

# PENTEKOSTALISMUS ALS ÖKUMENISCHE HERAUSFORDERUNG KONTEXT: AFRIKA

*Klaus Vellguth*

Der Pentekostalismus beziehungsweise die Pfingstbewegung ist eine global zu beobachtende Bewegung, die sich – gerade aus der Perspektive der katholischen Kirche – durch eine verwirrende Heterogenität auszeichnet und einer strengen typologischen Kategorisierung entzieht.<sup>1</sup> Im wissenschaftlichen Kontext wird der Pentekostalismus dem Phänomen der „Neuen Religiösen Bewegungen“ (New Religious Movements) zugeordnet und zeichnet sich durch die Betonung der religiösen Erfahrung, Ansprache der Emotionen, Praktizierung von Heilungsritualen, Nähe zur Psychotherapie, Einfluss religiöser Haltungen auf persönliche, familiäre, berufliche oder gesellschaftliche Entwicklungen, mediale Inszenierung, Betonung persönlicher Bekehrung, ein modernes Sozialprofil, ein hohes Mobilisierungspotential, eine starke Beteiligung ihrer Anhänger und eine von Toleranz, Verantwortungsbewusstsein, Leistungsbereitschaft, Zukunftsoffenheit sowie Kulturoptimismus geprägte Anschlussfähigkeit an die modernen Gesellschaften aus. Weltweit wird die Zahl der Anhänger dieser neuen Religiösen Bewegungen mit eigenen Ausprägungen im Glaubensverständnis, im Kirchenverständnis, in der Spiritualität und Liturgie, im Bibelverständnis, im Bewusstsein einer sozialen Verantwortung und nicht zuletzt in der pastoralen Praxis, zwischen 200 Millionen und 600 Millionen Christen geschätzt. Der Erfolg der pentekostalen Bewegung stellt ein wesentliches Phänomen der christlichen Moderne dar, dem sich die Kirche stellen und zu dem sie adäquate Antworten finden muss.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Helga Dickow, Zulauf für Charismatiker. Pfingstkirchen wachsen weltweit – auch in Südafrika: *Afrika süd* 43:6 (2014) 17-19, 17.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Valentin Feneberg/Johannes Müller, *Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker. Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche. Systematische Zusammenfassung der Ergebnisse der internationale Konferenz Rom 09.–11.04.2013* (Forschungsergebnisse Nr. 6), hg. von der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014, 25.

## Die Gründungsepochen der pentekostalen Bewegung(en)

Als geistiger Vater/Begründer der Pfingstbewegung gilt Charles Fox Parham, der an seiner Bibelschule in Topeka im Jahr 1901 die Glossolalie (Zungenreden) theologisch in einen pneumologischen Kontext einordnete. Seine theologische Lehre wurde in Los Angeles von William J. Seymore aufgegriffen. Der schwarze Geistliche, ein Schüler von Parham, organisierte in den Jahren 1906 bis 1909 in Los Angeles das für die Entstehung der Pfingstbewegung legendäre Azusa Street Revival. Während dieses Revivals kündigte Seymore in seiner Predigt am 14. April 1906 das Zorngericht Gottes an, das die Erde erbeben lassen würde. Vier Tage später erschütterte tatsächlich ein starkes Erdbeben das benachbarte San Francisco, wodurch die kalifornische Stadt nördlich von Los Angeles fast völlig zerstört wurde. Diese Koinzidenz begründete in der Folgezeit den großen Zulauf der Gemeinde in der Azusa Street. Von dort aus gingen zahlreiche pfingstkirchliche Gemeindegründungen in den Vereinigten Staaten und weltweit aus.<sup>3</sup> In Deutschland können erste pfingstkirchliche Gemeindegründungen seit den 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts beobachtet werden.<sup>4</sup>

In den 1950er-Jahren entstand in einer zweiten Entwicklungsperiode die charismatische Erneuerung, von der ausgehend sich zahlreiche pentekostale Kirchen in Europa und den Vereinigten Staaten gründeten. Soziologen sehen die charismatische Bewegung in der Mitte des 20. Jahrhunderts als eine Gegenbewegung zum Prozess der Säkularisierung und Indi-

---

<sup>3</sup> Die pentekostale Bewegung zeichnete sich bereits seit ihren Anfängen in den Vereinigten Staaten durch fortschreitende Fragmentierungen aus. Bereits 1914 spalteten sich die Assemblies of God von der Church of God in Christ ab. Zwei Jahre später gründeten sich in St. Louis die Oneness Pentecostals.

<sup>4</sup> In den 30er- und 40er-Jahren des 20. Jahrhunderts bildeten sich in Deutschland die Gemeinde der Christen Ecclesia, die Volksmission entschiedener Christen, die Gemeinde Gottes Deutschland sowie die Elim-Gemeinden. Nach dem Krieg kam es im Jahr 1947 zur Gründung der „Arbeitsgemeinschaft der Freien Pfingstgemeinden in Deutschland“, aus der sieben Jahre später (im Jahr 1954) zunächst die „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland“ (ACD e.V.) und im Jahr 1988 der „Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden“ hervor ging. In den 1990er-Jahren kam es in Deutschland zu einer Annäherung der Pfingstkirchen mit den in der Evangelischen Allianz zusammengeschlossenen Evangelikalischen Kirchen. Bis heute sind die Pfingstkirchen in Deutschland nicht staatskirchenrechtlich, sondern vereinsrechtlich organisiert.

vidualisierung, der mit einem Plausibilitäts- und Monopolverlust der christlichen Religion einherging.

In einer so genannten „Dritten Welle“ kam es seit den 1970er-Jahren vor allem in Ländern des Südens zu einer explosionsartigen Gründung von pentekostalen Kirchen, die sich teilweise als Tochterkirchen von (meist US-amerikanischen) Pfingstkirchen, meist aber als lateinamerikanische, afrikanische oder asiatische indigene Kirchen betrachten. Heute lassen sich die meisten Pfingstkirchen weltweit auf diese „Dritte Welle“ zurückführen. In Afrika hatte das Engagement des umstrittenen Evangelisten Reinhard Bonneke, der unter anderem mit seinen zahlreichen Zeltmissionen bekannt wurde, wesentlich zu dieser Entwicklung beigetragen.<sup>5</sup>

### **Wachstum der pentekostalen Kirchen in Afrika**

Spätestens seit den 1980er-Jahren verzeichnen die Kirchen in Afrika ein großes Wachstum. Dies lässt sich vor allem mit Blick auf die Kirchen südlich der Sahara feststellen. Dabei zeigt sich, dass das rasante Wachstum weder in der katholischen Kirche noch bei den protestantischen Mainline Churches zu verzeichnen ist, sondern bei neu ins Leben gerufenen Kirchen, für die eine einheitliche semantische Bezeichnung kaum zu finden ist und die je nach Ausrichtung der Kirche als „fundamentalistisch“, „charismatisch“, „pfingstkirchlich“ oder „evangelikal“ bezeichnet werden kann und für die sich im wissenschaftlichen Diskurs die Bezeichnung „Neue Religiöse Bewegungen“ durchgesetzt hat. Dabei reicht das Spektrum dieser Kirche von Nachbarschaftsgruppen oder Familienunternehmen bis hin zu Mega-Kirchen mit vielen Tausend Mitgliedern und hunderten, über den ganzen afrikanischen Kontinent (oder gar weltweit) verstreuten Gemeinden.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Helga Dickow, Zulauf für Charismatiker, 17.

<sup>6</sup> Vgl. Paul Gifford, Die Rolle der afrikanischen Pfingstkirchen in Politik und Entwicklung, in: *KAS Auslandsinformationen* 10 (2015) 86.

## Wohlstandsevangelium

Wesentlich zum Selbstverständnis pentekostaler Gemeinden, das als pfingstkirchlicher theologischer topos mit porösen Abgrenzungen in nichtchristliche Gebiete betrachtet werden kann, gehört die Predigt eines Wohlstandsevangeliums, das den Reichtum spiritualisiert. Armut wird dabei im Gegensatz zum Segen des Reichtums als eine Strafe dafür angesehen, dass Menschen sich nicht ausreichend angestrengt haben. Deborah Du Nann Winter schreibt dazu: „In der protestantischen Moderne sind Arbeit und Reichtum gut; Müßiggang und Armut sind Sünde.“<sup>7</sup> So gehören Sätze wie „Mein Gott ist kein armer Gott“, „Es ist nicht der Wille Gottes, dass wir arm sind“ oder „Weigert euch, in Armut zu sterben“ zum theologischen Selbstverständnis zahlreicher pentekostaler Kirchen in Afrika.<sup>8</sup> Armut wird nicht als Folge struktureller Ungerechtigkeit, sondern als ein „Fluch des Teufels“ interpretiert.

Die Lehre vom Wohlstandsevangelium basiert auf der Einstellung, dass gläubige Christen säen und ernten. Dabei wird eine Do-ut-des-Verknüpfung hergestellt: „Säe, so wirst du ernten.“ Den Gläubigen wird vermittelt, dass sie als Christen ein Anrecht auf Wohlstand und Heil haben und dass ihnen dieses zuteilwird, wenn ihre Saat aufgeht. Dies geht so weit, dass quantifizierende Verbindungen konstruiert werden: Wer viel betet, wird viel ernten. Wer viel spendet, wird mit (auch materiellem) göttlichem Segen belohnt. Diese Einstellung fördert letztlich auch die Entwicklung der afrikanischen Pfingstkirchen und ist „nicht zufällig oder optional, sondern unverzichtbarer Bestandteil, denn sie ist der Motor, der zum explosionsartigen Wachstum dieser Kirchen geführt hat“.<sup>9</sup> Mit dieser Verkündigung knüpfen die Pfingstkirchen an die soziale Misere weiter gesellschaftlicher Kreise in Afrika an und bieten ihnen – mit massiver

---

<sup>7</sup> Deborah Du Nann Winter, *Ecological Psychology. Healing the Split between Planet and Self*, New York 1996, 44.

<sup>8</sup> Vgl. Valentin Feneberg/Johannes Müller, *Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker*, 13.

<sup>9</sup> Paul Gifford, *Die Rolle der afrikanischen Pfingstkirchen in Politik und Entwicklung*, 90.

medialer Unterstützung – einen Ausweg aus ihrer wirtschaftlich oft desperaten Lage an. In der Liturgie betonen die Pfingstkirchen, dass es Jesus Christus ist, der die Menschen aus wirtschaftlich prekären Situationen herausführt.

Die Genealogie des Wohlstandsevangeliums kann bis in die 1950er-Jahre zurückverfolgt werden, als bereits im Nachkriegs-Amerika diese Wohlstandstheologie von den Medien in zahlreichen Radio- und Fernsehprogrammen erfolgreich verkündet worden ist und den Zeitgeist traf. In den 1960er-Jahren konnte das Wohlstandsevangelium auch jenseits der Vereinigten Staaten heimisch werden. In Afrika wurde die Verkündigung des Wohlstandsevangeliums als wesentlicher Bestandteil des pentekostalen Selbstverständnisses übernommen. Bekannte Vertreter, die diese Lehre in den 1970er- bis 1990er-Jahren in Afrika verkündeten, waren beispielsweise Benson Idahosa (in Nigeria) oder Ray McCauley (in Südafrika). Dabei fällt auf, dass die meisten Vertreter des Wohlstandsevangeliums in dieser Phase ihre Ausbildung in den Vereinigten Staaten absolviert hatten. Seit der Jahrtausendwende löste sich die Entwicklung in Afrika immer stärker von ihren Wurzeln in den Vereinigten Staaten, sodass von nun an eine eigenständige indigene Entwicklung des Wohlstandsevangeliums in Afrika beobachtet werden kann. Die Rhetorik, Bildsprache und Praxis des Wohlstandsevangeliums ist inzwischen auch auf einige islamische Gruppierungen beziehungsweise auf Angehörige Traditioneller Afrikanischer Religionen übergeschwappt und führte zu einer neuen religiösen Kartographie in Afrika. Dabei wird (aus katholisch-theologischer Perspektive betrachtet von einer auf wörtlicher, fundamentalistischer Bibelauslegung basierenden Theologie) davon ausgegangen, dass der christliche Glaube das Fundament für die Erlangung materiellen Wohlstandes in der Welt darstellt und dass Wohlstand als Zeichen der göttlichen Gnade betrachtet werden kann. Der PEW-Report verweist darauf, dass in den meisten Ländern mehr als die Hälfte der Christen an ein Wohlstandsevangelium glaubt.

Eine gewisse Plausibilität besitzt eine solche Interpretation des Evangeliums im afrikanischen Kontext durch die historische Erfahrung, dass es in der Vergangenheit die Angehörigen der christlichen Kolonialmächte waren, die offensichtlich in Reichtum leben konnten. In der postkolonialen Ära konnten auch deshalb die indigenen afrikanischen

Pfingstkirchen mit ihrer (aus katholischer Perspektive auf erstaunlichen Formen der Eisegeese basierenden) Prosperitätstheologie rasant wachsen.

Vom Wohlstandsevangelium geht eine starke Faszination für Christen in Afrika aus. Es ermutigt Menschen, ihrer eigenen, oft desperaten sozialen Situation zum Trotz an den persönlichen Erfolg zu glauben. Damit setzt das Wohlstandsevangelium einen Kontrapunkt nicht nur zu einer Option für die Armen, sondern auch zum früher insbesondere von spiritualisierenden evangelikalen Bewegungen geförderten Eskapismus, dem es darum ging, sich aus der Gesellschaft in eine Gegengesellschaft zurückzuziehen. Anstatt den Mammon zu dämonisieren, werden Wohlstand und Geld in anerkennender Weise in die pentekostale Spiritualität integriert.

### **Zwischen Entzauberung und Verzauberung der Welt**

Für die überwiegende Mehrheit der Afrikaner steht die Existenz von Geistern, Dämonen beziehungsweise supranatürlichen Mächten, die für den Verlauf und für die Ereignisse im eigenen Leben verantwortlich sind, außer Frage. Paul Gifford beschreibt dies als einen „Glauben, dass Geister die Natur bevölkern und letztlich für Unglück, Irrwege und Rückschläge verantwortlich sind – ein Glaube, der seine Wurzeln in den vorchristlichen<sup>10</sup> und vorislamischen Religionen hat, sich aber auch in den Religionen zahlloser indigener Völker auf der ganzen Welt finden lässt“.<sup>11</sup> Dieser Glaube, der letztlich problematisch ist, weil er Angst schürt, zu Ausgrenzungen führt, Denunziationen fördert und unter anderem auch dafür verantwortlich ist, dass beispielsweise in Tansania Albinos oder im Kongo Kinder als Hexen getötet werden, wird von den Mainline Churches traditionell abgelehnt.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Angesichts von magischen Praktiken und Hexenwahn, die im Mittelalter im „christianisierten Europa“ beobachtet werden können, wäre die These von Gifford zu diskutieren, ob dieser Glaube seinen Ursprung tatsächlich in einer vorchristlichen Religion hat oder ob man nicht von einem voraufklärerischen Zeitalter sprechen müsste.

<sup>11</sup> Paul Gifford, Die Rolle der afrikanischen Pfingstkirchen in Politik und Entwicklung, 93-94.

<sup>12</sup> Da der Glaube an Geister in den afrikanischen Kulturen tief verwurzelt ist, führt dies in der Lebenswirklichkeit vieler afrikanischer Christen zu „dualen Religionszugehörigkeiten“. Während sie einerseits am Sonntag den christlichen Gemeindegottesdienst

Die pentekostalen Kirchen greifen dieses Weltverständnis auf, integrieren es in die christliche Theologie und entwickeln Liturgien, die unmittelbar an diesen traditionellen Glauben vieler Afrikaner anknüpfen. Bereits in den Traditionellen Afrikanischen Religionen wurden Krankheiten mit Hexerei und Dämonen in Verbindung gebracht. Krankheiten begegnete man mit Exorzismen und Heilungsritualen, für die die Missionare aus Europa wenig Verständnis besaßen. Vielleicht war die Opposition gegen diese magisch anmutenden Riten auch deshalb so heftig, weil Aberglaube sowie der Glaube an Hexerei kulturgeschichtlich in der Heimat der Missionare gerade erst mühsam überwunden worden und das Bewusstsein für einen aufgeklärten Rationalismus eng mit dem eigenen Selbstkonzept verbunden war. Die Missionsgeschichte Afrikas war mit einer Entzauberung der Welt verbunden. Ziel der christlichen Missionare, die den afrikanischen Kontinent im 19. und 20. Jahrhundert betraten, war es, Afrika zu christianisieren und zu kultivieren. Eng damit verbunden war das Ziel einer Entdämonisierung des schwarzen Kontinents. Gerade die katholische Kirche ging mit Blick auf Exorzismen, die in die Nähe von einem längst überwundenen beziehungsweise zu überwindenden magischen Bewusstsein gerückt wurden, äußerst restriktiv um. Dadurch entstand ein Vakuum in der Religiosität vieler afrikanischer Christen, das von den indigenen afrikanischen Kirchen gefüllt werden konnte. Die Offenheit der indigenen afrikanischen Kirchen für Exorzismen wurde von vielen Christen als eine Befreiung erlebt, da ihnen nun eine Möglichkeit eröffnet wurde, einerseits an ihrer christlichen Identität und andererseits an ihren kulturellen Praktiken festzuhalten. Es entstanden eine Vielzahl von pentekostalen Liturgien, die von einem Bekenntnis der erkrankten Christen, von Bibellesung und Auslegung der Schrift sowie einem mit einem Heilungsgestus verbundenen Heilungsgebet geprägt sind.

Die Faszination solcher Heilungsliturgien zeigt sich beispielsweise bei der von Daniel Olukoya in Lagos gegründeten „Mountain on Fire and Miracles Ministries“-Bewegung, an deren Liturgien in Lagos wöchentlich bis zu 200 000 Personen teilnehmen sollen. So betont Olukoyas „Mountain on Fire and Miracles Ministries“-Bewegung den Kampf gegen böse

---

feiern, wenden sie sich mit Blick auf ihre konkreten Lebensbedürfnisse weiterhin an traditionelle Wunderheiler – ohne dabei ein Bewusstsein für Synkretismus zu haben.

Geister.<sup>13</sup> Im Mittelpunkt steht also ein animistisch anmutender Geisterglaube. Dies ist umso erstaunlicher, weil Olukoya, der Gründer der Bewegung, selbst auf einen ihm von der britischen Universität Reading verliehenen Dokortitel in Molekulargenetik verweisen kann. Es wäre also vorschnell, den afrikanischen Geisterglaube als unaufgeklärt, vormodern oder ungebildet abzutun. Der Glaube an die Existenz von Geistern – oder besser gesagt: die Erfahrung einer geisterfüllten Welt – ist ein Indikator dafür, wie tief auch die Christen in Afrika in ihren traditionellen kulturellen Vorstellungen verwurzelt sind. Dabei nimmt die „Mountain on Fire and Miracles Ministries“-Bewegung Bezug auf die in den Traditionellen Afrikanischen Religionen imaginierten Dämonen, Wassergeister,<sup>14</sup> Geisterbräute, Nachtmahre, Satansdiener, Nachtkobolde, Geldschlucker, Sternjäger, Fortschrittsbremsen, Armutsbringer, die Himmelskönigin<sup>15</sup> und die mit den Ahnen in Kontakt stehenden dunklen Mächte. Auch der Glaube an Hexen, die mit dem Teufel in Beziehung gebracht und für widrige Lebensereignisse verantwortlich gemacht werden, wird in die Theologie der „Mountain on Fire and Miracles Ministries“-Bewegung integriert. Dabei ist das Wirken der Hexen, Dämonen und satanischen Kräfte in der Wahrnehmung der „Mountain on Fire and Miracles Ministries“-Bewegung keine Randerscheinung. Olukoya geht davon aus, dass 90 Prozent aller Frauen von Geistern gefangen gehalten werden, und rückt das Wirken der Geister in einen apokalyptischen Zusammenhang, wenn er schreibt: „Das Königreich der Menschen nähert sich dem Ende. Es ist ein Reich des Menschlichen. Man kann sehen, wie wirr und ungeordnet es ist. Die Ökonomen stöhnen unter einem System, das ihren Regeln nicht länger gehorcht. Die Politiker sind verwirrt; sie wissen nicht, welches System funktionieren wird. Diebe werden freigelassen, die Gerechtigkeit wird

---

<sup>13</sup> Neben der unterschiedlichen Betonung von Wohlstandsevangelium und körperlich-spiritueller Heilung in David Oyedepos Winnes's Chapel Kirche beziehungsweise Daniel Olukoyas „Mountain on Fire and Miracles Ministries“-Bewegung gibt es zahlreiche pentekostale Kirchen, die beide Aspekte in ihrer Theologie gleichermaßen integrieren. Vgl. Anthony Egan, Begünstigen die südafrikanischen Kirchen des Wohlstandsevangeliums die Korruption?: *Concilium* 50:4 (2014) 390-399, 390.

<sup>14</sup> Wassergeister sind in vielen afrikanischen Kulturen dunkle Mächte, die primär mit dem Bereich der Sexualität beziehungsweise des Weiblichen in Verbindung gebracht werden.

<sup>15</sup> Auf das Wirken der Himmelskönigin wird beispielsweise die Ausbreitung der Aids-Pandemie zurückgeführt.

ermordet. Das ist das Königreich der Menschen, in dem menschliche Wesen einander bekämpfen und den Allmächtigen herausfordern. Dieses Königreich nähert sich seinem Ende. Vieles wird enden mit der Erkenntnis, dass alles, worum der Mensch hier kämpft, eitel ist. Es ist in Gottes Angesicht ohne Wert.“<sup>16</sup>

Olukoyas Anhänger, die tief im traditionellen afrikanischen Dämonenglauben verwurzelt sind, vertrauen auf die spirituellen beziehungsweise supranatürlichen Kräfte der Pastoren der pentekostalen Bewegung, die sie der Macht der Dämonen entreißen kann.<sup>17</sup> Dieses Vertrauen versetzt auch in Afrika allzu oft Berge und kann nicht vorschnell aus einer – letztlich vielleicht sogar überheblichen – europäisch-aufgeklärten Perspektive „weggeredet“ werden. Auch theologisch ist die Integration des Geisterglaubens in die pentekostale Kultur durchaus differenziert zu betrachten. Einerseits kann man darauf verweisen, dass den pentekostalen Kirchen mit der Entwicklung von Heilungsliturgien und der Praktizierung von Exorzismen in Afrika eine entscheidende Inkulturationsleistung gelungen ist, um der christlichen Botschaft auf dem afrikanischen Kontinent Gehör zu verschaffen.<sup>18</sup> Andererseits muss man kritisch anmerken, dass

---

<sup>16</sup> Daniel K Olukoya, *Contending for the Kingdom*, Lagos 2005, 20.

<sup>17</sup> Problematisch ist an Olukoyas „Theologie“, dass sie die Ursache persönlicher Probleme einzelner Menschen im Wirken von übernatürlichen Kräften sieht, die von Freunden oder Verwandten ausgehen.

<sup>18</sup> Bernhard Udelhoven hat herausgearbeitet, dass der Glaube an Dämonen und die Ursache zahlreicher Krankheiten in Afrika darauf zurückzuführen ist, dass Menschen sich in der eigenen Familie ausgeschlossen und nicht zur Gemeinschaft zugehörig fühlen. Individuelle Exklusionserfahrungen drücken sich in dem Bewusstsein aus, von Dämonen besessen zu sein. Die ganzheitlichen pentekostalen Heilungsliturgien, in denen Bekenntnis, Anklage, Gesang, Bewegung und Tanz einfließen, fördern Prozesse, das Gefühl der Exklusion zu benennen und in daran anknüpfenden Prozessen der Vergemeinschaftung zu überwinden, wobei die Heilungsliturgie einen performativen Charakter besitzen kann. Anknüpfend an die Beobachtung der tatsächlich heilsamen Heilungsliturgien regt Udelhoven eine Neubewertung des Dämonenglaubens in Afrika an: “Where demons remind us of our neglected responsibilities towards family, marriage, parenthood, work and society, to which they often point, prayers for deliverance should empower a person to adress these issues. Where such concerns are bypassed, we should not even pray for deliverance—let the demons continue to haunt and do their job.” Vgl. Bernhard Udelhoven, *Spirits and the Healing of Body and Spirit. Pastoral Challenges*. Vortrag im Rahmen der internationalen Konferenz „Pentecostalism and the Catholic Church. Challenges in the Nigerian Context“, die vom

somit anstelle einer Überwindung des Angst auslösenden Dämonenglaubens in den pentekostalen Heilungsliturgien eine Manifestation des magischen Bewusstseins in Afrika (und ein faktischer Synkretismus mit den Praktiken der Traditionellen Afrikanischen Religionen) gefördert wird. Indirekt führt diese intrapersonale Angst zu einem interpersonalem Misstrauen gegenüber anderen Menschen.

### **Pentekostale Ekklesiologie**

Ein verwirrendes Bild ergibt sich auch mit Blick auf die pentekostale Ekklesiologie. Im Gegensatz zum mit dem theologischen Konstrukt der Apostolischen Sukzession eng verbundenen hierarchischen Verständnis der katholischen Kirche zeichnen sich Pfingstkirchen überwiegend durch ein Gemeinschafts- beziehungsweise Kirchenverständnis aus, das die Gleichheit aller, das freiwillige Engagement und die Unabhängigkeit der lokalen Kirche betont. Die Gründungen der Kirchen gehen meist auf das Werk einer einzelnen Person (oder eines Ehepaares) zurück, die sich auf ein außerordentliches persönliches Erweckungserlebnis berufen.<sup>19</sup> Damit verbunden ist oft eine nicht vorhandene theologische Ausbildung der Geistlichen dieser Bewegungen beziehungsweise Kirchen. Es gibt keine definierten Ausbildungswege, keine theologischen Curricula, keine Vorgaben zu einer Weiterbildung – im Vordergrund steht das individuelle Erweckungsereignis. Ursprünglich betonen pentekostale Kirchen zunächst einmal die Gleichheit ihrer Mitglieder. Neben dieser Betonung der Gleichheit aller Christen entwickeln sich aber auch im Pentekostalismus – wie in allen sozialen Gruppen – auf Ungleichheit basierende Hierarchien. Auch lässt sich eine Professionalisierung der pentekostalen Kirchen feststellen, die zu einer strukturellen Angleichung an die großen Amtskirchen führt.

Interessanterweise war der Beginn der formalen Gespräche zwischen römischen Vertretern und Vertretern der Pfingstkirchen im Jahr 1972 ein Auslöser dafür, dass in einzelnen Pfingstkirchen ein Reflexionsprozess

---

14. bis 17. November 2016 in Abuja stattfand (unveröffentlichtes Dokument), Abuja 2016.

<sup>19</sup> Vgl. Helga Dickow, Zulauf für Charismatiker, 17.

über das Wesen ihrer Kirchen beziehungsweise über das eigene Selbstverständnis einsetzte.

### **Ekklesiogenesis statt Ekklesiologie**

Fast interessanter als die Ekklesiologie ist mit Blick auf die Pfingstkirchen in Afrika deren Ekklesiogenesis. Das vom die pentekostale Bewegung prägenden Leistungsethos geförderte rasante Wachstum der pentekostalen Bewegung hat in Afrika zur Entwicklung von Megachurches geführt. In Lagos (Nigeria) gründete David Oyedepo im Jahr 1983 die Winner's Chapel. Die Mutterkirche befindet sich am Stadtrand der Wirtschaftsmetropole Lagos und dürfte mit 54 000 Sitzplätzen das größte Kirchenauditorium weltweit sein.

Die Zahl der Ableger von Winner's Chapel wird auf 6 000 Gemeinden in Nigeria, 700 Gemeinden jenseits von Nigeria auf dem afrikanischen Kontinent sowie 30 Gemeinden in den Vereinigten Staaten und Europa geschätzt. David Oyedepo, der von Forbes als einer der reichsten Männer Nigerias mit einem geschätzten Vermögen von mehr als 150 Millionen US-Dollar geführt wird,<sup>20</sup> ist ein typischer Vertreter des Wohlstandsevangeliums, der Reichtum nicht als Option im kapitalistischen System, sondern als eine biblische Dynamik beschreibt, die auf „Säen und Ernten“ zurückzuführen ist. Während Oyedepo auf die Bedeutung von Tugenden wie Fleiß verweist und dabei immer wieder seinen eigenen 18-Stunden-Tag betont, spricht er – unter anderem in seinem vielgelesenen Buch „Sign and Wonders Today: A Catalogue of the Amazing Acts of God among Man“<sup>21</sup> – immer wieder exemplarisch von außerordentlich erfolgreichen Kirchenmitgliedern, die ihren beruflichen beziehungsweise wirtschaftlichen Erfolg auf ihren pentekostal geprägten und praktizierten Glauben zurückführen. Der Erfolg Oyedepos beziehungsweise dessen

---

<sup>20</sup> Während die (kleptokratische) Bereicherung nigerianischer Politiker in den Medien durchaus kritisch betrachtet wird, berichtet der Newsletter der Winner's Chapel im August 2000 darüber, dass David Oyedepo sich ein Privatflugzeug zugelegt hat. Bis zum Jahr 2013 sollen drei weitere Privatjets – unter anderem eine 35 Millionen Dollar teure Gulfstream V – folgen.

<sup>21</sup> David O. Oyedepo, *Sign and Wonders Today: A Catalogue of the Amazing Acts of God among Man*, Lagos 2006.

wirtschaftliche Verhältnisse werden dabei von seinen Anhängern nicht beargwöhnt, sondern als Beweis der Treue Gottes zu seinen „Vertragspartnern“<sup>22</sup> verstanden.

### **Zwischen Indigenisierung und internationaler Verflechtung**

Wenn Pfingstkirchen in Afrika in der Vergangenheit oft auch von internationalen Geldgebern – vornehmlich aus den USA – finanziert werden, so setzt sich damit in den neuen religiösen Bewegungen letztlich ein Kirchenfinanzierungskonzept fort, das auf dem afrikanischen Kontinent Tradition hat und das gerade auch aus katholischer Perspektive (beziehungsweise aus der Perspektive der Mainline Churches) nicht allzu kritisch betrachtet werden kann. Denn tatsächlich wurde das missionarische beziehungsweise pastorale Engagement der großen christlichen Kirchen in Afrika in der Vergangenheit von Geldgebern aus Europa oder den USA finanziell gefördert. Auch wenn in den katholischen Ortskirchen Afrikas das Bewusstsein für die Eigenständigkeit der Ortskirchen wächst, belegt beispielsweise das Engagement der in Afrika tätigen Hilfsorganisationen wie *missio*, *Kirche in Not* oder *Porticus*, dass die Ortskirchen Afrikas auf eine lange Tradition finanzieller Unterstützung (beziehungsweise Abhängigkeit) von externen Geldgebern zurückblicken können.

Doch es ist nicht so, dass die Mehrzahl der afrikanischen Pfingstkirchen heute noch von internationalen Geldgebern finanziert werden. Während es Beispiele für Pfingstkirchen in Afrika gibt, die von der finanziellen Unterstützung aus den Vereinigten Staaten abhängen, gibt es aber vor allem auch das entgegengesetzte Phänomen, dass viele indigene afrikanische Kirchen sich selbst finanzieren müssen. Eine umso größere Bedeutung kommt in diesem Fall den Kollekten (beziehungsweise den zahlreichen „Sonderkollekten“) zu, von deren Einnahmen alle laufenden Ausga-

---

<sup>22</sup> Allerdings gibt es auch kritische Stimmen. In seiner Forschungsarbeit zu den Megachurches spricht der nigerianische (katholische) Soziologe Asonzeh Ukah mit Blick auf Finanzfragen in den Pfingstkirchen von einem „heiligen Geheimnis“ und prangert eine „pentekostale Kleptokratie“ an. Er verweist darauf, dass nigerianische Megachurches sich zu Wirtschaftsunternehmen entwickelt haben, die von geschäftstüchtigen Propheten des Profits geleitet werden. Er bezeichnet die Propheten des Profits als ökonomische Missionare, die ihr Finanzgebaren nicht transparent machen und denen es in erster Linie um ihre Einnahmen und nicht um spirituelle Motive geht.

ben, von den Gehältern der Angestellten bis hin zu den Unterhaltskosten für kircheneigene Immobilien, getragen werden müssen.

Während finanzielle Ressourcen aus dem Ausland von einzelnen Pfingstkirchen angenommen wurden, zeichneten sich viele der wie Pilze aus dem Boden schießenden Pfingstkirchen – man spricht auch von so genannten „mushroom churches“ – in Afrika aber von Anfang an dadurch aus, dass sie in der Regel keiner personellen Ressourcen aus Europa oder den USA bedurften. In Zeiten, in denen zahlreiche Europäer wichtige Positionen der katholischen Kirche in Afrika bekleideten und die katholische Kirche sich oft weniger als „Afrikanische katholische Kirche“ und stärker als „katholische Kirche in Afrika“ betrachtete,<sup>23</sup> entstanden die Pfingstkirchen, die von afrikanischen Führungspersonlichkeiten geleitet wurden. Diese Indigenisierung des Christentums korrelierte mit dem Bedürfnis vieler Christen auf dem afrikanischen Kontinent, jede Form des Kolonialismus abzustreifen und eigenständige afrikanische Kirchen zu gründen.

Da viele Länder Afrikas die Kolonialisierungs- und Missionserfahrung parallel erleben und erleiden mussten, ist es für viele pentekostale Christen in Afrika wichtig, sich selbst nicht länger als Objekt der Mission und Afrika nicht als Missionsgebiet zu erleben. Während sich in der katholischen Kirche ein solcher Paradigmenwechsel nur langsam vollzieht, erleben beziehungsweise realisieren Angehörige der Pfingstkirchen den paradigmatischen Wandel im Phänomen der „Reversed Mission“. Sie gründen in Europa Gemeinden, von denen oft eine große Anziehungskraft ausgeht und die sich in Einzelfällen sogar zu Megachurches entwickeln. Bekanntestes Beispiel für pentekostale Megachurches in Europa sind vielleicht das Kingsway International Christian Centre, New Wine Church und Jesus House in London.<sup>24</sup> Aber auch in Hamburg und anderen deutschen Städten konnten sich pentekostale Kirchen erfolgreich etablie-

---

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Differenzierung Nathanaël Yaovi Soédé, Kirche in Afrika: Afrikanisches Christentum und universeller Evangelisierungsauftrag der Kirche. Die Lehren von Papst Paul VI. und Papst Johannes Paul II.: Fortschritt oder Rückschritt, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.), *Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen* (ThEW 9), Freiburg 2015, 226-244.

<sup>24</sup> Vgl. <http://www.birmingham.ac.uk/schools/ptr/departments/theologyandreligion/news/2016/Megachurches-and-Social-Engagement-in-London-Conference-November-2016.aspx>.

ren. Attraktiv sind sie unter anderem für afrikanische Christen, die in Europa die Erfahrung machen, als Christen mit Migrationshintergrund in den etablierten Kirchen nicht willkommen zu sein. Die Liturgie der Kirchen wird als fremd erlebt, die Kirchen bieten afrikanischen Migranten keine Möglichkeit einer religiösen Identifikation, da ihre kulturellen Werte als „fremd“ betrachtet werden und ihnen anstelle eines kulturellen Pluralismus beziehungsweise einer Interkulturalität nur die Möglichkeit einer Assimilation (einhergehend mit der Preisgabe der eigenen Identität) angeboten wird. Dabei bilden sich in den pentekostalen beziehungsweise charismatischen Gemeinden eigene Narrative, die von der eigenen Fremdheitserfahrung geprägt sind. So spricht man (anstelle des schwarzen Kontinents Afrika) vom finsternen Europa beziehungsweise von dem von einem Dämon besessenen Europa. Mit Blick auf die in den westeuropäischen Gesellschaften anstehenden Integrationsleistungen beziehungsweise der Entwicklung von Gesellschaften, die von einem multikulturellen (und multireligiösen) Pluralismus geprägt sind, implizieren solche Narrative gravierende Herausforderungen. Zugleich zeichnet sich ab, dass neben starren konfessionsgeprägten Identitäten fluide religiöse Identitäten treten werden.

### **Intrareligiöser und interreligiöser Dialog**

Auffällig ist, dass pentekostale Christen mit einem großen Selbstvertrauen und mitunter mit einer noch stärkeren Affirmationsdynamik, die von außen betrachtet als aggressiv interpretiert wird, eigene Positionen vertreten und missionarisch in der Form aktiv sind, dass sie Gesprächspartner von der eigenen Meinung überzeugen und zur eigenen Glaubensrichtung bekehren wollen.<sup>25</sup> Pentekostale Christen erleben sich selbst oft in einem intrareligiösen beziehungsweise interreligiösen Wettbewerb.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Vgl. Valentin Feneberg/Johannes Müller, *Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker*, 13.

<sup>26</sup> Mit Blick auf Afrika wurde die Existenz einer ökumenischen Vielfalt der Kirchen bereits auf der Berliner Kongo-Konferenz im Jahr 1884/1885 grundgelegt. Mit der Teilung Afrikas ging die regional verschiedene Missionstätigkeit unterschiedlicher Missionsbewegungen einher. Afe Aogame weist darauf hin, dass damit in der Missionsgeschichte des afrikanischen Kontinents der Weg für einen religiösen Wettbewerb der Konfessionen beschritten worden sei.

Dies bereitet den Nährboden für Konflikte – in Afrika insbesondere mit Vertretern des Islam, aber auch mit Vertretern anderer christlicher Denominationen, die das Verhalten der pentekostalen Christen als längst überwunden geglaubten Hang zum Proselytismus einordnen. Mit Blick auf den Proselytismus haben Vertreter der großen christlichen Kirchen das Dokument „Christliches Zeugnis in multireligiöser Welt. Ein Verhaltenskodex“ verabschiedet, in dem sie sich übereinstimmend gegen jede Form des Proselytismus wenden.<sup>27</sup> Doch während das Dokument die Unterschrift eines Vertreters des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) sowie der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) trägt, fehlt ein – schon aufgrund der Organisationsstruktur kaum mögliches – eindeutiges Bekenntnis der Pfingstkirchen.<sup>28</sup>

Mit Blick auf den interreligiösen Dialog zeigt sich, dass das Verhältnis vieler Vertreter pentekostaler Kirchen zum Islam nicht zuletzt dadurch belastet ist, dass Muslime von pentekostalen Christen oftmals als „Nicht-Christen“ und damit als „Gegner“ betrachtet werden, was sich in einer spirituellen Kriegessemantik pentekostaler Vertreter widerspiegelt. Dabei wird der vermeintliche „Gegner“ in Verbindung zu bösen Mächten gebracht. In Nigeria konnte beispielweise nachgezeichnet werden, dass der Pentekostalismus sich als ein gesellschaftlicher Gegenspieler einer Islamisierung des Landes betrachtet, der Muslimen mit aggressiven Evangelisierungskampagnen und spirituellen Angeboten begegnet.<sup>29</sup> Dabei rechtfertigen Vertreter der in der Pentecostal Fellowship of Nigeria (PFN)

---

<sup>27</sup> Trägerkreis des Kongresses MissionRespekt (Hg.), *Studienausgabe zum ökumenischen Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“*, Hamburg/Aachen 2014.

<sup>28</sup> Vgl. Klaus Vellguth, MissionRespekt. Der ökumenische Verhaltenskodex zum christlichen Zeugnis in einer multireligiösen Welt und seine Rezeption in Deutschland, in: *Verbum SVD* 55 (2015) 160-179. Klaus Vellguth, MissionRespekt. Ökumenischer Kongress zum christlichen Zeugnis in einer multireligiösen Welt: *Pastoralblatt* 66:12 (2014) 367-371.

<sup>29</sup> Matthews Ojo, *Pentecostal Movements, Islam and the Contest for Public Space in Northern Nigeria. Islam and Christian-Muslim Relations*, Abuja 2007, 175-188. Asonzeh Ukah, Contesting God. Nigerian Pentecostals and their Relation with Islam and Muslims, in: David Westerlund (Hg.), *Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions*, London/New York 2009, 93-114. Akintunde Akinade, *Christian Responses to Islam in Nigeria*, Palgrave 2014.

zusammengeschlossenen pentekostalen Kirchen Nigerias ihre öffentlich geäußerte, teilweise scharfe Kritik am Islam damit, dass dies eine angemessene Reaktion der Christen auf die von islamistischen Fundamentalisten verübten Gewalttaten an Christen beziehungsweise auf die Einführung der Scharia in einigen nigerianischen Bundesstaaten sei.<sup>30</sup> Dies hat in der Vergangenheit zu gewalttätigen Konflikten in dem westafrikanischen Land geführt, worauf die Katholische Bischofskonferenz Nigerias (CBCN) hingewiesen und wiederholt die Bedeutung des interreligiösen Dialogs für eine friedliche gesellschaftliche Entwicklung im bevölkerungsreichsten afrikanischen Staat betont hat.<sup>31</sup>

### **Pfingstkirchen und politisches Engagement**

Während die pentekostale Bewegung zunächst dafür kritisiert wurde, dass ihre Vertreter sich kaum zu sozialen Fragen äußern würden, die Option für die Armen für viele Pfingstkirchler keine Bedeutung besitze und die pentekostalen Kirchen einseitig spiritualisierend und unpolitisch seien, lässt sich eine solche Position heute nicht mehr vertreten. Zu unterschiedlich ist das Mosaik, das sich einem mit Blick auf das politische Engagement afrikanischer Pfingstkirchen bietet und das von „unpolitisch“ bis zu „politisch stark engagiert“ reicht.<sup>32</sup> Zwar kann man einerseits schon von einer afrikanischen pentekostalen Soteriologie sprechen, die stark diesseitsbezogen und individualistisch ausgerichtet ist. Bezeichnend für diese Seite pentekostaler Soteriologie ist die Idee der Transformation der individuellen Existenz, bei der das Individuum sich nicht länger als Opfer, sondern als – potentiellen – Sieger betrachtet. Dena Freeman, die umfangreiche und vielbeachtete Forschungsprojekte in Äthiopien durchführte, spricht in diesem Kontext vom „shift from seeing oneself as a

---

<sup>30</sup> Vgl. Ogbu Kalu, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008. Cyril Imo, *Evangelicals, Muslims and Democracy. With Particular Reference to the Declaration of Sharia in Northern Nigeria*, in: Terence Ranger (Hg.), *Evangelical Christianity and Democracy in Africa*, Oxford 2008, 37-66.

<sup>31</sup> CBCN, *Lineamenta for the First National Pastoral Congress. Church in Nigeria, Family of God on Mission*, Lagos 1999. Vgl. Hyacinth Nwankor, *Religious Freedom. The Bed-Rock of National Integration in Nigeria*, Sankt Ottilien 2011, 215-224.

<sup>32</sup> Amos Young, *In the Day of Caesar. Pentecostalism and Practical Theology*, Grand Rapids 2010.

victim to seeing oneself as a victor“.<sup>33</sup> Daneben zeigt sich aber auch in unterschiedlichen Kontexten, dass Vertreter der pentekostalen Kirchen sich politisch engagieren. Motiviert werden die politisch aktiven pentekostalen Christen dabei von dem Selbstbewusstsein, dass sie besondere Leitungsfähigkeit besitzen und von einem fast schon messianischen Selbstverständnis, dass nur sie in der Lage seien, die gesellschaftlichen Probleme ihrer Heimat zu lösen.<sup>34</sup>

Das politische Engagement vieler pentekostaler Christen ist dabei in einer tiefen Spiritualität verankert. In Nigeria hat sich Ogbu Kalu mit der pentekostalen Gebetspraxis auseinandergesetzt und identifizierte pfingstkirchliche Gebete als Beitrag zur politischen Praxis.<sup>35</sup> Moses Aransiola verweist beispielsweise auf die Gebetsinitiative „Nigeria Prays“, die an ihrem Selbstverständnis festhält, dass es ihr Ziel sei, alle Nigerianer zum regulären, engagierten und zielgerichteten Gebet zu bewegen, um die Nation zu heilen und sie durch Gebetsinitiativen und Seminare zu verwandeln, wobei Tugenden wie Patriotismus, Transparenz, Unbestechlichkeit und bürgergesellschaftliches Engagement gefördert werden sollen.<sup>36</sup>

Darüber hinaus setzen sich Vertreter der pentekostalen Kirchen oft auch öffentlich für Politiker aus den eigenen Reihen ein, sodass in einigen gesellschaftlichen Kontexten von einer „Pentekostalisierung der Staatspolitik“ gesprochen wird. Der nigerianische Präsident Obasanjo wurde während seiner Präsidentschaft in den Jahren 1999 bis 2007 von einer starken pentekostalen Allianz zu einer messianischen Figur stilisiert. Die Nähe zwischen Politik und Kirche lässt sich auch bei seinen Nachfolgern beobachten. Die Redeemed Christian Church of God organisierte beispielsweise im Jahr 2010 unmittelbar vor der Präsidentschaftswahl in Nigeria einen „Holy Ghost Congress“, an dem eine Million Menschen teilnahmen. Auf dem Höhepunkt der Veranstaltung wandte Goodluck

---

<sup>33</sup> Dena Freeman, *The Pentecostal Ethic and the Spirit of Development*, in: Dena Freeman (Hg.), *Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa*, London 2012, 1-40, 13.

<sup>34</sup> Vgl. Hyacinth Ifeanyichukwu Nwankwor, *Religious Freedom. The Bed-Rock of National Integration in Nigeria*, Vallendar 2011.

<sup>35</sup> Vgl. Ogbu Kalu, *African Pentecostalism*.

<sup>36</sup> Vgl. Moses Aransiola, *The Prophetic Destiny of Nigeria. God's Plan for the Nation*, Ibadan 2008.

Jonathan, Präsidentschaftskandidat und Mitglied der pentekostalen Kirche, sich in einer ausgesprochen christlich geprägten Rhetorik an die Kongressteilnehmer und forderte sie auf, für freie, faire und friedliche Wahlen zu beten. Anschließend kniete der Präsidentschaftskandidat vor Enoch Adeboye, dem Oberhaupt der Redeemed Christian Church of God in Nigeria, nieder und bat um dessen Segen – ein Bild, das von den Medien landesweit aufgegriffen wurde.<sup>37</sup> Auch andere pentekostale Christen „umwarb“ der Präsident. So sprach Goodluck Jonathan als nigerianischer Präsident<sup>38</sup> beispielsweise in einer aufsehenerregenden Rede zu den Mitgliedern von Oyedepos Winners’s Chapel.

Auch in anderen afrikanischen Ländern haben Politiker im Vorfeld der Wahl engen Kontakt mit pentekostalen Führern gesucht. Das vielleicht bekannteste Beispiel aus Sambia: Frederic Chiluba versprach vor der Präsidentschaftswahl im Jahr 1991, er werde das Land im Fall seiner Wahl zu einer christlichen Nation erklären. In Südafrika wandte sich Jacob Zuma, der Präsidentschaftskandidat des ANC, auf einer Zusammenkunft an die in Südafrika einflussreichste evangelikal-pfingstkirchliche Rhema-Kirche und versprach, sich für einen politischen Konformismus bei gleichzeitigem sozialem Engagement einzusetzen.<sup>39</sup> In Südafrika haben Kirchengründer später auch politische Mandate übernommen. Im Jahr 1994 zog beispielsweise Raselbe Meshoe, der Gründer der Hope of Tabernacle Church, als Abgeordneter der von ihm geleiteten African Christian Democratic Party, in das südafrikanische Parlament ein.<sup>40</sup> In

---

<sup>37</sup> Die einseitige Parteinahme beziehungsweise offene Unterstützung der Pfingstkirchen für Goodluck Jonathan führte in der im Jahr 1976 gegründeten Christian Association of Nigeria (CAN) zum Konflikt, der im Jahr 2013 soweit eskalierte, dass die katholische Kirche ihre Mitgliedschaft in diesem zentralen ökumenischen Gremium Nigerias vorübergehend aussetzte. Auch wenn die katholische Kirche wieder aktives Mitglied der CAN ist, verweist John Onayeken im Rahmen der internationalen Konferenz „Pentecostalism and the Catholic Church. Challenges in the Nigerian Context“, die vom 14. bis 17. November 2016 in Abuja stattfand, darauf, dass der ökumenische Dialog mit Vertretern der pentekostalen Kirchen bis in die Gegenwart hinein belastet beziehungsweise schwierig ist.

<sup>38</sup> Auch Präsident Obasanjo hatte bereits zuvor das ihm bereitgestellte Forum der Winner’s Chapel genutzt, um zu pentekostalen Christen zu sprechen.

<sup>39</sup> Vgl. Anthony Egan, Begünstigen die südafrikanischen Kirchen des Wohlstandsevangeliiums die Korruption?, 395.

<sup>40</sup> Vgl. Helga Dickow, Zulauf für Charismatiker, 19.

Ghana kündigte Präsident Atta Mills in theologisch anmutender Diktion an, das Land als „prayers camp“ zu gestalten, und auch die Präsidentschaft von Laurent Gbagbo in der Republik Côte d'Ivoire (Elfenbeinküste) wurde in den Jahren 2010 bis 2011 mit messianischen Konnotationen versehen, um dessen unrechtmäßige Machtergreifung zu kaschieren. „Die starke Politisierung durch die Pfingstkirchen in Afrika im vergangenen Jahrzehnt schuf einerseits eine starke politische Motivation und förderte damit die politische Partizipation, andererseits hat dies wenig mit Demokratie zu tun, denn es geht vielmehr um einen moralischen Dualismus (gut und böse, ‚Kampf gegen den Teufel‘), um Ausgrenzung und um eine Instrumentalisierung der Politik für religiöse Zwecke“,<sup>41</sup> hielten Valentin Feneberg und Johannes Müller als ein Ergebnis der von der Deutschen Bischofskonferenz organisierten Internationalen Konferenz zum Pentekostalismus im Jahr 2013 fest. Dabei mutet die Politisierung afrikanischer Pfingstkirchen als Spielart einer politischen Religion, die sich durch ein apokalyptisches Denken, ein manichäisch-apokalyptisch geprägtes Geschichtsverständnis, einen ausgeprägten Messianismus, eine Immanentisierung des Glaubens, die Definition eines Feindes beziehungsweise des „Antichrist“ im Rahmen eines dualistischen Weltbildes sowie die Entwicklung eines religiösen Kultes auszeichnet.<sup>42</sup>

## Ökumene mit den pentekostalen Kirchen

Das Phänomen des Pentekostalismus ist eine Herausforderung für die katholische Kirche. Zum einen provoziert er die Frage, warum diese Form christlicher Glaubenspraxis, christlicher Spiritualität und christlicher Weltsicht so attraktiv für viele Menschen in Afrika und weit über

---

<sup>41</sup> Valentin Feneberg/Johannes Müller, *Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker*, 15.

<sup>42</sup> Vgl. Klaus Vellguth, Die politische Religion des Nationalsozialismus. Anmerkungen zum 80. Jahrestag der Machtergreifung: *Pastoralblatt* 65:1 (2013) 23-29. Klaus Vellguth, Die Dekonstruktion des Nationalsozialismus als Politische Religion: *Lebendiges Zeugnis* 68:1 (2013) 52-64. Brigitte Gess, Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt, in: Hans Maier (Hg.), *Totalitarismus und politische Religionen, Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, 264-274. Hans-Christof Kraus, Eric Voegelin redivivus. Politische Wissenschaft als politische Theologie, in: Michael Ley/Julius H. Schoeps, *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Mainz 1997.

diesen Kontinent hinaus ist und warum die pentekostalen Kirchen in Afrika weitaus stärker wachsen als die katholische Kirche. Was macht die Faszination des Pentekostalismus aus und was können wir in der katholischen Kirche vom Pentekostalismus lernen? Wo haben wir in der katholischen Glaubenspraxis, katholisch geprägten Spiritualität und katholischen Weltsicht blinde Flecken, theologischen Nachholbedarf oder schlicht und einfach das Volk Gottes – das auch jenseits der katholischen Kirchenmauern unterwegs ist – zu wenig im Blick? Und zum anderen stellt der Pentekostalismus auch eine ökumenische Herausforderung dar.

Fünfundzwanzig Jahre nach Verabschiedung des Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus „Unitatio redintegratio“ und im Jahr des großen Reformationsjubiläums zeigt sich, dass die großen Kirchen erfolgreiche Schritte aufeinander zu gewagt haben und dass die Kirchen in Deutschland, dem „Kernland der Reformation“, als partnerschaftliche Stimmen im gesellschaftlichen Diskurs wahrgenommen werden. Inzwischen lässt sich – gerade weltweit beziehungsweise mit Blick auf Afrika – im Zeitalter des postmodernen Pluralismus nicht nur eine Multireligiosität, sondern auch eine zunehmende Fragmentarisierung des Christentums beobachten, von der Kardinal Koch schrieb, dass man sie als „eine gegenläufige Tendenz zu den ursprünglichen Bemühungen um mehr Einheit unter den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sehen muss“.<sup>43</sup>

Diese Fragmentarisierung wurde auch in Afrika lange Zeit nur als eine feindliche Gefahr betrachtet. Dies führte in der katholischen Kirche beziehungsweise in der katholischen Theologie zunächst einmal zu einem von Apologetik geprägten Diskurs, in dem über pentekostale Entwicklungen als Objekt der eigenen Beobachtung gesprochen wurde. Geprägt war der Diskurs von Vorbehalten und Unterstellungen und es versteht sich von selbst, dass ein solcher Diskurs von pentekostaler Seite aus in gleicher Tonalität geführt wurde. Erst allmählich setzt sich die Einsicht durch, dass eine gegenseitige Dämonisierung nicht hilfreich ist und dass pentekostale Christen beziehungsweise die pentekostale Bewegung nicht Objekt der eigenen Beobachtung, sondern Subjekt in einem Dialog auf

---

<sup>43</sup> Kurt Koch in seinem Vorwort zu Valentin Feneberg/Johannes Müller, *Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker*, 5.

Augenhöhe ist. „Nur ein offener und ehrlicher Dialog kann dazu führen, den richtigen Umgang mit dieser Bewegung zu führen und eine unvermeidliche Koexistenz konstruktiv zu gestalten“,<sup>44</sup> war der Konsens im Rahmen der von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2013 in Rom organisierten Internationalen Konferenz zum Phänomen des Pentekostalismus. „Eine polemische oder ausschließlich konfliktive Auseinandersetzung wurde als untaugliches Mittel qualifiziert, um die Einheit der Christen zu fördern. Stattdessen wurde zu Akzeptanz und gegenseitigem Respekt aufgerufen, der letztlich in der Anerkennung der Religionsfreiheit begründet ist, und ein ‚Pluralismus der Dialoge‘ gefordert.“<sup>45</sup>

Die jüngste Geschichte des Pentekostalismus in Afrika ist zunächst einmal eine Tatsache, die nicht zu leugnen ist. Vieles mag uns fremd vorkommen, manches sogar verstörend befremdlich. Doch es geht darum, sich auf die Zeichen der Zeit einzulassen – sie im besten Fall sogar zu verstehen. Und die Frage sei deshalb hier gestellt: Was hat der Pentekostalismus, was der katholischen Kirche in Afrika (und bei uns) vielleicht fehlt? Und was will der Heilige Geist auch uns über und durch den Erfolg der pentekostalen Kirchen sagen?

---

<sup>44</sup> Valentin Feneberg/Johannes Müller, *Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker*, 26.

<sup>45</sup> Angesichts von weltweit gegenwärtig 35 000 sich als christlich bezeichnenden Kirchen kann die Ökumene nur von einem Pluralismus der Dialoge geprägt sein.