubige unterschiedliche Gelegenheiten und Zwänge in unterschiedlicher Weise wahrnehmen.

Voraussetzung ist allerdings, dass der religiöse Glaube überhaupt Relevanz hat für die entsprechende Person. Es stellt sich also zunächst die Frage nach der Zentralität von Religion und der Intensität religiöser Praxis. Diese und alle weiteren Themenstellungen werde ich anhand von Nigeria, Brasilien und den USA entfalten, den Ländern, zu denen die besten Daten vorliegen. Zur Veranschaulichung werde ich gelegentlich Deutschland heranziehen. Nach der Erfahrungskomponente pfingstlicher Religiosität werde ich religiöse Zeit- und Raumkonzepte erörtern und mit einer Skizze politischer und transnationaler Strategien schließen.

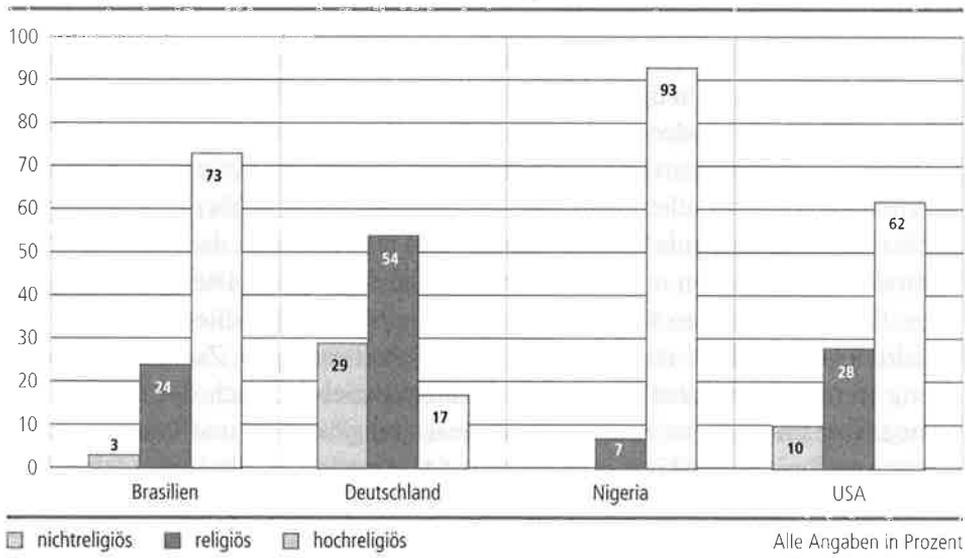
Erfahrungsbetonte Religiosität

Im Unterschied zum historischen protestantischen Rationalismus basiert pfingstliche Religiosität auf praktischer Erfahrung. Gottesdienste, Fastentreffen, Gebetsgemeinschaften, ekstatische Praktiken wie Zungenrede (siehe unten), Prophetie oder Trancen, Exorzismen und Wunderheilungen sind entscheidende Bezugspunkte für die Konstitution pfingstlicher Identität. Die Erfahrung mit allen Sinnen hat zur Folge, dass die kognitive Ebene der Identität sehr eng mit der affektiven und leiblichen verwoben ist. Folglich betrachten überzeugte Pfingstler ihren Glauben als einen integralen Teil ihres Lebens, der nicht aus der Alltagspraxis in Teilsysteme des Lebens ausgegrenzt werden kann, sondern das gesamte Leben bestimmt.

Die Zentralität von Religion (vgl. dazu auch den Artikel zu Lateinamerika) ist für Pfingstler gewissermaßen eine Selbstverständlichkeit. Religion betrifft sämtliche Lebensbereiche, bleibt also in der Praxis nicht auf liturgische Übungen oder spezifische Zeiten und Räume begrenzt. Zudem ist die Frömmigkeitspraxis enthusiastisch. In den Zahlen des Religionsmonitors zur Zentralität fallen zunächst einmal Unterschiede zwischen Deutschland (beziehungsweise Mitteleuropa) und Ländern der Dritten Welt sowie die Zwischenstellung der USA auf.

Deutschland weist im Vergleich zu Nigeria und Brasilien einen hohen Prozentsatz an nicht oder nur mittelmäßig religiösen Menschen auf. In diesem Verhältnis kommt einerseits die europäische Säkularisierung zum Ausdruck. Auf

Abbildung 3: Zentralität von Religion im Ländervergleich



der anderen Seite verweist dieser Befund auf die große Rolle, die Religion für das private und öffentliche Leben in den beiden Ländern der Südhalbkugel spielt. In der Zeit des Kolonialismus und Neokolonialismus wurde trotz aller gesellschaftlicher Umbrüche und aller Modernisierung die Religion in Afrika und Lateinamerika eben nicht ausgerottet. Beide Kontinente haben mehr oder weniger prekäre Formen einer eigenen Moderne herausgebildet, in der die Religion eine bemerkenswerte Rolle spielt.

Dabei hat sich die religiöse Praxis freilich verändert. An die Stelle indigener Religion beziehungsweise eines Volkskatholizismus in Lateinamerika und der Stammesreligionen in Afrika treten heute ein mobilisierter Katholizismus und Islam sowie in wachsendem Maße die Pfingstbewegung. Für die Pfingstbewegung ist die allgemeine Offenheit gegenüber Religiosität, die sich in der Dritten Welt beobachten lässt, eine ideale Einstiegsbedingung.

Anders als in Europa – wo erfahrungszentrierte emotionale Religiosität weitgehend auf Unverständnis stößt – stellt sich die pfingstliche Emotionalität und Spontaneität als eine Vertiefung traditioneller Frömmigkeit dar, die zusätzlich noch den Vorteil hat, für die spezifischen religiösen Bedarfslagen widersprüchlich verlaufender Modernisierungsprozesse adäquate Antworten bereitzuhalten.

Was die religiösen Praxisformen im Einzelnen angeht, so bestätigen die Daten des Religionsmonitors deutlich, dass die Pfingstbewegung in Sachen gelebter Frömmigkeit die Avantgarde des heutigen Christentums ist. In allen drei hier

untersuchten Ländern – den USA, Brasilien und Nigeria – liegen die Ergebnisse für die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und des Gebets ganz im oberen Bereich (Tendenz zu »sehr wichtig«, Mittelwert aller Länder zusammengenommen, Fünferskala, $M = 1.61$) und dabei sogar noch einigermaßen signifikant über den ebenfalls hohen Werten der restlichen Christen (tendenziell »ziemlich wichtig«, $M = 2.38$).

Dabei ist von Bedeutung, dass die Pfingstbewegung im Gottesdienst und Gebet ekstatische Praktiken kultiviert. Im Unterschied zur katholischen Liturgie und zur protestantischen (und islamischen) Strenge des Wortes reicht die Spanne der Betätigung in pfingstlichen Gottesdiensten von sehr bewegten, fröhlichen und gemeinschaftsbetonten Gesängen (die immer von gemeinschaftlichem Klatschen begleitet sind) über kollektives Reden »in Zungen« bis hin zu exorzistischen Handlungen und ekstatischen Trancen.

Die Gottesdienste können sich im Blick auf Spontaneität und Einsatz bestimmter Praktiken erheblich unterscheiden. In neopfungstlichen Großkirchen etwa ist es durchaus üblich, dass Zungenrede und Trancen durch Helfer vorbereitet und provoziert werden. Der Verfasser konnte während einer Feldforschung einer entsprechenden (natürlich nicht öffentlichen) Schulung beiwohnen.

In den kleinen unabhängigen Kirchen spielen Ekstasen und Trancen ebenso eine wichtige Rolle, allerdings werden sie im Allgemeinen spontaner hervorgebracht und im Ablauf weit weniger kontrolliert. Vielfach ist die sogenannte kollektive Zungenrede (Glossolie) – eine auch für die Sprecher unverständliche, ekstatische Lautäußerung – der Einstieg in tranceartige Phasen des Gottesdienstes. Auch sie changiert zwischen routiniertem Programm und spontan ekstatischer Expression.

Darüber hinaus spielt die Glossolie auch im persönlichen Gebet zu Hause eine zentrale Rolle für die Vertiefung einer emotionalen, der intellektuellen Rationalität entzogenen Frömmigkeit. Derlei starke emotionale Erfahrungen sind höchst ambivalent. Einerseits erlauben sie eine seelische Katharsis; dies wird in der Literatur eher für die Glossolie im persönlichen Gebet festgestellt als für das kollektive Phänomen. Andererseits werden sie immer wieder auch zur Manipulation gläubiger Massen genutzt.

Die Gottesdienstpraxis lässt sich aus zwei Perspektiven weiter interpretieren, der religiös-symbolischen und der sozial-praktischen. In der symbolischen Praxis der Gottesdienste werden Alltagsprobleme – Trunksucht, wirtschaftlicher Misserfolg, Gewalterfahrungen usw. – unmittelbar zum Gegenstand religiöser Handlungen. Das heißt, sie werden aus den unterschiedlichen Praxisfeldern, in denen sie erlebt werden, in das Feld der religiösen Zuständigkeit übertragen,

dort mit den Mitteln der religiösen Logik bearbeitet und zum Teil sogar gelöst. Beschwörungen und Austreibungen der Dämonen des Alkohols zum Beispiel haben nicht wenige Pfingstler »trockengelegt«.

Gerade die enge praktische Verflechtung von Erfahrungen aus unterschiedlichen Praxisfeldern mit gänzlich anderen Vorstellungen von Machtverhältnissen in der religiösen Praxis verleiht den pfingstlichen Ritualen ihre soziale Überzeugungskraft. Statt der Macht der Sucht zum Beispiel regiert die Macht des Heiligen Geistes. Betroffene Menschen werden dazu bewogen, die Wirksamkeit des Geistes, seiner Vertreter und ihrer Rituale anzuerkennen, ihren Glauben in sie zu investieren – und in anderen Praxisfeldern als dem religiösen tatsächlich anders zu handeln. Insbesondere die situativ angepasste Spontaneität, wie sie sich in den kleinen unabhängigen Pfingstkirchen findet, entfaltet darin eine besondere Wirksamkeit, dies nicht zuletzt dadurch, dass ihr von einer überschaubaren religiösen Gemeinschaft sekundiert wird.

Wer die Befreiung von Besessenheit vor aller Augen erfahren hat, der kann zunächst einmal auch mit praktischer Hilfe seitens der Gemeinde rechnen. Hier greift der zweite Aspekt, die sozialpraktische Funktion pfingstlicher Gottesdienste. Die Gemeinden bieten Räume des gegenseitigen Vertrauens und der Verbindlichkeit sowie des informellen Vermittelns von gegenseitiger Hilfe oder auch von Arbeitsmöglichkeiten (vgl. auch den Artikel über Lateinamerika).

Am Gottesdienst und am persönlichen Gebet machen Pfingstler ihre primären Gotteserfahrungen fest. Es fällt auf, dass im Blick auf Gotteserfahrungen Pfingstler in den USA sich deutlicher von evangelikalen und Mainstream-Christen unterscheiden, als dies bei Pfingstlern in den beiden Ländern der Dritten Welt der Fall ist. Das mag daran liegen, dass die Pfingstbewegung in den USA sich lange Zeit in scharfer Abgrenzung zu einem bereits stark etablierten evangelikalen Protestantismus bewegte, wobei sich Erstere erfahrungsbetont gibt und auf charismatische Legitimation konzentriert, Letztere schriftbezogen und auf rational-legalistische Legitimation ausgerichtet.

Erst in den letzten 20 Jahren sind mit der sogenannten »third wave« diese Grenzen durchlässiger geworden: Evangelikale Gemeinden näherten sich neopfingstlichen Legitimations- und Frömmigkeitsmustern an – eine Entwicklung, die für die neopfingstlich-charismatische Umprägung des US-amerikanischen Fundamentalismus von großer Bedeutung ist.

In der Dritten Welt gibt die Geschichte des Protestantismus weniger Anlass zur scharfen Abgrenzung. Hier haben sich der historische Protestantismus der alten Missionskirchen und die evangelikalen Glaubensmissionen nie tief genug in der Bevölkerung verankert, um eine frühzeitige »Pentecostalisierung« eines

großen Teils der Gemeinden verhindern zu können. Gemeinden und Kirchen(-leitungen), die diesem Trend nicht folgen, geraten im religiösen Feld in eine marginale Position.

Was nun das religiöse Erleben der Pfingstler als solches angeht, fällt auf, dass positive Erfahrungen stark hervorgehoben werden. Pfingstler erfahren »Kraft«, »Dankbarkeit« und »Freude« nahezu »sehr oft« ($M = 4.65$) und ohne große Unterschiede untereinander (Standardabweichung $SD \approx .50$). Auch über die »Befreiung von bösen Mächten« heißt es, dass sie tendenziell »oft« ($M = 3.70$) erfahren wird. Dies entspricht theologischen Lehren, die von neopfingstlichen Gruppen vorangetrieben werden. Selbst die kleinen Fallzahlen lassen diesen Unterschied in den Daten ersichtlich werden.

Die genannten Frömmigkeitserfahrungen werden von der Gewissheit begleitet, dass Gott in das Leben eingreift, und zwar »oft« bis »sehr oft«, gleich ob in den USA, Brasilien oder Nigeria (M um 4.15). Vergleicht man aber Pfingstler der verschiedenen Länder mit nicht pfingstlichen Christen, so findet man eine interessante Differenz. In den USA glauben 67 Prozent der Pfingstler an ein häufiges direktes Eingreifen Gottes in ihr Leben, aber nur 19 Prozent der anderen Christen. In der Dritten Welt hingegen ist dieser Glaube auch unter den nicht pfingstlichen Christen sehr häufig.

Man mag dies als Hinweis dafür auffassen, dass in den USA trotz aller öffentlichen und verbreiteten Religiosität die Säkularisierung des Denkens auch im Bewusstsein der Christen deutlich tiefere Spuren hinterlassen hat als in Brasilien und Nigeria. Es wiederholt sich das Bild, dass die kulturellen Voraussetzungen für eine Rezeption pfingstlicher Besonderheiten in der Dritten Welt deutlich besser sind als in der Ersten Welt, insbesondere im Zusammenhang des Alltagslebens.

An diese Bedingungen können Pfingstler gut anknüpfen, denn das Bewusstsein von einer andauernden Präsenz Gottes im Leben wird von ihnen in den Auswirkungen auf ihr Handeln in den verschiedensten Lebensbereichen ausbuchstabiert. Neben Kindererziehung und Beruf wird für Pfingstler besonders der Umgang mit Krankheiten ($M = 4.48$) und Lebenskrisen ($M = 4.77$) tendenziell »sehr stark« von ihrer Religiosität beeinflusst.

Auch bei diesen Fragen sind in der Dritten Welt die Unterschiede zwischen Pfingstlern und anderen Christen weniger ausgeprägt als in den USA. Der Glaube an das direkte Eingreifen Gottes bei Krankheiten und dessen Umsetzung etwa in Wunderheilungen ist seit Beginn der Pfingstbewegung eines ihrer wichtigsten Merkmale – und einer ihrer hauptsächlichen Konfliktpunkte gegenüber dem restlichen Protestantismus in den USA.

Genau diese Praxis aber macht sie in hohem Maße kompatibel mit den kulturellen Voraussetzungen vieler Länder der Dritten Welt, in besonderem Maße Afrikas. Dort besteht Plausibilität, dass Menschen vermittels eines Mediums (oder auch unvermittelt) durch die Kraft Gottes geheilt werden können. Das heißt nicht, dass etwa die Aladura-Kirchen in Nigeria afrikanische Riten direkt in ihre Praxis übertragen, wie immer wieder behauptet wird. Wahrscheinlich handelt es sich eher um eine funktionale Äquivalenz, die darauf hinauslaufen kann, dass pfingstliche Kirchen zu starken Konkurrenten traditioneller Heiler werden.

Ob das geschieht oder nicht, hängt meines Erachtens auch von Kontextfaktoren ab. In Brasilien gab es in den 80er und 90er Jahren heftige Auseinandersetzungen zwischen Pfingstkirchen und Anhängern afroamerikanischer Religionen, heute noch zu beobachten in der scharfen Polemik der IURD. Auf der anderen Seite gibt es auch die multireligiöse Praxis der Gläubigen oder – wie in einem mir aus Kuba bekannten Fall – planvolle Integration afroamerikanischer Heilungsriten in pfingstliche Gottesdienste.

Bei allen lokalen und typenspezifischen Unterschieden ist der Pfingstbewegung doch gemein, dass sie in besonderer Weise auf Krisensituationen reagiert beziehungsweise in diesen als besonders kompetent wahrgenommen wird. Das muss nicht verwundern, denn ähnliche Bewegungen in der Geschichte des Christentums – zum Beispiel die Montanisten, Joachimiten, die münztersche Reformation oder die Wiedertäufer – hatten ebenfalls das Profil von Krisenreligionen.

Umgekehrt registriert man im US-amerikanischen Pfingstlertum der gut etablierten Mittelschicht (zum Beispiel AoG) eine »Evangelikalisierung« der Frömmigkeit: Die enthusiastischen Elemente sind fast vollkommen verschwunden. Dort, wo die Pfingstbewegung die Dynamik einer krisenbezogenen Religion (noch) hat, fällt in ihrem Umgang mit Krankheiten, Lebenskrisen oder gesellschaftlichen Krisen auf, dass sie ihnen nicht sozialtherapeutisch, sondern in hohem Maße religiös und theologisch begegnet.

Pfingstler interpretieren das kleine und das große Krisengeschehen nach sehr eigenwilligen und in Europa kaum beachteten oder bekannten theologischen Mustern, präsentieren den Betroffenen damit primär religiöse Lösungsstrategien und stellen sie unter den Druck religiöser Entscheidungs- und Handlungsanforderungen. Man kann die Pfingstbewegung nicht verstehen, wenn einem die innere Dynamik ihrer religiösen Logik verschlossen bleibt – ganz einfach deshalb, weil eben diese Logik für die Akteure in höchstem Maße handlungsrelevant ist, und zwar gerade auch über die Grenzen verschiedener Praxisfelder hinweg.

Zeit und Raum in der religiös-symbolischen Verarbeitung

Die Erfahrung sozialer Zeit und des sozialen Raumes zu strukturieren gehört zu den wichtigsten Funktionen religiöser und anderer, tendenziell weltanschaulicher Praxissysteme. Durch diese Strukturierungsarbeit werden Identitäten und Strategien hervorgebracht. Entscheidend für die entsprechenden kognitiven, affektiven und leiblichen Prozesse sind ansozialisierte und zugleich wandelbare Dispositionen. Sie erlauben es den betreffenden Akteuren, Erfahrenes unmittelbar im Wahrnehmungsprozess zu deuten und daraus entsprechende Handlungen abzuleiten.

Von besonderer Bedeutung ist, dass religiöser Glaube gegen negative Erfahrungen – vor allem der Bedrohung von Lebensweisen und des Lebens selbst – eine Perspektive auf Errettung, Erlösung oder Befreiung setzt (vgl. auch Riesebrodt 2007, Schäfer 2005). In der Pfingstbewegung sind die religiösen Metaphern hierfür vor allem die Ermächtigung durch den Heiligen Geist, die Befähigung zur Rede in der Sprache des Geistes (Glossolalie), die Errettung durch die Entrückung in den Himmel kurz vor dem Weltende oder auch die asketische Weltabgewandtheit eines Lebens in Heiligkeit.

Diese verschiedenen Heilserwartungen sind jeweils mit spezifischen sozialen Lagen und dem Selbstverständnis als Kirche verbunden. Die Pfingstler, die die Ermächtigung durch den Geist fokussieren (und zum Beispiel in den Gottesdiensten rituell in den Mittelpunkt stellen), begreifen sich vielfach als machtbegabte Individuen, die wahrgenommenen Bedrohungen im öffentlichen oder privaten Leben mit »Vollmacht« entgegentreten können.

Die auf die Entrückung aus der Endzeit warten, begreifen sich als Gemeinde in Vorbereitung auf dieses Ereignis und halten sich von der Welt fern. Wer sich mit der Sprache des Geistes begabt weiß, wird sich als Hüter der Wahrheit in einer betrügerischen Welt begreifen.

Dieses unterschiedliche Selbstverständnis entspricht zugleich differenten Selbstpositionierungen der Gläubigen im religiösen Feld und im weiteren sozialen Raum sowie unterschiedlichen religiösen Identitäten. Die Identitäten wiederum bringen – im Rahmen der aktuellen Gelegenheiten und Zwänge – spezifische Strategien hervor. Eine Kirche in der Vorbereitung auf die Entrückung führt negative Entwicklungen im gesellschaftlichen oder familiären Leben auf die allgemeine Verschlechterung der Verhältnisse in der Endzeit zurück. Sie wird also gerade keine gesellschaftliche Besserung suchen, sondern allenfalls in der Kirchengemeinde und Familie eine stabilisierende Wirkung entfalten.

Bevollmächtigte Gläubige werden ihre Vollmacht gegen die von ihnen wahrgenommenen Übel einzusetzen versuchen, wobei es auch hier von der Ursa-

chenzuschreibung der Übel abhängt, welches letztlich die Strategien sind. Wer Probleme – etwa Bulimie – auf säkulare Ursachen zurückführt, wird Medikamente nehmen oder einen Psychologen aufsuchen; wer sie unter dem Einfluss von Dämonen sieht, wird die göttliche »Vollmacht« zum Exorzismus nutzen. Wer durch die Zungenrede gelernt hat, sich selbst im Einklang mit der »Wahrheit Gottes« zu artikulieren, wird es eher wagen, gegen gesellschaftliche Probleme zu protestieren.

Bei allen drei Beispielen liegt auf der Hand, dass die religiösen Identitäten und Strategien tendenziell auch auf soziale Lagen reagieren. Die drei unterschiedlichen Identitätstypen entsprechen deshalb auch mehr oder weniger genau den oben skizzierten Typen pfingstlicher Gemeinschaftsbildung.

Es ist klar, dass weder Beispiele noch Typen die Vielfalt pfingstlicher Praxis ausschöpfen. Sie machen aber – im Einklang mit den Daten über die Intensität des religiösen Lebens – mindestens deutlich, von welcher Bedeutung die unterschiedlichen religiösen Überzeugungen für Pfingstler sind, wenn es um die Bewältigung der Anforderungen des sozialen Lebens geht.

Die religiösen Dispositionen, die die Wahrnehmung, das Urteil und das Handeln regulieren, erlauben es dem Einzelnen im Verbund der kirchlichen Gruppierungen, Erfahrungen in einer jeden Dimension der sozialen Welt auf eine spezifisch religiöse Weise zu verstehen und zu bewerten und auf dieser Grundlage Strategien zu entwickeln, die sich immer etwas von herkömmlichen Strategien ihrer sozialen Umwelt unterscheiden – gerade so, dass die Pfingstler anknüpfen und sich zugleich doch als andersartig profilieren können –, und zwar weil sie mit spezifisch religiösen (also transzendenzbezogenen) Interpretations- und Handlungsschemata operieren.

Wenn man – wie wir mit den Daten des Religionsmonitors – nicht auf soziodemographische Grundlagen zurückgreifen kann, aber gutes Datenmaterial über religiöse Überzeugungen und Praktiken besitzt, bietet es sich an, das Material gemäß zwei sehr grundlegenden Kategorien von Erfahrung zu interpretieren. Es stellt sich die Frage, wie die religiösen Akteure Erfahrungen von sozialer Zeit und sozialem Raum kognitiv (und zugleich affektiv) organisieren. Welche religiösen Dispositionen stehen zur Verfügung, und wie werden sie angewandt, um Raum- und Zeiterfahrung zu ordnen? Der Religionsmonitor bietet in diesem Zusammenhang einige Variablen, die auf sehr alte religiöse Muster der kognitiv-affektiven Raum- und Zeitkonzeption zurückgreifen: die Frage nach der Zukunft der Welt, also nach der Offenheit oder der Geschlossenheit der Zeit, und die Frage nach der Teilung des sozialen – und so auch symbolischen – Raumes in Gut und Böse, also nach dem Einfluss göttlicher und dämonischer Mächte.

Zeit

Fragt man nach der kognitiven Organisation von Zeit, so bietet die Pfingstbewegung ein radikalisiertes Bild evolutiver, linearer Zeitvorstellung. Das entspricht einer wichtigen Strömung der christlichen Tradition. Das Christentum ist als apokalyptische Religion entstanden und somit von der Idee einer linearen, auf einen Endpunkt zustrebenden Zeit bestimmt. Im Laufe der Spätantike ist dieser Ansatz allerdings von der Idee einer ewigen Parallelität zwischen Erde und Himmel überformt worden.

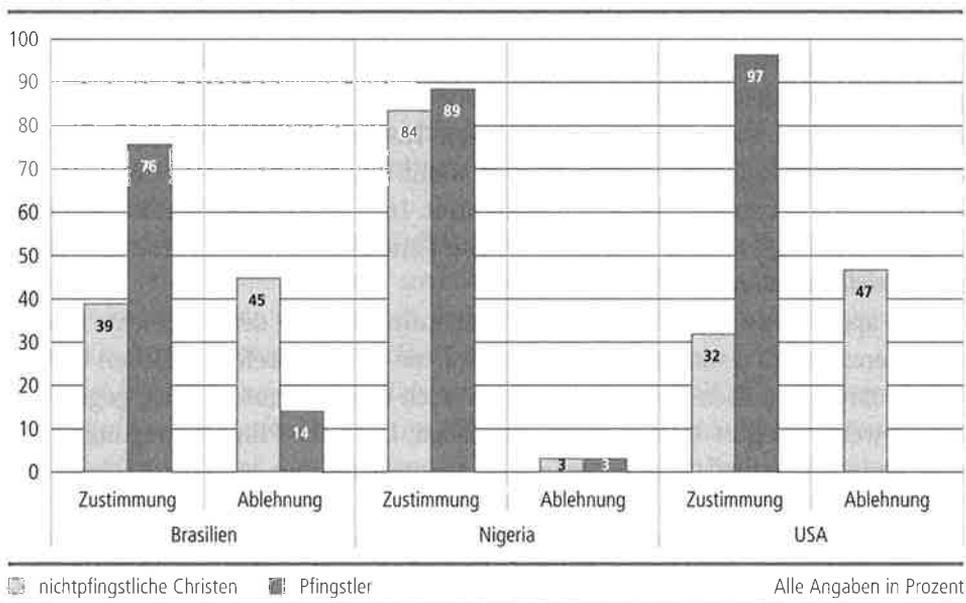
Die apokalyptische Strömung im Christentum wurde in der Geschichte immer in Krisenzeiten und von unten belebt. Oft war sie mit sozialreformerischen und revolutionären Impulsen verbunden, oft aber auch mit der Strategie, sich gegenüber Krisen weltflüchtig in »Sekten« zurückzuziehen. Die frühe Pfingstbewegung jedenfalls knüpft über den US-amerikanischen Evangelikalismus an die apokalyptische Tradition an, hat die Auseinandersetzung um die Evolutionslehre im unmittelbaren historischen Gepäck und vertritt zunächst eine auf die Entrückung der Gläubigen aus der Welt fokussierte – also apolitische – Apokalyptik (Prämillenarismus).

Diese Zeitvorstellung entspricht in hohem Maße der Dynamik kapitalistischer Wirtschaft aus dem Blickwinkel marginalisierter Bevölkerungsgruppen. In den USA wurde die Apokalyptik im Laufe des 20. Jahrhunderts von Teilen der Neopfungstbewegung im Gegenzug wieder in eine Form überführt (Postmillenarismus), die gesellschaftliche Gestaltung geradezu fordert.

Der Prämillenarismus allerdings wurde von den klassischen pfingstlichen Missionen exportiert und von den meisten Pfingstkirchen in der Dritten Welt zunächst einmal übernommen. In manchen Kirchen sind diese Vorstellungen weiterhin identitätsprägend. In anderen – zum Beispiel in Brasilien – scheinen sie eher zu »Symbolgeröll« (Ricur) geworden zu sein, das seine identitätsstiftende Bedeutung verloren hat.

Wenn man Pfingstler zu diesem Themenkomplex befragen will, empfiehlt es sich, an die starke Tradition der Rede vom Weltende anzuknüpfen. Die Frage, ob das Weltende nahe sei, thematisiert die Zeiterfahrung der Befragten, und zwar unter dem speziellen Blick auf apokalyptische Vorstellungen vom Zeitverlauf. Fassen die Befragten Zeit als potenziell unabschließbar auf und richten sie ihre religiösen Vorstellungen eher an der Parallelität von Erde beziehungsweise Welt und Himmel, von Zeit und Ewigkeit sowie an der Idee vom Leben der Seele nach dem Tode aus? Oder begreifen sie die Zeit als zielgerichtet auf ein Ende der Welt hin und empfinden unterschiedliche Dringlichkeit bis dahin, sehen Kämpfe voraus und hoffen auf eine »neue Schöpfung«?

Abbildung 4: »Ich glaube, dass das Ende der Welt nahe ist.«



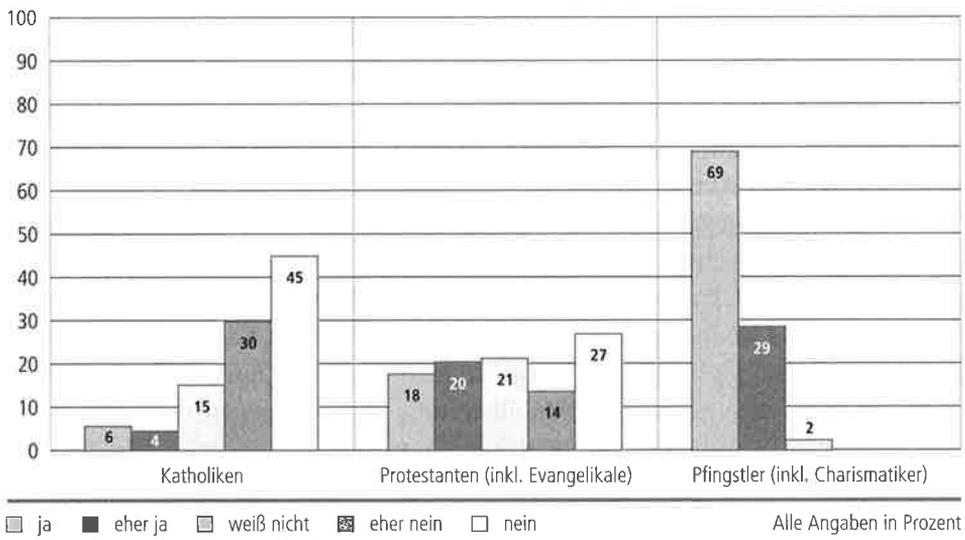
Die Antworten auf die Frage, ob das Weltende nahe sei, erlauben in diesem Sinne eine grobe Einschätzung, in welche Richtung die Befragten denken. Unsere Hypothese im Blick auf die Pfingstbewegung ist: Ihre Angehörigen stimmen der Aussage, dass das Weltende nahe sei, signifikant stärker zu als andere Christen. Diese Hypothese wird in den USA eindrucksvoll bestätigt und in Nigeria ebenso eindrucksvoll widerlegt.

Während sich in den USA die Pfingstler signifikant als Apokalyptiker abheben, sind in Nigeria fast alle Christen (ebenso wie Muslime) apokalyptisch orientiert. Außerdem zeigt sich, dass in den USA die Zustimmung der Pfingstler zum nahen Weltende deutlich stärker mit der Meinung korreliert, dass ihre Religiosität Auswirkungen auf ihre politische Einstellung habe. Wie lassen sich die Befunde interpretieren?

In den USA sind Pfingstler wesentlich stärker als alle anderen Christen der Überzeugung, dass das Ende der Welt nahe sei (Pfingstler: 97 %, upper two der Fünferskala [= u. t.], $M = 1.34$; andere Christen: 32 Prozent u. t., $M = 3.38$; Fehlerwahrscheinlichkeit $p \leq .000$, Abbildung 4). Widerspruch gegen diese These gibt es bei ihnen überhaupt nicht (0 %, lower two [= l. t.]), unter den anderen Christen immerhin bei fast der Hälfte (47 %, l. t.).

In den USA sind die Pfingstler also sehr homogen der Ansicht, das Weltende sei nahe (Standardabweichung $SD \approx .53$, Abbildung 5), während bei anderen

Abbildung 5: »Ich glaube, dass das Ende der Welt nahe ist.« – USA



Christen die Meinungen darüber sehr unterschiedlich sind ($SD \approx 1.48$). Betrachtet man Katholiken, Protestanten (inklusive Evangelikale) und Pfingstler gesondert, so wird man auf eine gewisse Polarisierung des Feldes aufmerksam. Unter denen, die der These vom nahen Weltende überhaupt nicht zustimmen, überwiegen Katholiken und Protestanten, unter ihren Verfechtern Pfingstler und Protestanten (sehr wahrscheinlich Evangelikale).

Diese Daten zeugen von einer lange währenden Auseinandersetzung um die Frage des Weltendes, die sehr eng mit der Fundamentalismusdebatte verknüpft ist. Pfingstler und Evangelikale haben sich gegen den »mainline«-Protestantismus und die Katholiken apokalyptisch und tendenziell auch fundamentalistisch profiliert. Freilich handelt es sich, bezogen auf alle Christen, bei den Verfechtern des Weltendes um eine – wenn auch beachtliche – Minderheit (33 %, u.t.) im Vergleich zu den ablehnenden Stimmen (50 %, l.t.). Nur ist es eine sehr aktive Minderheit.

Seit dem Wiederaufleben der fundamentalistischen Bewegung der USA in den späten 70er Jahren werden diese religiösen Aktivitäten immer stärker in die konservativen Strategien des sogenannten Kulturkampfes (»culture war«) eingebunden. Dem entspricht auch der hohe Grad der Politisierung religiöser Positionen bei den Pfingstlern in den USA. Die Daten zeigen, dass Pfingstler ihren religiösen Überzeugungen hoch signifikant stärkeren Einfluss auf politische Einstellungen zubilligen, als dies andere Christen tun (Frage 14.5), auch wenn

sie die Politik als einen nicht ganz so wichtigen Lebensbereich empfinden (Frage 1.5).

Auch lässt sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen apokalyptischer Orientierung und religiösem Einfluss auf politische Einstellungen finden (Fragen 14.5 und 16.7, Korrelation $r = .303$). Faktisch haben die apokalyptisch orientierten Pfingstler, genauer: Neopfungstler, bei der Mobilisierung der neuen christlichen Rechten als Aktivisten, als Basis und als Wähler der Republikaner eine bedeutende Rolle gespielt. Dabei wurden die Vorstellungen von den endzeitlichen Ereignissen mehrfach transformiert.

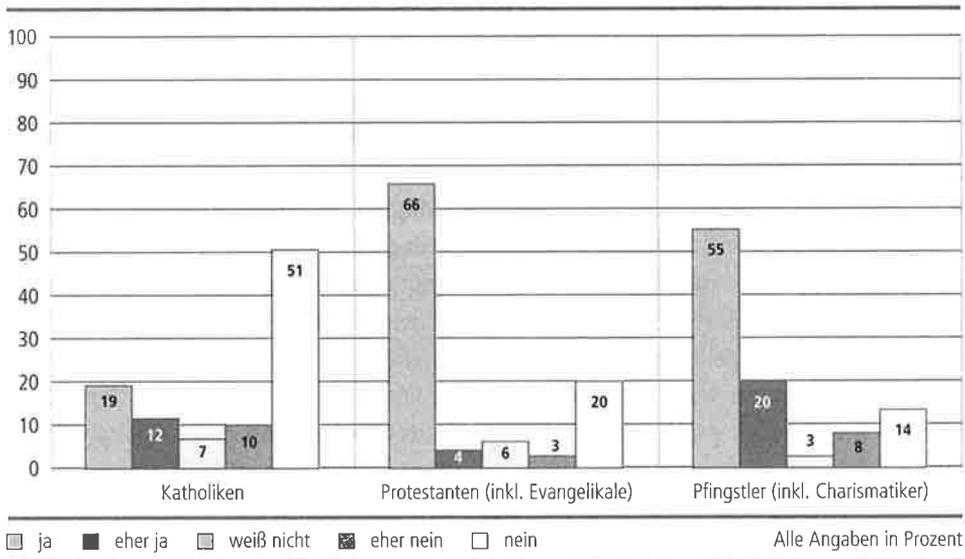
Erwarten die Gläubigen nämlich (wie im Prämillenarismus traditionell üblich), dass die Kirche vor dem Beginn der endzeitlichen Kämpfe von der Erde hinweggenommen wird (Entrückung), so lassen sie sich nur schlecht politisch mobilisieren. Im Interesse der Mobilisierung haben dagegen die sogenannte »left behind«-Literatur und der »restorationism« auf je unterschiedliche Weise die endzeitlichen Kämpfe in die unmittelbare Handlungsperspektive der Gläubigen gerückt. Verschärft wird die politische Endzeitlehre noch durch Dämonentheorien (siehe unten).

In Brasilien findet sich ein anderes Bild. Es stimmen weniger Pfingstler der Behauptung eines nahen Weltendes zu (76 % u.t.), dafür aber mehr andere Christen (39 %, u.t., Abbildung 4). Gleichwohl bleibt ein signifikanter Unterschied erhalten (Frage 16.7, Pfingstler: $M = 2.03$, andere: $M = 3.32$). Die Heterogenität der Meinungen ist aber in allen Konfessionen groß (Pfingstler: $SD \approx 1.47$, andere Christen: $SD \approx 1.77$). Auch hier ist – wie in den USA – eine Polarisierung zwischen einem pfingstlich-evangelikalen Schwerpunkt pro »Weltende« und einem katholisch-protestantischen Schwerpunkt contra »Weltende« zu beobachten (Abbildung 6).

Der traditionelle und hierarchische Katholizismus und die in Brasilien relativ starke lutherische Kirche dürften sich nur schwer zur Apokalyptik bewegen lassen. Auffällig ist aber auch, dass 19 Prozent der Katholiken ein nahes Weltende erwarten, 14 Prozent der Pfingstler dagegen nicht. Was die Katholiken betrifft, so dürfte es sich um Mitglieder der katholisch-charismatischen Bewegung handeln, die als Unterschichtsbewegung in den Slums den freikirchlich organisierten Pfingstlern Konkurrenz macht.

Was die nicht apokalyptischen Pfingstler betrifft, so lassen es die Daten zu, mithilfe der sehr kleinen Fallzahl von Charismatikern ($n = 19$) wenigstens eine Vermutung anzustellen. Die Charismatiker der Stichprobe sind signifikant weniger am Weltende interessiert als die Pfingstler ($M = 3.38$ gegenüber $M = 1.56$); von ihnen glauben 58 Prozent (l.t.) nicht an ein nahes Weltende (und sind

Abbildung 6: »Ich glaube, dass das Ende der Welt nahe ist.« – Brasilien



aufgrund der Aufteilung des Datensatzes per definitionem keine Katholiken). Es dürfte sich bei dieser Gruppe um engagierte Neopfingstler etwa aus der IURD handeln, die eher an diesseitsbezogenen Exorzismusstrategien orientiert sind.

Zudem liegt die Vermutung nahe, dass nicht wenige Pfingstler in Brasilien die Endzeiterwartung zwar nominell kennen, ihr aber im Netzwerk ihrer religiösen Überzeugungen nur einen marginalen Ort zuerkennen. So sprach ein niedriger Funktionsträger der IPDA in einem Interview mit dem Verfasser lange von allerlei Wundern und Magie; das Thema der Endzeit aber handelte er erst auf eine entsprechende Nachfrage und katechismusgemäß objektivierend ab.

Die Befunde verweisen also vor allem darauf, dass in Brasilien das Religiöse sehr plural und von starker Konkurrenz geprägt ist. Die religiös-symbolische Figur der Endzeiterwartung scheint von nur geringer Bedeutung zu sein. Das mag verschiedene Gründe haben. Gemessen am historischen Auftreten apokalyptischer Erwartungsmuster unterscheidet sich der brasilianische Kontext dadurch, dass weder eine schlagartige und breite Krisenerfahrung vorhanden ist noch starke gesellschaftliche Konflikte ausgetragen werden (nicht weil keine Widersprüche existierten, sondern weil es an organisierten politischen Akteuren fehlt und die staatliche Hegemonie stark ist).

Die Frage des sozialen Überlebens entscheidet sich nicht an politischen Konflikten – wie im Mittelamerika der 70er und 80er Jahre –, sondern an der Fähigkeit, im System eine Nische beziehungsweise einen guten Platz für den sozialen

Aufstieg zu finden. Dies ist ein sozialer Kontext, in dem die zweite brasilianische Besonderheit relevant wird: der starke Einfluss von Magie im öffentlichen Bewusstsein (siehe unten).

Magie aber ist sozusagen nicht die Strategie des Propheten, sondern die des Zauberers. Revolutionäre politische Aktion gehört nicht zu ihrem Programm. Statt Perspektiven auf Revolution entwickelt man Strategien des Umgangs mit der allgegenwärtigen Korruption. Darin ist Magie kompetent, und die Kombination von Religion und Geld kann Letzterem magische Eigenschaften verleihen.

Es ist damit verständlich, wenn die brasilianischen Pfingstler in Sachen Politik nicht stärker profiliert sind als andere Christen und die Ansichten aller befragten Gruppen breit gestreut sind. Das Feld ist auch bei diesem Thema sehr plural und auf den ersten statistischen Blick nicht von konfessionsspezifischen Differenzen hinsichtlich politischer Haltungen durchzogen. Von einer apokalyptisch unterlegten politischen Mobilisierung religiöser Akteure kann in Brasilien jedenfalls nicht die Rede sein. Das heißt freilich nicht, dass die neopfingstlichen Magier des Geldes – etwa Edir Macedo, der Bischof der IURD – nicht einen erheblichen Einfluss auf die politischen Entscheidungsgruppen des Landes ausüben.

In Nigeria ist die Lage noch einmal anders als in Brasilien und den USA: Fast alle Christen halten das Weltende für nahe (89 % Pfingstler und 84 % andere, u. t., Abbildung 4). Differenziert man stärker, so fällt auf, dass der Protestantismus der Idee deutlich weniger zustimmt (47 %) als Pfingstler (71 %) oder auch Katholiken (70 %, Abbildung 7).

Was den nicht pfingstlichen Protestantismus betrifft, so dürfte dieses Ergebnis noch auf den dezidiert nicht apokalyptischen Einfluss der älteren methodistischen, presbyterianischen und baptistischen Missionskirchen zurückgehen. Der ungewöhnlich hohe Zustimmungswert der Katholiken hat wahrscheinlich mit der starken Durchdringung ihrer Kirche durch die katholische charismatische Bewegung zu tun.

Alles in allem ist das nigerianische Christentum von einer starken Endzeit-erwartung geprägt, deshalb aber nicht unbedingt auch politisch. Um die Frage nach der Politisierung von Endzeitvorstellungen zu beantworten, kann man nach einem statistischen Zusammenhang suchen. Doch genau diese Korrelation zwischen der Erwartung des nahen Weltendes (Frage 16.7, Abbildung 8) und der Auswirkung von Religiosität auf politische Einstellungen (Frage 14.5) lässt sich nicht aufweisen.

Man sollte also mit der möglichen Hypothese einer politisch aufgeladenen Apokalyptik in Nigeria eher zurückhaltend sein. Gleichwohl wird die Bedeutung des Lebensbereiches Politik unter den Christen in sehr unterschiedlicher Weise

Abbildung 7: »Ich glaube, dass das Ende der Welt nahe ist.« – Nigeria

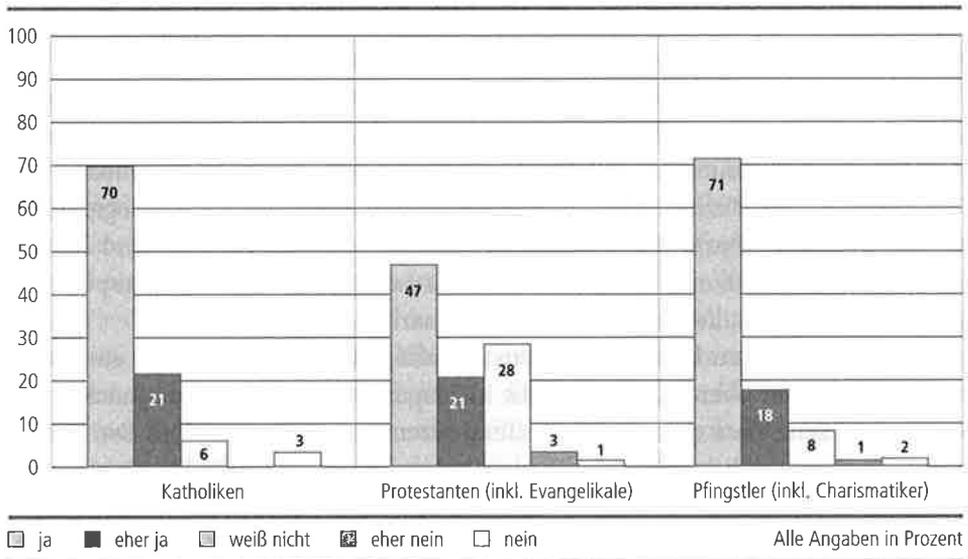
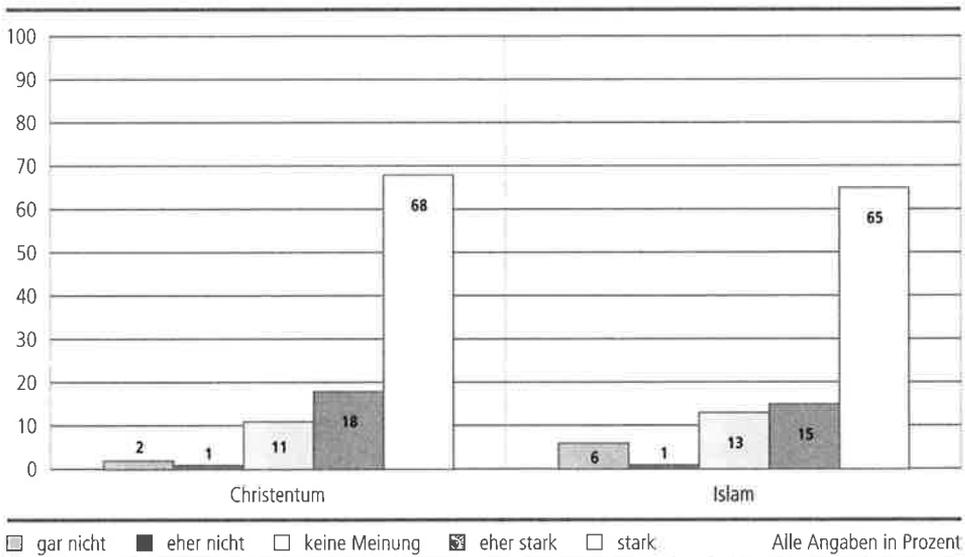


Abbildung 8: Apokalyptische Einstellung in Christentum und Islam – Nigeria



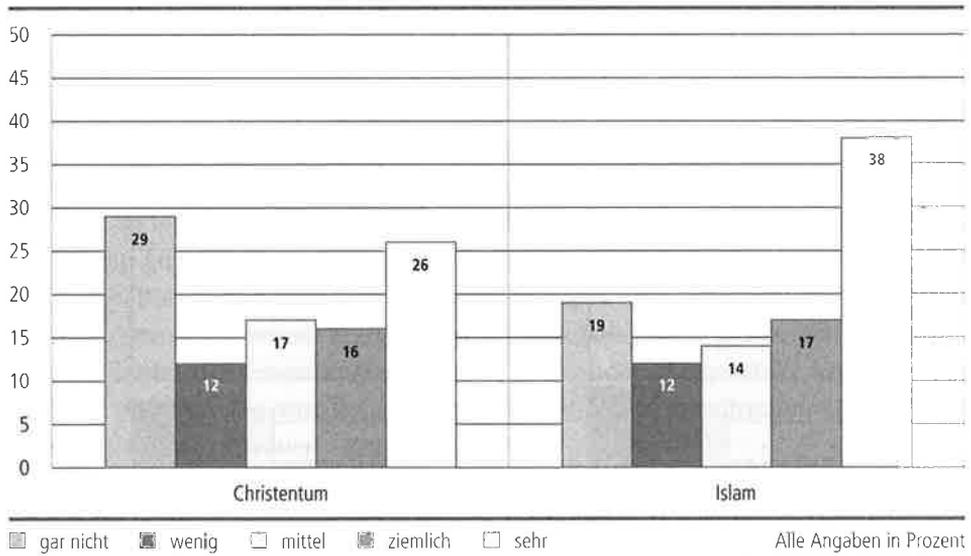
wahrgenommen (Frage 1.5, $SD \approx 1.56$, Abbildung 9 und Abbildung 19). Das Feld ist deutlich polarisiert zwischen solchen, die Politik für wenig wichtig halten (41 %, l. t.), und anderen, die ihr Bedeutung beimessen (43 %, u. t.).

Hier muss man noch weiter differenzieren. Denn je nach der Einstellung zu Politik und Handlungschancen kann das apokalyptische Zeitschema unterschiedlich transformiert werden. Es kann einen Rückzug aus den Konflikten der Welt legitimieren (Prämillenarismus) oder auch zu einer Kampfesideologie transformiert werden (Postmillenarismus). Die Erfahrung in den USA und Lateinamerika lehrt, dass nur Gruppen mit relativ guten Handlungsperspektiven geneigt sind, postmillenaristische Kampfszenarien zu entwickeln.

In Nigeria kämen hierfür vor allem neopfingstliche Gruppen mit einer Orientierung an der oberen Mittelschicht in Frage. Es scheint aber dennoch nicht der Fall zu sein, dass entsprechende Tendenzen weit verbreitet sind. Die RCCG jedenfalls käme von ihrer Machtfülle her besonders in Frage. Sie hat aber, wie es scheint, ihren Prämillenarismus nur dahingehend transformiert, dass damit eine intensive Missionsarbeit legitimiert werden kann: Bevor das Ende kommt, muss das Evangelium (die Kirche) noch überall verbreitet werden. Der Machtanspruch ist zunächst nur auf das religiöse Feld gerichtet.

In diesem Zusammenhang wird in Nigeria der Islam zum Thema. Im Vergleich mit dem Christentum als Ganzem rechnen die muslimischen Befragten signifikant ($p \leq .000$) stärker mit einem Einfluss ihrer Religion auf ihre politi-

Abbildung 9: Wichtigkeit von Politik in Islam und Christentum – Nigeria



schen Einstellungen (Abbildung 9). Das allein beweist aber noch keine starke Politisierung, denn auch die signifikant stärkere Bejahung liegt nur zwischen »mittlerer« und »ziemlicher« Bedeutung ($M = 3.44$).

Allerdings ist auch bei den Muslimen die Streuung ($SD \approx 1.55$) und Polarisierung beachtlich. Der recht großen Gruppe der Befürworter einer starken Bedeutung von Religion für die Politik (38 %) stehen immerhin 19 Prozent entschieden ablehnende Befragte gegenüber. Religiös leicht mobilisierbar dürfte nur die erste Gruppe sein. Wenn man nun die muslimischen Befragten auf ihre apokalyptischen Neigungen prüft, so erscheint der Islam in Nigeria ähnlich apokalyptisch wie das Christentum (Abbildung 8).

Dabei sollte man allerdings beachten, dass die Rede vom Endgericht in der islamischen Lehre eine große Rolle als disziplinierendes Element spielt, ohne dabei apokalyptische, also temporale Dringlichkeit zu implizieren. Die Antworten können also durchaus auch als Ausdruck von Konformität mit einem traditionellen Lehrinhalt verstanden werden.

Fragt man nun nach dem Zusammenhang zwischen Endzeitglaube und Politik, so erhält man erwartungsgemäß keine Korrelation ($r = 0.026$). Diese Daten sollten – ähnlich wie beim Christentum – zurückhaltend stimmen bei der Annahme einer flächendeckenden, apokalyptisch aufgeladenen Mobilisierbarkeit muslimischer Nigerianer. Allerdings enthalten sie auch deutliche Hinweise auf eine politisch aktive und nicht kleine Minderheit. Diese kann durchaus offen sein für den radikalisierenden Einfluss der neueren grauen Literatur apokalyptischer Prägung, die seit wenigen Jahrzehnten die islamische Endzeiterwartung mit christlichen Versatzstücken radikalisiert.

In Nigeria stehen sich Religionen gegenüber, die in ziemlich starkem Maße endzeitorientiert sind. Ob diese Endzeitorientierungen in Ablehnung der Politik oder in politischen Fanatismus umschlagen, hängt nicht zuletzt vom Krisendruck und von den Handlungsperspektiven der Akteure ab. Es hat allerdings den Anschein, dass religiöse Einstellungen und damit auch Endzeiterwartungen in viel stärkerem Maße auf alltagsweltliche Erfahrungen und Lebenskrisen bezogen werden.

Vergleicht man die Endzeitorientierungen der Pfingstler in den USA mit denen in den beiden Ländern der Dritten Welt, so ist die deutliche Politisierung der pfingstlichen Apokalyptiker in den USA die entscheidende Differenz. In den frühen Jahren der Pfingstbewegung hatte in den Armutsszenarien der Großstadtlums, bei rassistischer Diskriminierung oder auch nur unter dem Eindruck des Erdbebens von 1906 in San Francisco eine rege Endzeithoffnung, bezogen auf die Hölle des Alltags, noch Sinn.

Mit zunehmender Verbürgerlichung der Pfingstbewegung wurden die Anschauungen über Endzeitszenarien eher zum Gegenstand von Disputen im akademischen Feld und zum kirchlichen Test für Rechtgläubigkeit. Die auf diese Weise sozial ortlos gewordene Apokalyptik gewinnt – vermittelt durch Initiativen im Umfeld der Neopfingstbewegung – erst in den letzten 20 Jahren wieder einen neuen gesellschaftlich relevanten Ort: die religiöse Interpretation der Position einer globalen Supermacht an ihren verschiedenen Fronten.

In den USA sind apokalyptische Einstellungen somit in den letzten Jahrzehnten zu Waffen in einem erbitterten ideologischen Kampf geworden. In den Ländern der Dritten Welt dient die pfingstliche Endzeiterwartung zunächst einmal im Alltag einem Überleben in Würde. Diese Differenz zwischen politischer und Alltagsrelevanz lässt sich auch im Zusammenhang der religiösen Konstruktion des sozialen Raumes beobachten.

Raum

Fragt man nach der kognitiv-religiösen Organisation des Raumes, bewegt man sich ebenfalls auf dem Boden einer langen religiösen Tradition. Schon die von Durkheim hervorgehobene klassische religiöse Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen strukturiert den Raum in einer bestimmten Weise, ebenso wie die ethische Differenz zwischen Gut und Böse. Die Setzung von Differenz ist – so die strukturalistische Wissenschaftstradition – die Grundlage der Schaffung sozialer Organisation überhaupt, spezifischer auch, so Luhmann, »sozialer Systeme«.

Das gilt auch für religiös gesetzte Differenzen. Die christliche Tradition arbeitet ebenso wie jede andere religiöse Tradition mit der Setzung von Unterschieden, die den religiös relevanten gesellschaftlichen Raum gleichzeitig klassifizieren und werten: heilig versus profan, Priester versus Laie, Kirche versus Welt, gerettet versus verdammt usw. Auf der Grundlage dieser Selbstverständlichkeit konstituiert sich allerdings – in jeder Religion – ein hoch komplexer, in sich vielfach differenzierter und von Machtverhältnissen geprägter, zugleich symbolischer und sozialer Raum.

Die Anerkennung der kognitiv wahrgenommenen Differenzsetzungen als symbolischer Akt läuft auf die Schaffung sozialer Grenzen hinaus. Denn sie strukturiert das Wahrnehmen, Urteilen und Handeln der Akteure, und dieses wirkt seinerseits strukturierend auf den Sozialraum zurück. Es kommt also entscheidend darauf an, welche Begriffe beziehungsweise Symbole aus dem reli-

giös-symbolischen Inventar einer religiösen Gemeinschaft zur Setzung der primären Differenzen herangezogen werden.

Denn die praktischen Konnotationen, die mit ihnen verbunden sind, entscheiden – im Rahmen der generellen Bedeutung von Religion für die Akteure – über Geltung, Reichweite und Wirkung der Differenzsetzung. Es gilt folglich, eine Reihe von Konsequenzen zu beachten. Zunächst eine unmittelbar evidente: die konnotative Reichweite der Symbole selbst. Mit der Differenz »Kirche versus Welt« zum Beispiel ist eher ein Verhältnis statischer, institutioneller Abgrenzung konnotiert, mit der Differenz »Geist versus Dämon« dagegen eine Beziehung aktiver Gegnerschaft und mit der Differenz »Priester versus Laie« eine Relation der hierarchischen Unterordnung.

Sodann läuft die Setzung symbolisch-religiöser Differenz auch auf die faktische Erschaffung religiöser Akteure hinaus. Nur wo zum Beispiel die Differenz »Geist/Gott versus Dämon« anerkannt ist und somit eine soziale Bedeutung hat, kann es zum Amt eines Exorzisten kommen. Damit wird sofort eine dritte Konsequenz zum Thema: Akteure agieren in Zusammenhängen, die zum einen von der Konkurrenz mit anderen Akteuren und zum anderen von Herrschaftsverhältnissen unterschiedlicher Art geprägt sind.

Die kognitive und soziale Schaffung von Handlungsräumen durch die religiös-symbolische Setzung von Differenzen ist also in hohem Maße relevant für die Konstruktion einer kognitiv-affektiven Landkarte der Gläubigen, für die innere Organisation der religiösen Gemeinschaft und für deren gesellschaftliche Strategien.

Wenn man zur Fragestellung der kognitiven Organisation des Sozialraumes eine spezifisch pfingstlerische und noch dazu eine in der Bewegung sehr aktuelle Unterscheidung thematisieren will, sollte man auf diejenige zwischen dem Heiligen Geist und Dämonen zurückgreifen. Seit ihrer Entstehung spielt diese Differenz in der Pfingstbewegung eine wichtige Rolle.

Der Heilige Geist zeigt sich in der Zungenrede nicht einfach im Sinne eines theologischen »l'art pour l'art«. Im religiösen Feld ist die Glossolie zur Kenntlichmachung und somit Identitätsfindung der Bewegung in der Abgrenzung von der Heiligungsbewegung und dem restlichen Evangelikalismus von Bedeutung. Und im Alltagsleben der marginalisierten Gläubigen ist die in der Glossolie und Ekstase erfahrene Macht des Geistes von Nutzen, um bedrohlichen Mächten wie Dämonen, Krankheit, Trunksucht, Verelendung etc. entgegenzutreten – ganz wie es von Jesus in den Evangelien auch berichtet wird.

Insbesondere im Zusammenhang mit Krankenheilungen hat sich schon früh (und zur starken Irritation des rationalistischen Evangelikalismus) das Motiv des Exorzismus etabliert. Krankheiten galten als dämonisch verursacht, und der

Dämon wurde ausgetrieben. In den USA verlor der Exorzismus mit dem sozialen Aufstieg vieler weißer Pfingstkirchen in die Mittelschicht zunächst an Bedeutung. Erst die neopfungstliche Bewegung hat die Praxis wieder aufgenommen, nun aber nicht mehr nur auf (psychische) Krankheiten bezogen, sondern auch auf Politik und Ökonomie.

In der Pfingstbewegung der Dritten Welt ist der Exorzismus im Zusammenhang mit Gesundheitsstörungen in den armen Kirchen weit verbreitet; in der Mittelschicht paart sich das Motiv eher mit der Suche nach ökonomischen Möglichkeiten. Weltweit lässt sich seit den 90er Jahren mit zunehmender Individualisierung und Monetarisierung im ökonomischen Feld beobachten, dass in Pfingstkirchen – vor allem bei Neopfungstlern – in steigendem Maße Wohlstandsverheißungen mit dämonologischer Magie verknüpft werden.

Das sogenannte »prosperity gospel« geht zurück auf magisch-spiritistische Auffassungen in den USA des 19. Jahrhunderts (Phineas Quimby) und wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts insbesondere durch Kenneth Hagin in der Neopfungstbewegung verbreitet. Diese »word of faith«-Theologie« beruht auf der Meinung, dass man durch den Anspruch auf eine Sache diese Sache auch wirklich zu besitzen erlangt. Der Weg dazu ist der Glaube an Gottes Wirksamkeit, der sich in Spenden für religiöse Gemeinschaften ausdrückt, welche dem Spender von Gott wiederum pekuniär »hundertfältig« vergolten werden.

Dieser Glaubensmonetarismus hat – neben vielen anderen – auch die Folge, dass er das Bewusstsein der Gläubigen für eine zusätzliche Differenzierung des sozialen Raumes schärft: die ökonomische Spaltung zwischen oben und unten. Er greift damit den gesellschaftlichen Klassengegensatz auf, der vor allem in der Dritten Welt von unten wie von oben kaum zu übersehen ist; und er vermittelt zugleich die Idee des individuellen Aufstiegs und der kirchlich-göttlichen Vermittlung einer Aufwärtsmobilität. Im Religionsmonitor werden die Fragen nach Dämonen und dem Bösen thematisiert. Leider fehlt aber ein Zugang zur Problematik des »prosperity gospel«.

Wenn wir uns nun den statistischen Aspekten der Frage nach dem Dämonenglauben zuwenden, sei eine übergreifende Beobachtung vorausgeschickt. In den USA scheint es ein recht klar zu beschreibendes Cluster von Befragten zu geben, für die der Glaube an das Wirken von Dämonen Bedeutung für ihre sonstige religiöse und soziale Praxis hat, während in der Dritten Welt der Dämonenglaube eher unspezifisch verbreitet und nicht besonders bedeutsam für andere Einstellungen zu sein scheint.

Verschafft man sich einen Überblick darüber, wie stark unter den christlichen Befragten die Zusammenhänge zwischen ihrer Meinung über die Wirkung von

Dämonen und anderen Einstellungen sind (alle anderen gültigen Variablen), so fällt auf, dass in den USA sehr viel mehr starke Korrelationen bestehen (bis zu $r = 0.676$) als etwa in Brasilien (max. $r = 0.226$, sonst deutlich darunter) oder Nigeria (so gut wie kein Zusammenhang). Dabei sind die Meinungen zum Wirken von Dämonen bei der Gesamtheit der Befragten durchaus unterschiedlich (und nicht durch Ausreißer bedingt; USA: $SD \approx 1.48$; Brasilien und Nigeria SD um 1.61), bei leicht niedrigerem Mittelwert zum Dämonenglauben in den USA ($M = 2.56$; Brasilien und Nigeria: M um 2.90).

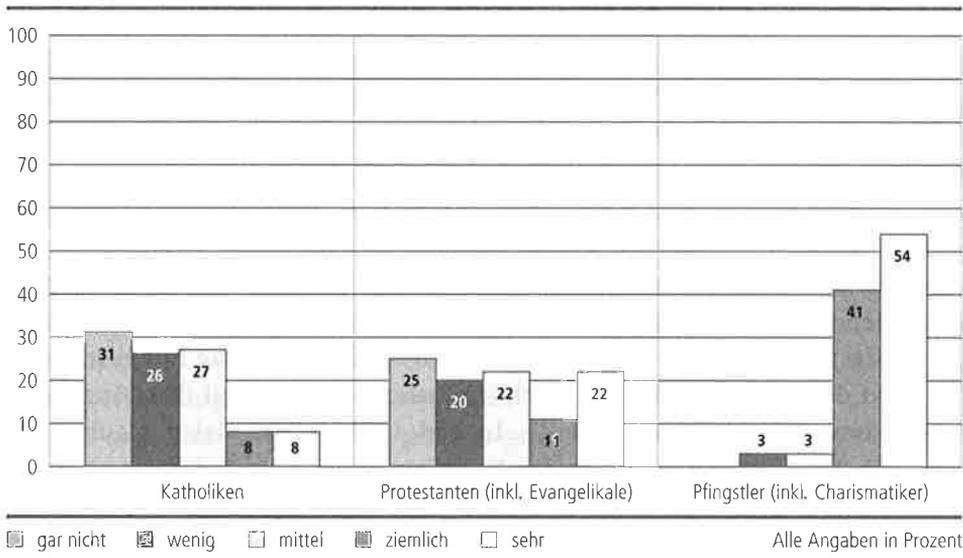
Diese Differenz zwischen den USA und den beiden anderen Ländern könnte auf einen Unterschied in der länderspezifischen Befragungssituation zurückgehen. Ist dies aber nicht der Fall, so kann ich in diesem Beitrag nur eine Hypothese zu dem Befund äußern, die ich im Zusammenhang mit den Länderanalysen etwas näher erläutern werde: In den USA ist der Geisterglaube eine (neuere) Besonderheit vor allem der Neopfungsbewegung und kann an keine weit verbreitete Tradition in der Bevölkerung anknüpfen. Demnach ist er stärker profiliert und für diese Gläubigen von größerem spezifischem Einfluss auf ihre sonstigen Einstellungen.

In Brasilien und vor allem Nigeria ist der Glaube an das Wirken von Geistern keine Besonderheit der Pfungsbewegung, sondern weit verbreitet und unter Pfungstlern eine so selbstverständliche Angelegenheit, dass ihr keine besondere Bedeutung für andere Lebensbereiche beigemessen wird – was aber gerade nicht bedeutet, dass Exorzismus nicht alltägliche Praxis wäre. Zudem ist es sehr wahrscheinlich, dass in den drei Ländern sehr unterschiedliche Assoziationen mit dem Dämonenbegriff verbunden werden.

Zunächst ein Blick auf die USA. In den USA treten hohe spezifische Korrelationen zwischen Dämonenglaube und anderen Einstellungen der Gläubigen vermutlich deshalb auf, weil der Glaube an Dämonen und Geister kulturell kaum verankert ist und von Pfungskirchen erst profiliert wurde (der seit dem 19. Jahrhundert präsente Spiritismus ist vor allem ein Randphänomen in der Mittelschicht). Dem entspricht, dass – auf die Zentralität von Religion bezogen – der Dämonenglaube vor allem bei 26 Prozent der Hochreligiösen »sehr« gepflegt wird (bei nur $M = 3.02$, $SD \approx 1.50$), während die Religiösen allenfalls »wenig« ($M = 1.89$, $SD \approx 1.03$) und die Nichtreligiösen übereinstimmend »gar nichts« davon halten ($M = 1.20$, $SD \approx 0.49$).

Dieser Anteil der Hochreligiösen dürfte mit ziemlicher Sicherheit zu neopfungstlichen Gemeinschaften gehören. Dafür spricht auch, dass nur die US-amerikanischen Pfungstler sehr homogen an Dämonen glauben ($M = 4.47$, $SD \approx 0.67$, vgl. Abbildung 10). Für diese Gläubigen ist ein starker Zusammenhang plausibel: je

Abbildung 10: Glaube an die Wirkung von Dämonen – USA



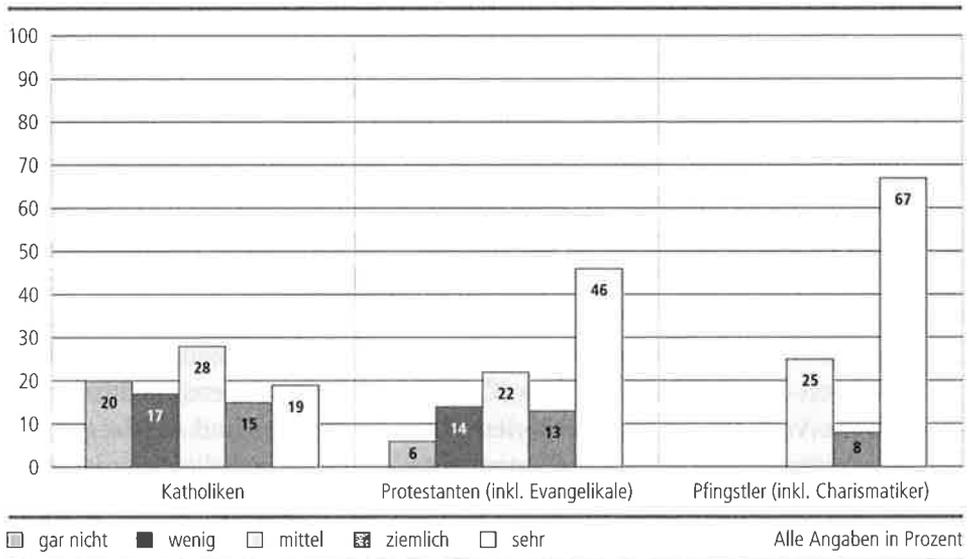
stärker der Dämonenglaube, umso profilierter auch verschiedene andere religiöse Positionen, etwa die empfundene Bedeutung der Religion für sonstige Lebensbereiche (Frage 14). Damit sind die Pfingstler von den Auffassungen ihrer christlichen und nicht christlichen Mitbürger in den USA deutlich unterschieden.

Derselbe Unterschied zwischen Pfingstlern und Nichtpfingstlern lässt sich auch feststellen, wenn man nach dem Wirken übersinnlicher Mächte fragt (Abbildung 11). Die nicht pfingstlichen Befragten rechnen deutlich weniger als die Pfingstler mit dem Wirken übersinnlicher Mächte; Pfingstler können sich dagegen eine Welt ohne Übersinnliches offenbar gar nicht vorstellen.

Diese deutliche Differenz zwischen Pfingstbewegung, anderen Protestanten und Katholiken wiederholt sich hoch signifikant bei allen für unser Themenfeld relevanten Variablen: dem Wirken von Engeln sowie der Wachsamkeit und dem Kampf gegen das Böse (Fragen 13.14, 16.10 und 16.13). Dabei sind die pfingstlichen Auffassungen immer recht homogen (SD zwischen 0.46 und 0.95), die der anderen Christen deutlich breiter gestreut (SD zwischen 1.26 und 1.48), was auch wieder darauf hinweist, wie stark die (Neo-)Pfingstler ihren Glauben an Dämonen als Sonderdiskurs pflegen. Dem entspricht wiederum, dass die Befragten bei allen relevanten Fragen deutlich polarisiert sind, ähnlich wie in der Frage nach dem Dämonenglauben selbst (Abbildung 10).

Dieser Polarisierung liegt ein wichtiger Gegensatz in der kognitiven Konstruktion des sozialen Raumes zugrunde. Die pfingstliche Unterscheidung zwi-

Abbildung 11: Glaube an die Wirkung übersinnlicher Mächte – USA



schen guten und bösen metaphysischen Mächten wird von einer teilweise säkularisierten und teilweise religiös-rationalistischen Öffentlichkeit (sei diese mainstream-protestantisch oder katholisch) tendenziell nicht geteilt. Es handelt sich eher um eine spezifische Auffassung der (neo-)pfingstlichen Gruppierungen.

Überraschend ist auf den ersten Blick allerdings, dass von den befragten Protestanten beziehungsweise Evangelikalen immerhin 22 Prozent »sehr« an die Wirksamkeit von Dämonen glauben. Das überrascht vor allem deshalb, weil dieses Thema zwischen Evangelikalen und Pfingstlern im frühen 20. Jahrhundert immer ganz besonders kontrovers diskutiert wurde. Der genannte Befund dürfte auf eine mehr oder weniger schleichende »Charismatisierung« im religiösen Feld hindeuten, die mit der sogenannten »third wave« einhergeht.

Diese dritte Welle pfingstlicher Aktivität – nach klassischer Pfingstbewegung und Neopfungstbewegung beziehungsweise Charismatikern – hat neopfungstliche Vorstellungen von geistlicher Kriegsführung (»spiritual warfare«) unter Angehörigen evangelikaler Kirchen – etwa den Baptisten – populär gemacht.

Besonders die Doktrin der geistlichen Kriegsführung steckt das Terrain der Dämonologie ab. Seit den 70er Jahren wird in der neopfungstlichen Bewegung diese Vorstellung eines kosmischen Kampfes zwischen göttlichen und teuflischen Heerscharen ausgearbeitet und auf immer neue Felder des individuellen und gesellschaftlichen Lebens angewendet. Sie stellt etwa die Heilung von physischen

und psychischen Gebrechen – also die Tradition der klassischen Pfingstbewegung – in einen ausgearbeiteten kosmologischen Zusammenhang.

Sie trägt zu einer autoritären Prägung innerkirchlicher Strukturen bei (zum Beispiel im »discipleship movement«), indem Ungehorsam gegenüber Führungspersonen auf dämonischen Einfluss zurückgeführt wird. Sie interpretiert das Propagieren des eigenen Glaubens durch innere und äußere Mission als einen Kampf gegen die Mächte der Finsternis. Sie deutet auch ökonomischen Erfolg beziehungsweise Misserfolg, indem sie Letzteren auf den Einfluss von Dämonen zurückführt und Ersteren als Resultat eines geistbegabten Wirtschaftens versteht.

Schließlich etabliert eine verschärfte, aber verbreitete Version der Doktrin – die Lehre von den »territorial spirits« (C. P. Wagner) – auch deren politisch-geostrategische Variante. Ganze Territorien (Städte, Nationen und Großregionen) können demnach von Dämonenfürsten unter Kontrolle gehalten werden und nur durch »spiritual warfare« wieder befreit werden. Die Metapher der geistlichen Kriegsführung wird unmittelbar politisch relevant, bewahrt sich aber durch ihre Ambivalenz breite Konnotationsmöglichkeiten (vgl. auch den deutlichen Zusammenhang von $r = .396$ zwischen dem Glauben an Dämonen und der Relevanz von Religion für politische Einstellungen, Fragen 13.13 und 14.5).

Diese Metapher wird entweder dahingehend interpretiert, dass politische Konflikte geistlich und nicht militärisch ausgetragen werden sollen. Oder sie wird so verstanden, dass politische Gegner Agenten des Satans und folglich alle Mittel zu ihrer Exterminierung recht sind, eben auch der Krieg. Die Lehre ist dementsprechend von radikalen Vertretern der christlichen Rechten in den USA oder auch in Guatemala immer wieder implizit und explizit verwendet worden. Sie ist gewissermaßen ein genuiner Beitrag der Neopfingstbewegung zum Fundamentalismus.

Alles in allem zeigt sich auch im Zusammenhang der Strukturierung des sozialen Raumes insbesondere für die neopfingstliche Strömung eine ideologisch stark durchstrukturierte und politisierte Religiosität. Das verwundert insofern nicht, als der eine Term der entsprechenden Unterscheidung – die bösen Geister – und die damit verbundene Magie in der protestantisch-rationalistischen US-Kultur kaum einen sozialen Ort haben.

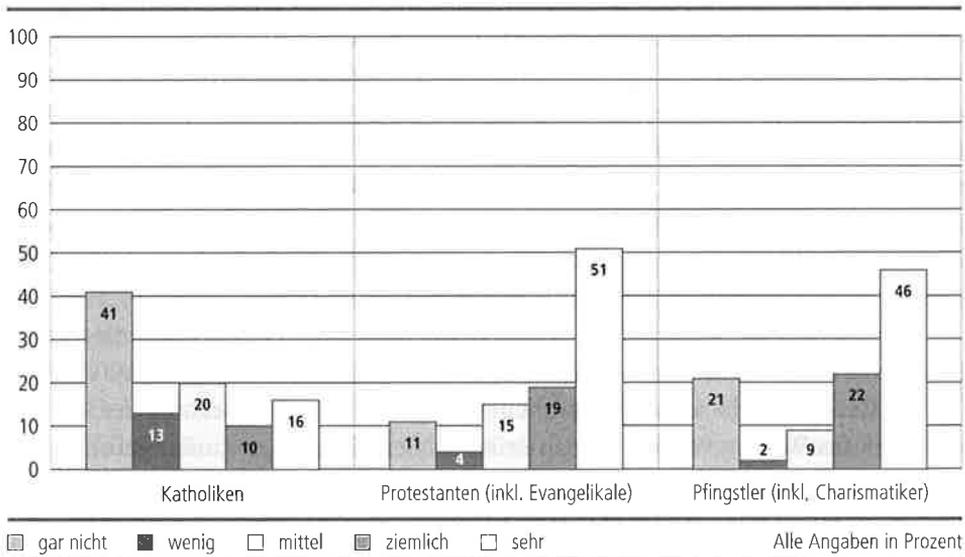
Der Dämonenglaube ist somit zum einen etwas Besonderes und zum anderen im öffentlichen Bewusstsein nicht an spezifische Praxisfelder (etwa Krankenheilung, Todesriten, Agrarzauber etc.) gebunden. Das beschränkt diese Sorte religiöser Überzeugungen zwar auf einen relativ kleinen Kreis von Überzeugten, birgt aber zugleich die Möglichkeit für die Aktivisten, das Dämonenmodell auf

die verschiedenen Felder modernen Lebens wie etwa Finanzen, Politik und Krieg auszudehnen und inhaltlich profiliert anzuwenden. Die Medienmacht der entsprechenden Fernsehprediger trägt in einem weiteren Schritt peu à peu zur Verbreitung des Gedankenguts in der Bevölkerung bei.

In Brasilien ist der Dämonenglaube stärker auf den Alltag und die Konkurrenz im religiösen Feld gerichtet. Zunächst sind alle Zustimmungswerte zu den relevanten Fragen (zu übersinnlichen Mächten, zum Wirken von Dämonen und Engeln, Wachsamkeit und Kampf gegen das Böse) unter den brasilianischen Pfingstlern deutlich niedriger (im Schnitt 0.50 Skalenpunkte) als unter den US-amerikanischen, insbesondere bei der Frage nach den Dämonen. Dies bestätigt unsere vorausgegangene, Länder vergleichende Beobachtung, dass in Brasilien der Dämonenglaube kaum mit anderen Variablen korreliert.

Die brasilianischen Pfingstler (und Neopfingstler) sind also weniger entschieden und haben wahrscheinlich nicht so autoritativ definierte Konzepte wie die US-amerikanischen. Für das Erstere spricht, dass es (im Schnitt) keine signifikanten Unterschiede zwischen den Ansichten der Pfingstler und denen der Evangelikalen gibt. Zudem sind die Meinungen zu jeder relevanten Frage unter den Pfingstlern recht breit gestreut (Standardabweichungen um 1.30) und fallen somit keineswegs so homogen aus wie in den USA. Das Feld ist zwar ebenfalls polarisiert (Abbildung 12), aber in anderer Weise.

Abbildung 12: Glaube an die Wirkung von Dämonen – Brasilien



In den USA tendieren die Pfingstler geschlossen zum Dämonenglauben, die Katholiken deutlich dagegen und die Protestanten sind mehr oder weniger normal verteilt. In Brasilien hingegen zeigt sich eine ziemlich deutliche Polarisierung innerhalb aller Gruppierungen. Insgesamt verweist das auf eine geringere Homogenisierung und mehr inneren Pluralismus der einzelnen Akteurscluster des religiösen Feldes.

Im Einzelnen lassen sich folgende Beobachtungen ergänzen: Den USA ähnlich ist die klare Ablehnung des Dämonenglaubens durch einen (vermutlich traditionellen und hierarchischen, aber vom zweiten Vaticanum geprägten) Teil der katholischen Kirche. Der dem Dämonenglauben zustimmende Anteil unter den Katholiken ist allerdings größer als der in den USA. Dabei handelt es sich vermutlich um Angehörige der katholischen charismatischen Bewegung.

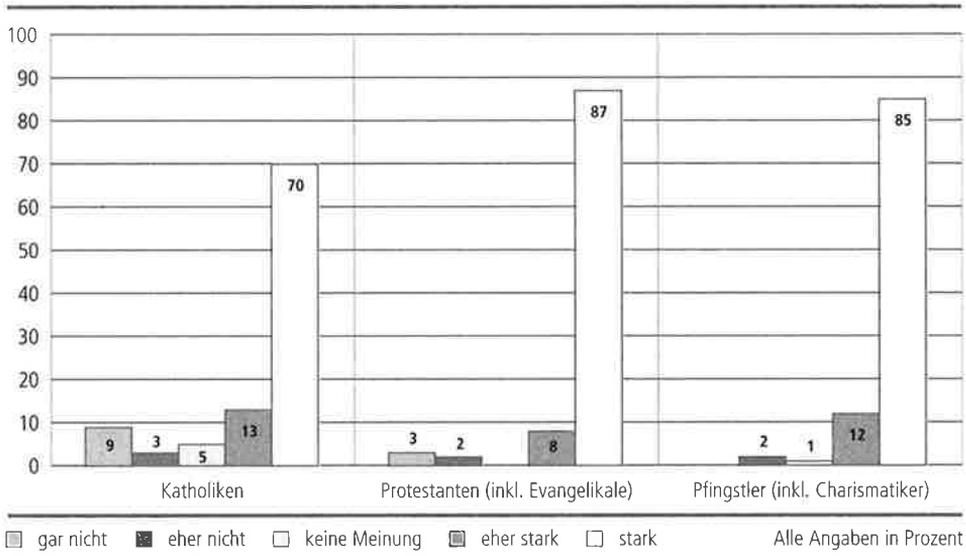
Auffällig ist des Weiteren, dass sich viele Pfingstler (21 %) finden, die die Dämonenlehre ablehnen, und sehr viele Evangelikale (51 %), die ihr zustimmen. Bei den Evangelikalen dürfte es sich um den schon für die USA beschriebenen »third wave«-Effekt handeln: Auch Baptisten und Methodisten betreiben nun »power evangelism« und geistliche Kriegsführung.

Die pfingstlichen Dämonengegner sind vermutlich Angehörige klassischer Pfingstkirchen (zum Beispiel *Assembléias de Deus*, AdD) und kleinerer unabhängiger Gemeinschaften, die sich für soziale Reformen engagieren und den gesellschaftlichen und politischen Missbrauch der Dämonenlehre ablehnen. Die pfingstlichen Befürworter dürften vor allem Anhänger neopfingstlicher Kirchen sein. In IURD und IPDA etwa gehören lautstarke Exorzismen zum rituellen Tagesgeschehen und sind aus der Gesamtperformance der Kirchen nicht wegzudenken.

In diesen Kirchen finden Dämonenglaube und Exorzismus eine unübersehbare Verwendung im Zusammenhang mit der Prosperitätsmagie. Die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen Brasiliens unter der neoliberalen Strukturanpassung in den letzten 20 Jahren haben die Mittelschicht in schwere Bedrängnis gebracht und zugleich für die Unterschicht den Aufstieg in die Mittelschicht zu einem geradezu utopischen Ziel werden lassen.

In diesem Kontext promoten Kirchen wie die IURD oder IPDA unter ihren Mitgliedern die ökonomische Mittelschichtstrinität von »carro, casa, loja« (Auto, Haus, Geschäft) als Idealbild göttlichen Segens. Das Schreckbild der Armut wird auf das Wirken von (oft afroamerikanischen) Dämonen zurückgeführt. Die Prediger versprechen, dass Gott sich durch eine großzügige, ihn nicht beleidigende Spende – die durchaus zehn Prozent des Einkommens betragen kann und nicht der traditionelle Zehnte ist – erwärmen lässt, ihnen und ihren Assis-

Abbildung 13: Wachsamkeit gegenüber dem Bösen – Brasilien



tenten Macht zu verleihen, um Dämonen aus den Gottesdienstbesuchern auszutreiben und so für diese den Weg zum Wohlstand frei zu machen.

Das hat einen doppelten Prosperitätseffekt für die Kirche. Erstens bekommt sie Spenden, die sich jährlich zu beachtlichen Millionenbeträgen summieren – man sieht die Gläubigen tatsächlich große Scheine in die Spendentütchen stecken –, zweitens werden die Gläubigen in Abhängigkeit von den Exorzisten gehalten, denn nicht die Gläubigen werden durch den Geist (und die Spende) ermächtigt, sondern die Exorzisten.

Auf diese Weise wird die soziale Teilung des gesellschaftlichen Raumes in ein ökonomisches Oben und Unten eng mit der religiösen Teilung in Gott und Dämonen verbunden. Anders als in vielen unabhängigen kleinen Pfingstkirchen werden in der praktischen Logik der neopentekostalen Megakirchen die Gläubigen von der Seite der Dämonen nie über den liminalen Bereich des Zweifels hinüber auf die Seite der autoritativen individuellen Ermächtigung durch den Geist gelassen.

Die Wirkung des Heiligen Geistes wird in diesem Diskurs vielmehr eng an kirchliche Ämter gebunden, was zusätzlich noch den kirchlich-institutionellen Raum in ein machtvolleres, gutes Oben und ein machtloses, dämonenverdächtiges Unten einteilt. Das operative Prinzip dieser Praxis schließlich beruht auf der Logik eines magisch gedeuteten »do ut des« im Verhältnis zwischen den Gläubigen und Gott.

Magie bestimmt den wichtigsten Praxiszusammenhang des Dämonenglaubens in Brasiliens Alltag. Das Böse und seine Eindämmung ist in Brasilien ein verbreitetes Alltagsthema. Dass viele brasilianische Christen indes nur unscharfe Konzepte von Dämonen und Ähnlichem zu haben scheinen, dürfte gerade an der verbreiteten und darum sehr vielfältigen Rede vom Bösen und seiner Bekämpfung im brasilianischen Volkskatholizismus und den afroamerikanischen Religionen liegen.

Wachsamkeit gegenüber dem (vielgestaltigen) Bösen gehört in Brasilien für fast alle religiösen Menschen zum Alltag (Abbildung 13) und konzentriert sich auf die Widrigkeiten des alltäglichen Lebens. Sie wird komplementiert durch den magischen Schutz vor dem Bösen, sei es durch neopfingstliche Exorzismen, die Einnahme der katholischen Hostie, Reinigungsriten und das segnende »sarabá« des Umbanda, den unsichtbaren »exú« des Candomblé als Wegbegleiter oder einen Macumba-Fetisch unter der Türschwelle – schließlich auch durch christliche Fetische, wenn etwa die Mitglieder der IURD heiliges Brot als Abwehr gegen das Böse hinter der Haustür befestigen sollen, damit es eine Woche später im Gottesdienst rituell verbrannt werde und das Böse gleich mit.

Auch in Nigeria scheint die Annahme, dass Dämonen in der Welt wirken, keineswegs speziell auf Pfingstler beschränkt zu sein (Abbildung 14), wie es in den USA der Fall war. In Nigeria korreliert weder der Glaube an das Wirken von

Abbildung 14: Glaube an die Wirkung von Dämonen – Nigeria

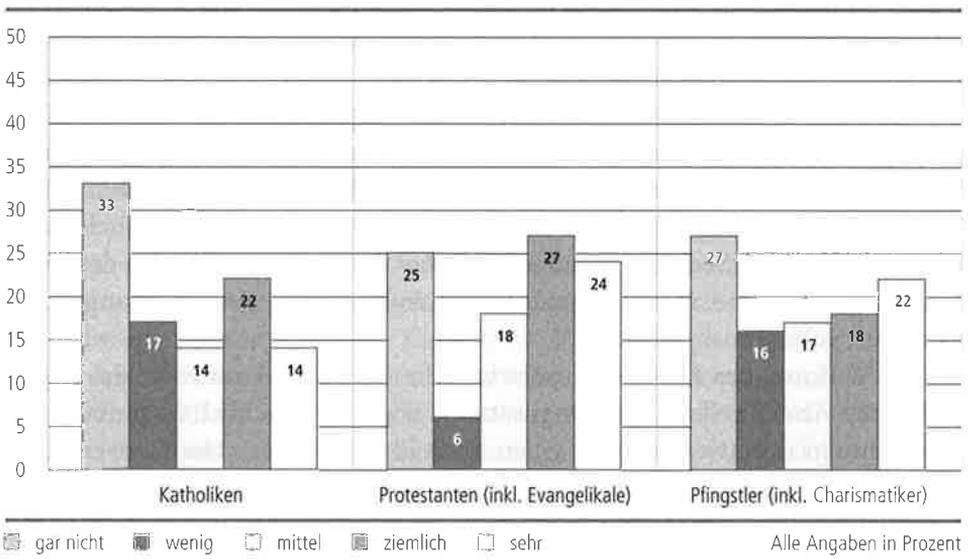
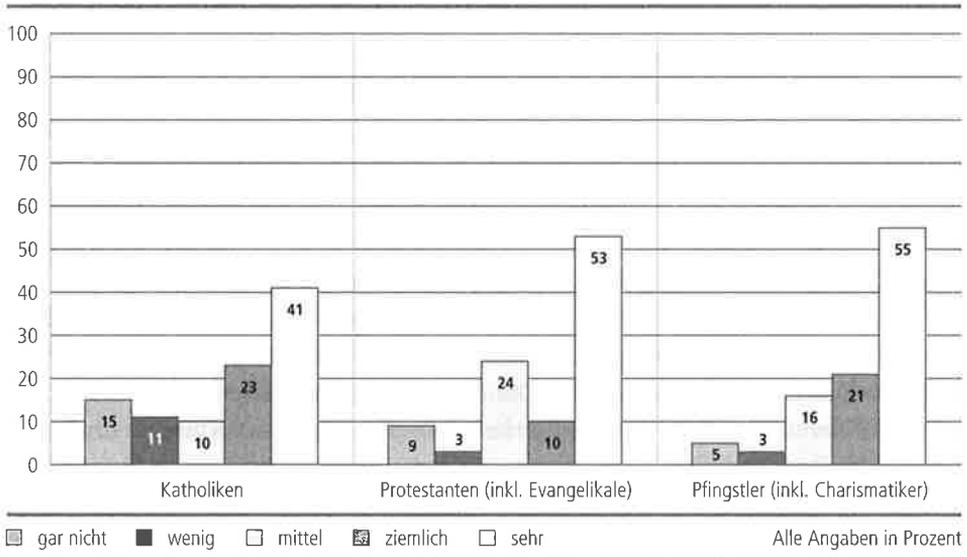


Abbildung 15: Glaube an die Wirkung übersinnlicher Mächte – Nigeria



Dämonen (Frage 13.13) noch der an übersinnliche Mächte nennenswert mit anderen Einstellungen, also etwa zur Bedeutung der Religion für verschiedene Lebensbereiche (Frage 14).

In den USA war klar: je stärker der Glaube an Dämonen, umso wichtiger die Religion für verschiedenste Lebensbereiche. Dieser Zusammenhang ist in Nigeria so gut wie nicht vorhanden. Dementsprechend sind in Nigeria zwar über 90 Prozent der Befragten hochreligiös und billigen der Religion eine große Bedeutung für ihr Leben zu; aber lange nicht alle Hochreligiösen halten das Wirken dämonischer Mächte für »sehr« bedeutend (nur 31 % bei nur $M = 3.05$ und $SD \approx 1.64$). Dieser Befund irritiert, da er nicht übereinstimmt mit der faktischen und wissenschaftlich vielfach erwiesenen Bedeutung, die dem Wirken böser Geister in afrikanischen Gesellschaften beigemessen wird.

Ein deutlich anderes Bild ergibt sich allerdings, wenn man die allgemeiner gehaltene Frage nach dem Wirken übersinnlicher Kräfte stellt (Frage 13.11). Es zeigt sich, dass zwar etwa die Hälfte aller evangelikalen und pfingstlichen Befragten »sehr« stark daran glaubt, dass übersinnliche Kräfte wirken, sonst aber eine deutliche Streuung vorliegt (bei $M = 3.97$, $SD \approx 1,29$, vgl. Abbildung 15). Dieser Befund entspricht der für Afrika sonst auch dokumentierten Lage.

Wie erklärt sich dann die Verteilung der Antworten auf die Frage nach dem Wirken von Dämonen (Abbildung 14)? Der Glaube daran ist zunächst keineswegs eine Besonderheit der Pfingstbewegung oder der Neopfungsbewegung

(wie in den USA); er ist auch – zwar in etwas geringerem Maße – unter Katholiken verbreitet. Das entspricht der Annahme, dass Geisterglaube eine verbreitete volksreligiöse Vorstellung ist, die von den Anhängern christlicher Kirchen unter Umständen in transformierter Weise weitergeführt wird.

Die breite Streuung innerhalb der Pfingstbewegung bleibt freilich ein Problem. Der Befund, dass Angehörige afrikanischer Pfingstkirchen das Wirken des Teufels und seiner Geister rundheraus negieren (»gar nicht« immerhin bei 27 %), steht im Widerspruch zu allen mir bekannten Ergebnissen qualitativer Studien. Eine Lösung des Problems könnte im Verständnis der Frage selbst liegen.

Pfingstler betrachten in der Regel die Frage nach Dämonen nicht als Frage nach ihrer Existenz oder ihrer Wirkmächtigkeit als solcher, denn diese scheinen ihnen selbstverständlich gegeben. (Die Frage nach der Existenz von Geistern ist eher bei den historisch-protestantischen Missionskirchen verbreitet und wird dort in der Regel in Abrede gestellt.)

Für Pfingstler stellt sich die Dämonenfrage nicht als Existenz-, sondern als Machtfrage. Dämonen beanspruchen Macht. Welche Grenze ist diesem Anspruch durch die Gegenmacht des Heiligen Geistes gesetzt? Welche Macht kann ein Pfingstler den Dämonen zubilligen? Wie effektiv ist der Schutz Jesu?

Wenn Befragte nun die Dämonenfrage unter dem Vorverständnis eines akuten Machtkampfes verstehen und zudem noch auf ihr eigenes Leben beziehen, kann es durchaus sein, dass sie in der Frage das Ansinnen heraushören, Dämonen könnten in ihrem Leben noch etwas bewirken, und dann die Frage negativ beantworten. Wenn dem so ist, sollte man die Zahlen relativieren. Die entscheidende Differenz zwischen Pfingstlern und anderen Christen liegt dann in der Art und Weise des Umgangs mit den Geistern.¹

Vergleicht man Pfingstler mit anderen nigerianischen Christen in Sachen »Strategien gegenüber dem Bösen«, so fällt erwartungsgemäß auf, dass Pfingstler das stärkste Profil haben. Für sie ist der Widerstand gegen das Böse ein Kampf, mehr als für alle anderen. Ähnlich wie in der lateinamerikanischen indigenen Bevölkerung, doch mit weit größerer Intensität befindet sich das Christentum in Afrika auch heute noch in einer komplexen Auseinandersetzung mit den ethnischen Religionen des Kontinents. Es geht sowohl um die Definition von Gut und Böse als auch zugleich damit um die Existenzberechtigung der Religionen im Konflikt.

Im Zuge von Kolonialismus, Nationalismus und Modernisierung hat das Christentum im Schnitt zwar die weitaus stärkere Position errungen. Dennoch bestehen alte religiöse Dispositionen im kollektiven Habitus fort und werden in gewissen Grenzen im Zuge regionalistischer oder nationalistischer Politiken

auch als Identitätsmerkmale öffentlich inszeniert und legitimiert. Wichtiger als eine offene Konkurrenz institutionalisierter Repräsentanten im religiösen Feld ist für die symbolische Strukturierung des sozialen Raumes freilich der latente, habituelle Einfluss traditionellen Denkens auf das Alltagshandeln.

Für den Kampf um die gültige Wirklichkeitsdefinition greifen die verschiedenen Strömungen des Christentums auf unterschiedliche Strategien zurück. Das exklusivistische Extrem wird vor allem von den alten protestantischen Missionskirchen, aber auch vom orthodoxen Katholizismus repräsentiert: Man spricht den Geistern und übersinnlichen Mächten der alten Religion rundweg die Existenz ab und führt ein modernes westliches Weltbild ein.

Ein inklusivistisches Extrem wurde etwa seit den 60er bis 70er Jahren von afrikanischen Theologen im Protestantismus und Katholizismus entwickelt: Man rehabilitiert die afrikanische Tradition, indem man Elemente daraus in den Ritus und die Lehre des Christentums übernimmt, also etwa Christus als den obersten Ahnherrn interpretiert. Keine der beiden Optionen ist sonderlich erfolgreich.

Eine dritte Strategie verfolgen die sogenannten African Instituted Churches, etwa die Aladura-Kirchen in Nigeria, die Zion-Kirchen Südafrikas und andere. Sie haben etwa seit den 30er Jahren mit einem speziellen Amalgam afrikanischer und pfingstlicher Praxis einen beachtlichen Einfluss gewinnen können.

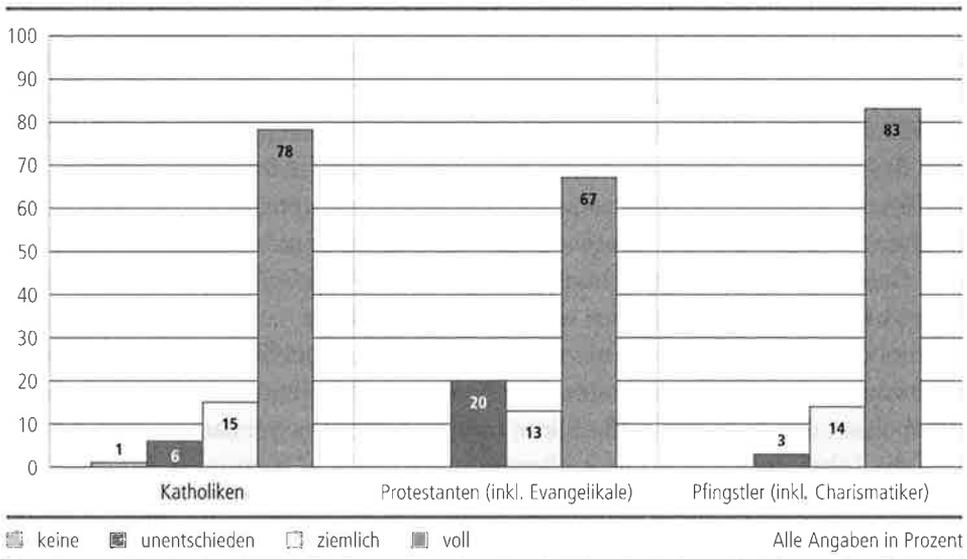
Einen vierten Weg schlagen viele der Pfingstkirchen ein. Sie setzen sich explizit von den AIC ab und entwickeln eigene Modelle, um in dialektischer (verneinender und doch aufhebender) Weise afrikanische Tradition und Moderne zu vermitteln – auf sehr erfolgreiche Weise.

Ein besonderer Vorteil pfingstlicher Strategien liegt darin, dass sie gleichzeitig zwanglos an traditionelle afrikanische Kosmologien anknüpfen und diese symbolisch transformieren sowie neu bewerten. Damit greifen sie zudem eine verbreitete gesellschaftliche Lage doppelter Unsicherheit auf: die kulturell-religiöse Ambivalenz in Bezug auf die afrikanische Kultur, gepaart mit dem raschen Wandel der ökonomischen Produktions- und Konsummuster.

So können Pfingst- und Neopfungstkirchen auf vielerlei Herausforderungen des neoliberalen Strukturwandels seit den 80er Jahren antworten und erleben nicht umsonst seit dieser Zeit einen besonderen Aufschwung. Eine prononcierte Dämonologie nimmt – anders als der Rationalismus der Missionskirchen – die weit verbreitete Wachsamkeit gegenüber dem Bösen (Abbildung 16) ernst, und zwar mit Bezug auf genau das Böse, dem die Volksreligion ihre Aufmerksamkeit widmet: Geister, Hexen und Fetische.

Die Pfingst- und Neopfungstkirchen kämpfen gegen das Böse, und zwar signifikant engagierter und geschlossener als historische Protestanten (Frage 16.13,

Abbildung 16: Wachsamkeit gegenüber dem Bösen – Nigeria



Pfingstler $M = 1,21$, $SD \approx 0,592$; historische Protestanten $1,73$, $SD \approx 1,01$). Die für den Kampf notwendige Orientierung erhalten sie durch die Strukturierung des sozialen Raumes in der Logik des sogenannten biblischen Weltbildes.

Das beinhaltet eine in der US-amerikanischen Neopfingstbewegung explizierte und systematisierte Form der schon bei der traditionellen Pfingstbewegung implizit und unsystematisch vorhandenen Vorstellung, der Kosmos sei mit Geisterwesen bevölkert. Diese Lehre entfaltet eine Metaphysik göttlicher und satanischer Heerscharen, die einander bekämpfen – unsichtbar für die Menschen, doch spürbar für Geistbegabte und Exorzisten.

Diese Doktrin kombiniert sich problemlos mit der in vielen afrikanischen Kulturen verbreiteten Vorstellung, dass parallel zur sichtbaren Welt der Menschen eine unsichtbare Welt der Geister existiert und in unkontrollierter Weise auf die Menschenwelt Einfluss nimmt. Was den traditionellen Kulturen als ambivalent und tendenziell gefährlich gilt – und deshalb durch periodische rituelle Handlungen, durch Fetische und Tabus einzugrenzen ist –, wird von den Pfingstlern zwar als existent anerkannt, aber eindeutig als böse identifiziert.

Hier greift nun das Konzept der geistlichen Kriegsführung, mit dem die Macht des Heiligen Geistes gegen Geister und Dämonen in Stellung gebracht wird. Der Heilige Geist gilt als mächtiger und ermöglicht den Exorzismus der Geister und die Reinigung der von ihnen besetzten Menschen, sozialen Beziehungen und Gegenstände.

An die Stelle traditioneller Techniken der Kontrolle über das Böse – schwer zu kontrollierende, tendenziell gefährliche magische Handlungen, die numinose Macht der Magier und die Verpflichtung gegenüber Ahnen und der Sippe – tritt nun der durch Ekstase inkorporierte Heilige Geist, die Autorität des Gemeindepastors, die Gemeinde und – in unterschiedlicher Intensität – die Kleinfamilie. Gefährliche Beziehungen und Dinge werden beherrschbar, da (potenziell) jeder Gläubige sie durch das Gebet und die Kraft des Heiligen Geistes unterwerfen kann.

Auf diese Weise bleibt der Zusammenhang der religiösen Praxis zur traditionellen, magischen »Hinterwelt« (Weber) der Geister erhalten. Doch diese Hinterwelt erfüllt nunmehr erstens die Funktion einer geeigneten Anknüpfung an traditionelle kognitive und wertende Dispositionen, zweitens eines selbsttätigen und dauerhaften Drohszenarios und drittens eines quasi magischen Operations-terrains für die von den Pastoren repräsentierte Macht des Heiligen Geistes.

Diese religiöse Strategie produziert kognitive und emotionale Sicherheit in Zeiten starker sozioökonomischer Umwälzung und Polarisierung. Sie ermöglicht damit den Eintritt in eine prekäre oder auch – im Falle der neuen Aufsteiger – chancenreiche ökonomische Moderne, indem sie die Referenz auf die Tradition dazu nutzt, den sozialen Raum dieser Moderne dualistisch zu konstruieren: durch den Gegensatz von guten und bösen Mächten, Heiligem Geist und Dämonen.

Bei dieser Operation geht eine besondere Eigenschaft der Magie gerade nicht verloren: ihre kompromisslose »Diesseitigkeit« (Weber). Der Geist-Dämon-Dualismus verbindet sich eng mit dem Interesse an ökonomischer Sicherheit beziehungsweise Prosperität. Man gewinnt in hohem Maße den Eindruck, dass sich in Nigeria der Prosperitätsdiskurs mindestens ebenso stark mit magischen und exorzistischen Elementen verbindet wie in Brasilien.

Zudem zeigt sich auch hier – wie in Lateinamerika – eine sozialstrukturell differenzierte religiöse Praxis rund um die Fragen des Wirtschaftslebens. In den unteren Schichten gilt die besondere Aufmerksamkeit der Vermeidung von Unsicherheit und prekären Verhältnissen, die durch den Wandel in den Konsum- und Produktionsweisen auftreten. Nicht zuletzt steht die persönliche Würde in einem Kontext auf dem Spiel, in dem sie entweder von einer ökonomisch kaum noch tragbaren, traditionellen Sippen- und Religionszugehörigkeit oder von einer erfolgreichen Insertion in die neuen Produktions- und Konsumweisen abhängt.

Arme Pfingstler haben beides nicht. Ihre Lage ist gekennzeichnet durch neue und fremde Waren, durch aus numinoser Ferne hereinstrahlende TV-Bildwel-

ten, durch plötzlichen Reichtum entfernter Bekannter und durch die eigene Unfähigkeit, den neuen Idealen zu entsprechen. Hier hilft es, unerreichbare Welten und Dinge als Orte des Satans zu qualifizieren, um die Kraft der Fantasie und der Arbeit auf Erreichbares zu konzentrieren.

Aufsteigende moderne Freiberufler – etwa in der Church of God Missions Benson Idahosas, der Sword of the Spirit oder einer der vielen anderen urbanen neopfingstlichen Gemeinschaften – haben die neuen Waren und transnationalen Kontakte in unmittelbarer Reichweite. Hier legitimiert die schon skizzierte »prosperity«-Theologie den ökonomischen und sozialen Griff nach oben, und die Exorzismen treiben Residuen traditioneller afrikanischer Verbindlichkeiten aus.

Vergleicht man die unterschiedlichen Einstellungen in den drei Ländern zum Themenfeld der Dämonologie, so stellt man wiederum die stärkste Politisierung in den USA fest. Da für die entsprechenden Kosmologien keine traditionell gewachsenen Wahrnehmungsdispositionen in der Gesellschaft vorhanden sind, kann man sie nicht sozial verknüpfen, wie das in Brasilien und mehr noch in Nigeria der Fall ist. Also liegt es nahe, dass sich die entsprechenden Vorstellungen nicht nur in der seelsorgerischen Psychohygiene, sondern mit der Politisierung der neopfingstlichen Bewegung auch deutlich politisch artikulieren.

Dagegen sind die Operationsfelder der dämonologischen Logik in Nigeria und Brasilien aufgrund der unterschiedlichen kulturellen Assoziationen vor allem die Gesundheit, die sozialen und religiösen Beziehungen und das ökonomische Fortkommen. Die Doktrin der geistlichen Kriegsführung funktioniert in besonderem Maße mit der genuinen Doppeldeutigkeit religiöser Logik: ihrer Fähigkeit nämlich, beliebiges Immanentes – ungeachtet des gesellschaftlichen Praxisfeldes – assoziativ über den Zauber der Analogie auf Transzendentes zu beziehen.

Diese Logik macht es erstens möglich, mit den beiden Polen des symbolisch konstruierten Raumes – den guten und den bösen Geistern – jeweils beliebige gesellschaftliche Akteure zu assoziieren. Zweitens erlaubt sie, den Begriff des Geistlichen sowohl als Legitimation physischer Gewalt wie auch als Aufforderung zum Gewaltverzicht zu verstehen.

Akteure, die auf die Exklusion anderer aus dem politischen, religiösen oder kulturellen Feld setzen – etwa die christliche Rechte in den USA oder Neopfingstler in den zentralamerikanischen Bürgerkriegen der 80er Jahre –, scheinen die Gewaltoption vorzuziehen. Solche, die auf die eigene Inklusion in dynamische gesellschaftliche Entwicklungszusammenhänge hoffen – Pfingstler und Neopfingstler in Brasilien und Nigeria –, scheinen ihren Kampf lieber rein spirituell ausfechten zu wollen.

Politische und transnationale Strategien

Die Zeit einer politisch neutralen Pfingstbewegung ist schon seit Langem vorbei. Gleichwohl kann man nicht von einem einheitlichen politischen Engagement der Bewegung sprechen. Ein religiöser Habitus, der mit apokalyptischen Zeitkonzepten und stark polarisierten Konstruktionen des sozialen Raumes operiert, ist im Blick auf politische Strategien ambivalent und stark modifizierbar. Zeit- und Raumvorstellungen können – je nach Positionen, Interessen und Handlungschancen – ein politisches Engagement der Akteure entweder blockieren oder begünstigen.

Es zeigen sich folglich für die politischen Strategien im Ländervergleich und innerhalb der Pfingstbewegung wichtige Unterschiede, die eng mit den kulturellen Kontexten, sozialen Positionen und Handlungschancen der spezifischen Akteure zusammenhängen.

Im Ländervergleich wiederholt sich das bisher beobachtete Muster: Die USA vermitteln ein deutlich anderes Bild als Brasilien und Nigeria. Fragt man nach der Bedeutung des Lebensbereichs Politik, so findet man Pfingstler auf homogene Weise mittelmäßig politisiert (Abbildung 17); nur wenige Aktivisten (11 %) finden Politik sehr wichtig, und noch weniger Gläubige messen ihr gar keine Bedeutung zu (5 %).

Abbildung 17: Wichtigkeit von Politik – USA

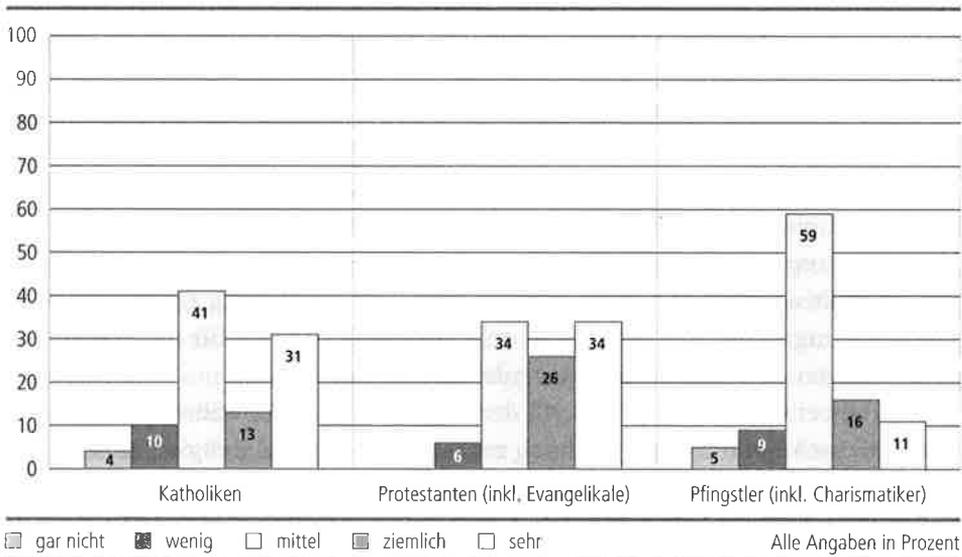
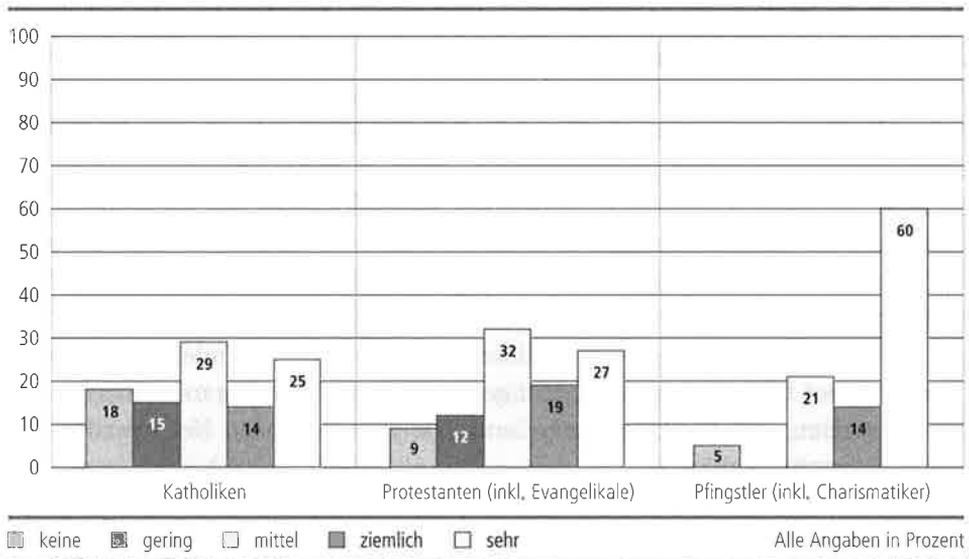


Abbildung 18: Auswirkung von Religiosität auf politische Einstellungen – USA

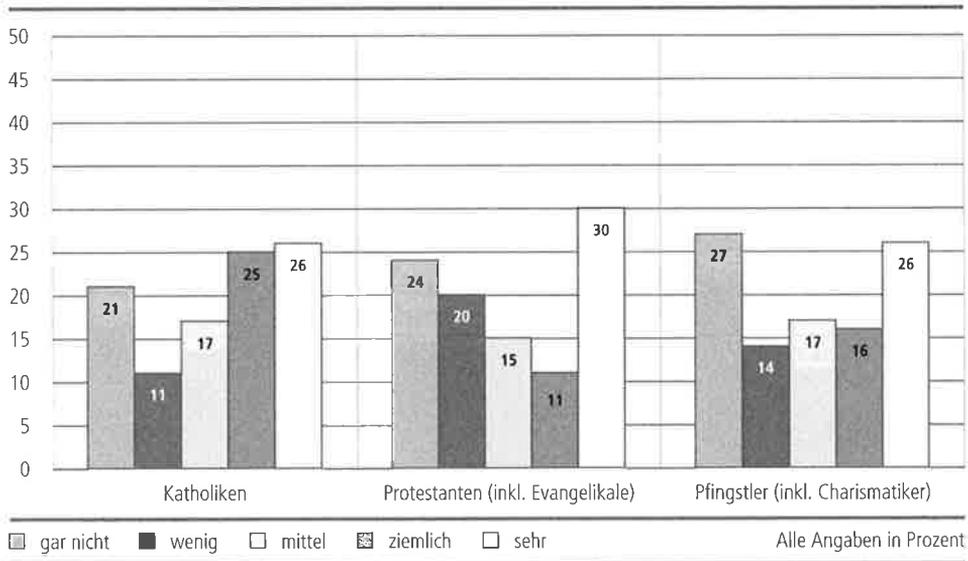


Dieser Befund dürfte mit zwei Faktoren zusammenhängen. Erstens haben sich große Teile der US-amerikanischen Pfingstbewegung in der Mittelschicht etabliert und entwickeln aus dieser Position gewisse Interessen und Einflussmöglichkeiten in der Politik – und sei es nur durch den Urnengang. Zudem ist die gesamte Bewegung seit den 70er Jahren durch die christliche Rechte sowie die religiös aufgeladenen politischen Debatten unter Ronald Reagan und George W. Bush politisiert worden.

Das Bild der Statistik spiegelt recht gut die derzeitige Lage unter den konservativen Religiösen wider. Eine kleine Minderheit von aufsteigenden Freiberuflern und professionellen religiösen Lobbyisten – die meisten aus neopfingstlichen und charismatischen Kirchen – ist politisch stark aktiv und kann zur Unterstützung (Mailing-Aktionen, Spenden, Wahlen usw.) auf ein großes Reservoir an politisierten Anhängern zurückgreifen. Voraussetzung für die religiöse Mobilisierung in der Politik ist, dass religiöse Dispositionen für die politischen Einstellungen als wichtig erachtet werden (Abbildung 18).

Das ist bei 60 Prozent (M = 4.30) der Pfingstler der Fall, während nur knapp fünf Prozent keinen Zusammenhang zwischen Politik und Religion annehmen. Die Pfingstkirchen sind also deutlich stärker als andere Christen (und die Gesamtbevölkerung) mit religiösen Argumenten mobilisierbar. Damit ist noch keine politische Tendenz ausgedrückt. Gleichwohl kann man in den USA davon

Abbildung 19: Wichtigkeit von Politik – Nigeria



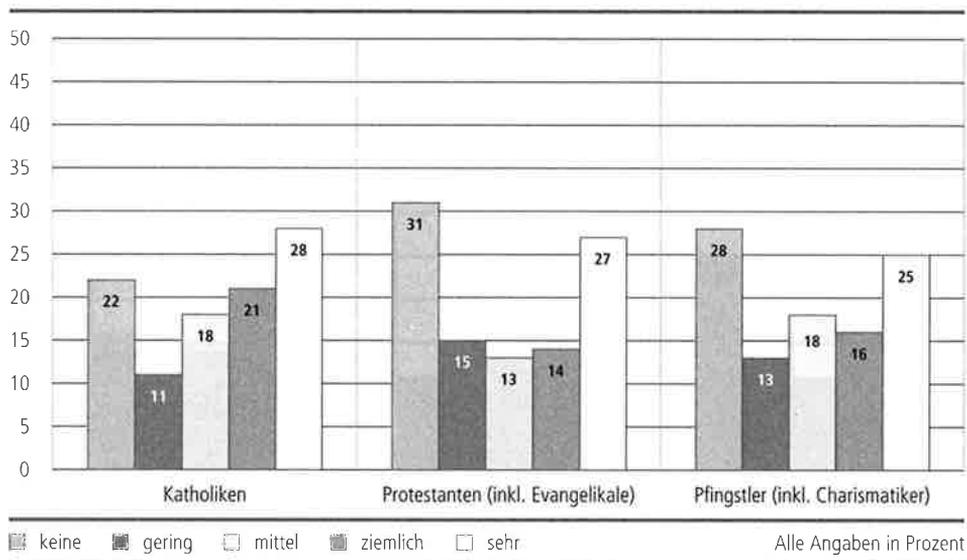
ausgehen, dass die pfingstlichen Mobilisierten in großer Mehrheit der religiösen Rechten zuzurechnen sind.

Auf der Führungsebene der beiden Bewegungen gibt es wichtige Personalunionen, und es waren engagierte Gruppierungen der neopfingstlichen Bewegung, die in den letzten 30 Jahren den US-amerikanischen Fundamentalismus mit ihren religiösen Dispositionen umgeprägt haben. Sie haben die Rhetorik vom Kampf gegen das dämonische Böse und von apokalyptischer Dringlichkeit in neuer Weise zum Anknüpfungspunkt zwischen Religion und imperialer Politik gemacht.

Nigeria bildet zu den USA den stärksten Kontrast in den statistischen Befunden. Der Lebensbereich Politik wird von allen Befragten – seien es Katholiken, historische Protestanten, Pfingstler – sehr unterschiedlich bewertet (Abbildung 19). Ungeachtet der Konfessionen zeichnet sich sogar eine leichte Polarisierung ab zwischen solchen, die die Politik als sehr wichtig (27 %, mittlerer Wert von Katholiken, Protestanten und Pfingstlern), und solchen, die sie als unwichtig empfinden (24 %).

Eine solche Verteilung setzt sich fort, wenn man nach den Auswirkungen der Religiosität auf die politische Einstellung fragt (Abbildung 20). Auch hier finden sich alle Kombinationen in nahezu gleicher Weise repräsentiert. Dieser Befund lässt sich nicht aus genuin religiösen Gründen ableiten, sondern ver-

Abbildung 20: Auswirkung von Religiosität auf politische Einstellungen – Nigeria



weist auf die unterschiedliche soziale und kulturelle Lage der Befragten. In Nigeria dürften in groben Zügen zwei Faktoren eine Rolle spielen.

Der erste ist allgemeinerer Natur und lässt sich in vielen sozioökonomisch stark polarisierten Gesellschaften beobachten: Die Angehörigen der unteren Klassen – ob in Lateinamerika oder Afrika – nutzen die Strategien der Religion für die Bewältigung des Alltags und kaum für politisches Engagement. Politik gilt ihnen eher als gefährlich, und ihre Aktivitäten konzentrieren sich auf die Solidarität innerhalb der Gemeinde.

Die mittleren gesellschaftlichen Klassen, insbesondere die aufsteigenden, zeigen ein proportional zur Aufstiegsdynamik ansteigendes Interesse an politischem Engagement. Religiöse Strategien werden somit eher auf das politische Feld angewandt. Insbesondere Führungspersonlichkeiten größerer neopfingstlicher Kirchen gelingt es in diesem Zusammenhang, durch die Delegation der Mitglieder zwar politisch informelle, aber doch relevante Positionen in der Gesellschaft zu erlangen.

In Nigeria wird eine solche Entwicklung von der historischen Spannung zwischen islamischem Norden und christlichem Süden sowie vom sogenannten Scharia-Konflikt der letzten Jahre noch gefördert. Die nigerianische Politik ist wegen dieser Spannung stark von religiösen Loyalitäten und Differenzen bestimmt. Insbesondere etwa in den letzten 15 Jahren ist es auch zu einer deutlich erkennbaren Politisierung eines Teils des nigerianischen Christentums

gekommen. Eine Avantgarde-Funktion haben dabei neopfingstliche Kirchen, etwa um den Bischof Benson Idahosa, und damit die aufsteigende Mittelschicht.

Die kirchliche Dachorganisation Christian Association of Nigeria (CAN), lange Zeit geführt von Idahosa, und die kooperierende Pentecostal Fellowship of Nigeria (PFN) engagieren sich stark in der Politik, sowohl durch die Mobilisierung der christlichen Bevölkerung als auch durch den öffentlichen Einfluss auf Wahlen und möglichst enge Beziehungen zur politischen Führung. Ihre Strategien leiten sie aus der »spiritual warfare«-Doktrin ab.

In einem wichtigen Positionspapier von 1989 (zitiert bei Adogame 2005, 131) heißt es paradigmatisch, dass Christen sich in der Politik engagieren müssten, um das Feld nicht den Dämonen zu überlassen; stattdessen müssten geist-erfüllte »born again«-Christen die Führung des Landes übernehmen.

Allerdings nutzen die Akteure zugleich die Ambivalenz der religiösen Metaphorik für ein kluges Spiel zwischen religiös definierter Mobilisierung nach innen und gemäßigter politischer Einflussnahme: In den Wahlen 1993 unterstützten CAN und PFN den muslimischen Präsidentschaftskandidaten Abiola (allerdings nicht gegen einen Christen). 1999 hießen sie dann den Christen Obasanjo als den Führer einer »gottesfürchtigen Regierung« willkommen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass für die politischen Strategien der nigerianischen Pfingstbewegung ganz Ähnliches gilt wie für die meisten sozial stark polarisierten Länder: Die Bewegung ist tendenziell gespalten in sozial aufsteigende, politisch aktive Akteure einerseits und sozial schwache, von der Politik eher abstinente Akteure. Die Lage in Lateinamerika erlaubt freilich, dieses Bild noch etwas zu differenzieren.

Die Daten aus Brasilien ähneln den nigerianischen sehr. Politisch abstinente Pfingstler kontrastieren deutlich mit politisch interessierten. Es lassen sich dafür ähnliche Gründe festmachen wie in Nigeria. Auf der einen Seite spielen die mit der sozialen Lage verbundenen Handlungschancen eine Rolle. Dass dieser Faktor von Bedeutung ist, sieht man an der Entwicklung der klassisch pfingstlichen AdD.

Vor einigen Jahrzehnten war politisches Engagement für ihre Mitglieder undenkbar. Mit dem sozioökonomischen Aufstieg vieler Anhänger in die Mittelschicht übernehmen heute immer mehr Mitglieder öffentliche Ämter bis hin zum Parlamentsabgeordneten; ähnlich verhält es sich mit der IURD. Der zweite Faktor ist die Position innerhalb der internen Hierarchie einer Kirche. Leitungspositionen verbinden sich sowohl mit sozialem Aufstieg als auch besseren politischen Handlungschancen.

Schließlich spielt ein religiös-politischer Konflikt eine Rolle: Anders als in Nigeria setzt er nicht im politischen Feld an und transformiert sich ins Reli-

giöse. Vielmehr wird das religiöse Konkurrenzverhältnis zwischen Katholizismus, Protestantismus und afroamerikanischer Religion ins politische Feld transformiert. Die politischen Strategien der Kirchen orientieren sich so nicht zuletzt an den religiösen Orientierungen der politischen Parteien. Das führt zu einer Unterstützung des linksliberalen Partido dos Trabalhadores (PT) durch Candomblé und Pfingstler, da Konservative eher mit der katholischen Kirche sympathisieren.

Über diese parteipolitisch orientierte und an der Mittelschicht orientierte Strukturbildung hinaus entstehen in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung neue politische Akteure unter den kleineren unabhängigen Pfingstkirchen. Anders als in Afrika ist das Christentum in Lateinamerika traditionell weniger mit kulturellen und ethnischen als mit soziopolitischen Problemstellungen konfrontiert worden.

Aus dieser Lage heraus beginnen Pfingstkirchen wie die Unión Evangélica Pentecostal Venezolana und andere Kirchen, ihre Mitglieder in ähnlicher Weise sozial und politisch zu mobilisieren, wie es in den katholischen Basisgemeinden der Fall war. Es entstehen religiöse Akteure, die politische Strategien von unten verfolgen und entsprechende soziale, politische und kirchliche Allianzen eingehen, auch transnationale Zusammenschlüsse wie die Conferencia Evangélica Pentecostal Latinoamericana oder die Red Latinoamericana de Estudios del Pentecostalismo.

Transnationale Strategien sind fast so alt wie die Pfingstbewegung selbst. Schon in ihren ersten Jahren entwickelte sie eine rege Missionstätigkeit und Schriftenkommunikation. Darüber hinaus sind die wichtigsten religiösen Dispositionen – der apokalyptische Zeithorizont und der kosmische Kampf – von vornherein am Universalen orientiert.

Die Daten des Religionsmonitors haben ein Bild der weltweiten Pfingstbewegung bestätigt, das sich dem Autor als einem ihrer Beobachter schon lange aufgedrängt hat: Die Pfingstbewegung ist keineswegs einheitlich, auch wenn sie fraglos global ist.

Schon die unterschiedlichen transnationalen Praxisfelder Medienproduktion, Mission, Migration sowie der lokale Konsum von transnational verbreiteten Medienerzeugnissen verweisen auf sehr unterschiedliche Formen des Zugangs zum Transnationalen. Die Art der Teilhabe an transnationalen Relationen variiert je nach sozialstruktureller Verortung der kollektiven Akteure der Bewegung.

Um diese Wirkungszusammenhänge zu verstehen, ist es nützlich, die religiöse Praxis der Bewegung vor dem Hintergrund der Positionen ihrer Akteure in den lokalen und globalen Sozialstrukturen zu interpretieren: den Zusammen-

hang von »Klasse, Stand und Religion« (Weber) auch in transnationaler Perspektive fassbar zu machen.

Dass die Pfingstbewegung global sehr unterschiedlich ist, fand sich in den Daten des Religionsmonitors bestätigt. Was die transnationale Perspektive angeht, so agieren viele der US-amerikanischen Kirchen und Organisationen – entsprechend ihrer Ausstattung mit ökonomischem Kapital – mit großer Selbstverständlichkeit zugleich lokal und global. In der Dritten Welt hingegen antwortet die Pfingstbewegung in lokalen Zusammenhängen auf die Erfahrungen prekärer Modernisierung.

Allerdings sind in den letzten Jahrzehnten auch hier überregional oder global agierende Organisationen entstanden, die meist in der oberen Mittelschicht und Oberschicht verortet sind. Freilich werden auch die unteren Schichten durch Migration, Konsum und veränderte Produktionsverhältnisse vom transnationalen Fluss der Güter, Bilder und Texte erreicht. Entscheidend für die Gruppierungen der Pfingstbewegung ist es jedoch, die Medien und die Transportmittel der Informationsgesellschaft aktiv nutzen und die Inhalte kontrollieren zu können.

Mit steigender sozialstruktureller Polarisierung der Bewegung werden auch die Zugriffskompetenzen auf das entscheidende Kapital der Informationsgesellschaft innerhalb der Bewegung immer unterschiedlicher verteilt. Zugleich aber gelingt es den religiösen Medien (noch), so etwas wie eine global übergreifende pfingstliche Identität anzusprechen und eine vielfältige Kommunikation zu erzeugen. Sie tragen dazu bei, ein globales und in sich zwar machtförmig strukturiertes Netzwerk herauszubilden, aber eben nicht – wie die katholische Kirche – eine Hierarchie.

Die Identifikationsgrundlage der Kommunikationsteilnehmer besteht aus einem relativ kleinen, leicht wiedererkennbaren Inventar an religiösen Symbolen – einem latenten Minimalstil gewissermaßen –, die den sozialen Raum und die soziale Zeit kognitiv und emotional zu strukturieren helfen, aber zugleich so flexibel sind, dass sie noch von den formell ungebildetsten Akteuren zwanglos an jede neue Lage angepasst werden können.

Die Pfingstbewegung verbindet so eine starke transnationale Kohärenz – durch freiwillige Identifikation – mit einer hohen lokalen Anpassungsfähigkeit – durch spezifisch modifizierte religiöse (und dennoch pfingstliche) Identitäten. Sie unterscheidet sich damit charakteristisch vom ebenfalls globalen Katholizismus. Die transnationale Kohärenz beruht nicht auf einer institutionellen Strukturbildung hierarchischer Art. Sie operiert vielmehr nach der Logik von Netzwerken, die von mehr oder weniger reziproken Beziehungen und einer auf Identifikation ausgerichteten (medialen) Kommunikation gebildet werden.

Das disqualifiziert die Pfingstbewegung – im Unterschied zur katholischen Kirche – als einen Akteur im Feld transnationaler Institutionen. Es stärkt hingegen die Fähigkeit der Bewegung zu flexiblen transnationalen Netzwerkbildungen und Operationen, die auf kurzfristige Bedarfsänderungen und Gelegenheiten großer Bevölkerungskreise hoch effektiv reagieren können. Dies wiederum fördert in globaler Perspektive zwar das Wachstum der Bewegung, eine einheitliche gesellschaftspolitische Position aber nicht.

In lokaler Perspektive ist die Anpassungsfähigkeit der Pfingstbewegung deutlich wirksamer als die katholischen Strategien der »Inkulturation des Evangeliums«. Denn die pfingstliche Praxis ist nicht klerikal kontrolliert, sondern kann aus der Laienperspektive mehr oder weniger spontan an lokale Lagen anknüpfen. Sie gehorcht dabei nicht – wie die katholischen Strategien – einer externen Handlungsvorgabe für akademisch ausgebildete Kleriker. Vielmehr vermitteln die lokalen Aktivisten örtliche Spannungen, Positionsdifferenzen und eigene Interessen direkt mit religiös-symbolischen Orientierungen und kapitalisieren sie so wesentlich leichter für das Wachstum der eigenen Gruppen.

Sowohl in transnationaler als auch in lokaler Perspektive operiert die Pfingstbewegung im starken Sinne als soziale Bewegung, nur in Ausnahmefällen als Institution und nie als klar begrenztes System oder Apparat. Entscheidend sind die direkt am religiösen Sinnbedarf und an den Handlungsmöglichkeiten spezifischer sozialer Lagen orientierten Prozesse der Identitäts- und Strategiebildung für die individuellen und kollektiven Akteure sowie deren auf Freiwilligkeit beruhende religiöse »Vergemeinschaftung« (Weber).

Das versteht man am besten aus der Sicht einer Soziologie, die über geeignete Beschreibungen für Akteure und Strukturen, Praktiken und Zeichen verfügt, die also in der Lage ist, das Neue der transnationalen Pfingstbewegung methodisch zu erfassen: ein Minimum an Organisation und religiös-symbolischer Festlegung, kombiniert mit einem Optimum an Plausibilität für die Akteure in Lagen eines spannungsgeladenen sozialen Wandels.

*Für das Gegenlesen, Erledigen von Technika und wichtige Hinweise danke ich
Dr. Carsten Gennerich, Jens Köhrsen, Dr. Friede Ngo-Youmba-Batana,
Elena Rambaks und Adrian Tovar.*

Anmerkung

1 Für entscheidende Hinweise zur Einschätzung des Befundes danke ich Dr. Friede Ngo-Youmba-Batana.

Verwendete Abkürzungen

AdD = Assembléias de Deus

AoG = Assemblies of God

CAN = Christian Association of Nigeria

FGBMFI = Full Gospel Businessmen's Fellowship International

IPDA = Igreja Pentecostal Deus é Amor

IURD = Igreja Universal do Reino de Deus

PFN = Pentecostal Fellowship of Nigeria

RCCG = Redeemed Christian Church of God

Literatur

In der Literaturliste wird nicht die lange Liste der Titel aufgeführt, deren Lektüre über die Jahre – neben eigenen Feldforschungen des Verfassers – Einfluss auf die vorausgegangenen Ausführungen hatte. Es seien nur die Namen einiger Autoren genannt, unter anderem pfingstlicher Forscher aus Lateinamerika, mit denen mich eine lange Zusammenarbeit verbindet (und diejenigen um Verzeihung gebeten, die ich zu erwähnen vergaß):

Olufunke Adebaje, Afe Adogame, Andrea Althoff, Allan Anderson, Pablo Barrera, Michael Bergunder, Bernardo Campos, Waldo Cesar, Daniel Chiquete, André Corten, Donald Dayton, Rijk van Dijk, André Droogers, Paul Freston, Paul Gifford, Henri Gooren, Walter Hollenweger, Frans Kamsteg, David Lehmann, Ruth Marshall-Fratani, Bernice Martin, David Martin, Birgit Meyer, Martín Ocaña, Luis Orellana, Margret Poloma, Richard Quebedeaux, Juan Sepúlveda, Leonildo Silveira, David Stoll, Winson Synan, Azonzeh Ukah, Claudia Währisch-Oblau.

Im Folgenden findet sich nur Literatur, die spezifische Daten und den Interpretationsansatz des Verfassers zu überprüfen hilft.

Adogame, Afe. »Politicization of Religion and Religionization of Politics in Nigeria«. *Religion, History, and Politics in Nigeria*. Hrsg. Chima Korieh und Ugo Nwokeji. Lanham (Md.) 2005. 125–139.

- Barrett, David B., George T. Kurian und Todd M. Johnson (Hrsg.). *World Christian Encyclopedia*. Oxford 2001.
- Hollenweger, Walter. »The Pentecostal Elites and the Pentecostal Poor. A missed Dialogue?« *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Hrsg. Karla Poewe. Columbia 1994. 200–214.
- Jenkins, Philipp. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford 2002.
- Riesebrodt, Martin. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München 2007.
- Schäfer, Heinrich. »Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas«. *Berliner Journal für Soziologie* (15) 2 2005. 259–282.
- Schäfer, Heinrich. »»Die« Pfingstbewegung in Lateinamerika ...? Zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen religiöser Praxis und gesellschaftlichen Strukturen«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (14) 2006. 52–83.
- Schäfer, Heinrich. »The Praxeological Square as a Method for the Intercultural Study of Religious Movements«. *Cultures in Process. Encounter and Experience (Conference at Bielefeld University, 2.–4.3.2006)*. Hrsg. Stephan Gramley und Ralf Schneider. Bielefeld 2008.

Bertelsmann Stiftung (Hrsg.)

Woran glaubt die Welt?

Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh

Projektleitung: Dr. Martin Rieger

Redaktion: Matthias Jäger

Redaktionelle Mitarbeit: Christiana Bagusat

Lektorat: Heike Herrberg, Bielefeld; Dr. Karoline Harthun, Berlin

Übersetzung: Ulrich Enderwitz, Berlin

Herstellung: Sabine Reimann

Umschlaggestaltung: Bertelsmann Stiftung

Umschlagabbildung: © epd/Norbert Neetz

Satz und Druck: Hans Kock Buch- und Offsetdruck GmbH, Bielefeld

ISBN 978-3-89204-949-4

www.religionsmonitor.com

www.bertelsmann-stiftung.de/verlag