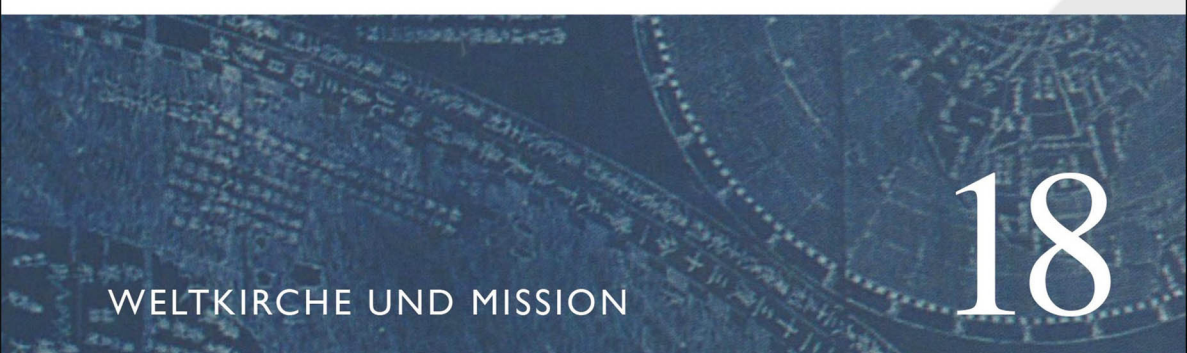




Leandro L. B. Fontana/Markus Lubert (Hg.)

POLITISCHER PENTEKOSTALISMUS

Transformation des globalen Christentums
im Spiegel theologischer Motive und
pluraler Normativität



WELTKIRCHE UND MISSION

18

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Weltkirche und Mission

Band 18

Weltkirche und Mission

herausgegeben von
Markus Luber

Band 18

Leandro L. B. Fontana / Markus Luber (Hg.)
Politischer Pentekostalismus

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Leandro L. B. Fontana / Markus Luber (Hg.)

Politischer Pentekostalismus

Transformation des globalen Christentums im Spiegel
theologischer Motive und pluraler Normativität

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2023 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3368-5

Umschlag: Martin Vollnhals, Neustadt a. d. Donau,
nach einem Entwurf von Tobias Keßler, Frankfurt
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2023

eISBN 978-3-7917-7414-5 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
Globaler politischer Pentekostalismus im interkontinentalen Vergleich – eine Einleitung (Markus Luber und Leandro L. B. Fontana).....	9
Die neue christliche Rechte: politische Subjektivität, „Gender-Ideologie“ und Christophobie (Brenda Carranza).....	66
Dominion Theology as a Pneumatic Theo-praxis (Andreas Heuser).....	95
„Rodrigo Duterte, Donald Trump, Jair Bolsonaro ...“: Gebet, Politik und globale Religionsgeschichte (Giovanni Maltese).....	115
Die religiöse und politische Eroberung der Evangelikalen in Lateinamerika (José Luis Pérez Guadalupe).....	144
Apokalyptische Symbolik in der pfingstlichen Vorstellungswelt – Herausforderungen und Pragmatik. Eine kritische Perspektive (Gunda Werner).....	174
Pentecostal Christianities and their Political Lives: Many Tongues, Many Political Practices (Amos Yong).....	183
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....	197

Vorwort

„Politischer Pentekostalismus“ ist seit 2019 ein Forschungsprojekt am Institut für Weltkirche und Mission (IWM). Es konzentriert sich auf politische, gesellschaftliche und öffentliche Effekte pfingstkirchlicher Gläubigkeit. Ein Zusammenspiel auf diesem Feld ist längst dokumentiert. Es sind die globale Perspektive und der weltkirchliche Auftrag des IWM, die das Wagnis eingehen ließen, dieses Phänomen interkontinental zu vergleichen und während einer dreitägigen Tagung zu diskutieren. Dass sich der Vergleich auf den Globalen Süden beschränkt, ist ein Manko, das hoffentlich in Zukunft behoben werden kann. Sicher birgt der Versuch, die heterogene Phänomenologie dieser religiösen Szene in einer Überblicksstudie zu erfassen, einige Schwierigkeit. Doch der synoptische Vergleich beinhaltet auch eine innovative Komponente, denn erst durch die Kontrastierung verschiedener Kontexte kommen globale Verflechtungen zum Vorschein und werden lokale Besonderheiten ins Relief gehoben. So fordert die Wahrnehmung eines politischen Pentekostalismus in verschiedenen Spielarten heraus zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem herrschenden religiösen Kategoriensystem sowohl unter westlich-säkularen als auch unter pastoral-theologischen Prämissen. Dazu fokussiert die missiologische Reflexion zunächst die Integration theologischer Motive in die sozial- oder politikwissenschaftliche Analyse und sie umfasst sodann eine normativ-theologische Argumentation. Die kritische Unterscheidung geschieht in der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils, die eine dialogische Verhältnisbestimmung von Welt und Kirche unter dem inkarnatorisch begründeten Anspruch christlicher Weltverantwortung vorstellt.

Im selben Geist des Konzils erkennen wir die ökumenische Tragweite des Gegenstands. Deshalb erachte ich es als unabdingbar für eine normative Bewertung, dass wir im Bemühen um Verstehen Vorannahmen zurückstellen und uns unserer Positionalität bewusst werden. Damit verbinde ich in erster Linie Achtung vor der fremden Glaubenserfahrung, die erkennbar wird im Bemühen um adäquate Begrifflichkeit und differenzierte Wahrnehmung der Lebenswirklichkeiten. Der vorliegende Band leistet dazu hoffentlich einen Beitrag.

Mein großer Dank gilt Dr. Leandro L. B. Fontana für die umsichtige und geduldige Koordinierung des Projektes. Bei Santiago Valencia, Marion Waidlein und Christine Baur bedanke ich mich sehr für das gewissenhafte Lektorat der Beiträge und die Unterstützung bei der Erstellung des Layouts.

Globaler politischer Pentekostalismus im interkontinentalen Vergleich – eine Einleitung

Markus Luber und Leandro L. B. Fontana

Das Forschungsprojekt „Politischer Pentekostalismus“ untersucht seit 2019 Erkenntnisse aus verschiedenen Disziplinen in Bezug auf ein gewandeltes Erscheinungsbild der Pfingstkirchenbewegung weltweit. Im ersten Schritt wurden Literaturstudien zur Situation in Lateinamerika mit einem Schwerpunkt auf Brasilien, Afrika mit Schwerpunktsetzung Nigeria und Asien mit Fokus auf die Philippinen durchgeführt.¹ Zu Recht kann eingewendet werden, ob es möglich ist, die heterogene Phänomenologie dieser religiösen Szene in Überblicksstudien einzufangen, die sich mit ganzen Kontinenten befassen. Der Anspruch der Literaturstudien ist es allerdings nicht, neue Einzelanalysen zu bieten, die sich auf größere geografische Einheiten beziehen, sondern vielmehr bestehende Forschungsergebnisse zusammenzufassen und Einsichten zu bündeln sowie einen Vorstoß zu unternehmen in der Beantwortung der Frage, ob wir es hier mit einem globalen Phänomen zu tun haben. Das konservative Vorgehen beinhaltet eine innovative und kreative Komponente, denn es geht nicht um additives Kompilieren, sondern immer um vergleichende Analysen. Das Vorgehen zielt auf Abstraktion im permanenten rekursiven Bezug zu den Einzelstudien. Auf diese Weise kamen Verflechtungen zum Vorschein und es traten lokale Besonderheiten hervor. Vom 28. bis zum 30. Juli 2021 fand eine internationale Konferenz online statt, in der die Ergebnisse dieser Literaturstudie vorgestellt, ausgewertet und diskutiert wurden. Das Vorhaben des vorliegenden Bandes besteht darin, die Beiträge und Ergebnisse dieser Konferenz festzuhalten und mit einer Metaanalyse der kontinentalen Studien zusammenzuführen.

Mit Blick auf die Nomenklatur ist es ein Allgemeinplatz, dass die Rede von Pentekostalen oder Pfingstkirchen eine Generalisierung darstellt. Unabhängig davon, ob der Begriff als Selbstbezeichnung akzeptiert wird oder nicht, zeigt der synoptische Vergleich der Studien einen religiösen Typus an, der operationalisiert werden kann. Damit wirkt der Vergleich auch einer deskriptiven Ste-

¹ Vgl. Fontana/Luber (Hg.): Political Pentecostalism (2021). Diese OpenAccess-Publikation kann online unter folgendem Link abgerufen werden: https://www.verlag-pustet.de/sites/pustet.verlagsweb.de/files/publications/political_pentecostalism.pdf.

reotypisierung des Phänomens entgegen. Die Fixierung auf charismatische und ekstatische Frömmigkeitsstile, die Rolle von Medien und Kommunikationstechniken und typische Phänomene wie Geisttaufe und Zungenrede, die Erfassung im Wellenmodell oder die zahlenmäßige und geografische Verteilung wird transzendiert, indem Konzepte und Kategorien, die in ethnografischen Studien vertieft wurden, komparativ ins Gespräch gebracht werden. Eine weitergehende Vertiefung erfolgt über die Integration theologischer Motive und Narrative. Auch hier besteht der Anspruch, theologische Diskurse nicht nur zu ad-dieren, sondern sichtbar werden zu lassen, welche Korrespondenzen zwischen biblischen oder eschatologischen Topoi und politischem Handeln bestehen.

Der synoptische Vergleich bringt sodann die Kontextualisierung zwangsläufig mit sich: Der theologisch-religiöse Gegenstand steht in Relation zu regionalen Befunden politischer Spielräume, Formen gesellschaftlichen Engagements, kultureller Gestaltung etc. Insofern muss mit einem politischen Erscheinungsbild der christlichen Glaubensgemeinschaften gerechnet werden, das mit interreligiösen Proportionalitäten, politischen Rahmensystemen, zivilgesellschaftlichen Anlagen, globalen und historischen Entwicklungen korrespondiert.

1. Politischer Pentekostalismus als neue Kategorie?

Ein Zusammenhang zwischen Pentekostalismus und politischem Engagement gilt als unbestritten und ist seit dem Ende des letzten Jahrhunderts belegt.² Umstritten sind dagegen die Fragen nach der Motivation und der theologischen Begründung dieses Engagements sowie danach, welche Form der Korrelation besteht. Um diesen Fragen nachgehen zu können, muss zunächst geklärt werden, welcher Sachverhalt mit der Bezeichnung „politischer Pentekostalismus“ adressiert werden soll, denn seine Verwendung ist in der Pentekostalismusforschung keineswegs eindeutig. Die bahnbrechende Arbeit der kanadischen Politikwissenschaftlerin Ruth Marshall stellt beispielsweise einen inhärenten Zusammenhang zwischen Pentekostalismus und politischem Engagement her. Hier wird die Bestimmung des religiösen Phänomens wesentlich an aktive politische Beteiligung gekoppelt. Marshall führt im Rückgriff auf die Foucault'sche

² Gifford (Hg.): *New Dimensions* (1992); Garrard/Stoll (Hg.): *Rethinking Protestantism in Latin America* (1993); Martin: *Tongues of Fire* (1993); Cleary/Stewart-Gambino (Hg.): *Power, Politics, and Pentecostals* (1997); Freston: *Evangelicals and Politics* (2001); Gifford: *Ghana's New Christianity* (2004). Diese Auswahl deckt nur das Publikationsspektrum um die Jahrtausendwende ab. Heute kann dieses Spektrum kaum noch erfasst werden und dieser Zusammenhang wird offensichtlicher denn je.

Theorie den Erfolg der Pfingstbewegung im nigerianischen Kontext auf Prozesse der Subjektivierung zurück, die sie an der Schnittstelle zwischen Pentekostalismus und Politik lokalisiert.³ Weder eine neue „Wahrheit“, noch neue dogmatische Formulierungen und auch nicht neue Glaubensinhalte spielten dabei die entscheidende Rolle, sondern das performative Angebot zur Subjektwerdung.⁴ Demnach gibt es keine „pfingstliche Spiritualität“ ohne aktive Beteiligung an gesellschaftlicher Transformation. Die Besonderheit besteht darin, dass die Subjekterfahrung durch die Berufung auf ein Mandat Gottes zum politischen Engagement zustande kommt. Der Rückgriff auf Transzendenz erschließt den am (politischen) Diskurs beteiligten Gläubigen ein Transformationspotenzial, das neben Handlungsmöglichkeiten (*agency*) auch Gesellschaftskritik impliziert. Diese Sichtweise macht sich weitgehend auch der nigerianische pentekostale Theologe Nimi Wariboko zu eigen.⁵ Er lässt das, was er „das pentekostale Prinzip“ nennt, in einer ethischen Haltung kondensieren. „It is a methodology to undergird an ethics that resists absolutism, provokes creative possibilities, and forges alternatives to any *given* world.“⁶

Auf dem lateinamerikanischen Kontinent erhält die Diskussion um den Begriff bei analoger Anknüpfung an das Politische weniger eine subjekttheoretische als performativitätstheoretische Stoßrichtung. Dort findet der von José Casanova geprägte, unterdessen jedoch weiterentwickelte Begriff der „öffentlichen Religionen“ Anwendung.⁷ Der Vorteil dieser terminologischen Einordnung ist, dass die Subsumierung des Pentekostalismus unter ein essentialistisches Religionsverständnis vermieden wird. Darüber hinaus fordert der Pentekostalismus eine essentialisierende Sicht auf das Christentum heraus. Mit der Wahrnehmung, dass pentekostale Identität in öffentlichen, gesellschaftlichen Debatten Gestalt annimmt, wächst die Einsicht, dass der Pentekostalismus sich nicht mit textbasierten, ethnischen, kulturellen oder ethischen Essentialisierungen des Christlichen fixieren lässt. Die Befassung mit dem religiösen Phänomen hat einer dynamischen, partikularen, kontextbezogenen Situation Rechnung zu tragen.⁸ Mit Blick auf die öffentliche Aktivität von pentekostalen Gläubigen bedeutet dies, dass es sich bei der öffentlichen Positionierung zu gesellschaftlichen Themen wie Abtreibung, Homosexualität, Migration etc. immer auch um einen performativen Akt handelt, der eine Konfrontation mit ihrer (christlichen) Identität darstellt und dieser zugleich Gestalt verleiht. Die Funktion der Selbst-

³ Marshall: *Political Spiritualities* (2009), 129.

⁴ Ebd. Kap. 4.

⁵ Wariboko: *Nigerian Pentecostalism* (2014), 172.

⁶ Wariboko: *The Pentecostal Principle* (2012), x (Hervorhebung im Original).

⁷ Casanova: *Public Religions* (1994).

⁸ Vgl. Burity: *A cena da religião pública* (2015); Carranza: *Evangélicos* (2020); Fontana: *Pentekostalismus als öffentliche Religion* (2021).

vergewisserung erklärt sowohl das Potenzial zur Mobilisierung der derart konstituierten Bewegungen als auch die militante Haltung gegen den Mainstream, da in der Opposition die eigene Konturierung am deutlichsten gelingt.

Mit der Konzentration auf performative Prozesse und die konstitutive Rolle der sozialen Abgrenzung im Rahmen des Konzeptes der öffentlichen Religionen wird die Vorstellung von Öffentlichkeit als *tabula rasa*, die es lediglich zu füllen oder besetzen gelte, infrage gestellt. *Public-Religions*-Ansätze legen hingegen eine Wahrnehmung des öffentlichen Raums als atopisch in dem Sinne nahe, dass es sich nicht um einen vorgegebenen Ort handelt, sondern dieser erst geschaffen wird, wenn ein:e Akteur:in etwas „inszeniert“ und die Aufmerksamkeit eines bestimmten Publikums für sich gewinnt: „Nicht, weil sich eine Handlung oder ein Gegenstand an einem öffentlichen Ort befindet, ist er/sie öffentlich, sondern weil seine Gegenwart für ein bestimmtes Publikum an diesem Ort eine Reihe von argumentativen und kritischen Dynamiken in Gang setzt, die seine politische Bedeutung neu bestimmen.“⁹ Damit wird des Weiteren eine Idee von Öffentlichkeit zurückgewiesen, die ein Gesellschaftsmodell suggeriert, das auf klarer Trennung von öffentlicher, privater, politischer, religiöser und ökonomischer Sphäre basiert.

Mit diesen Voraussetzungen erscheint die Rede von einer Wiederkehr der Religion verfehlt oder zumindest relativierbar, wenn damit lediglich ein zahlenmäßiges Erstarken oder wachsende institutionelle Einflussnahme ins Visier genommen werden.¹⁰ Beispiele in Asien zeigen, dass augmentierte religiöse Präsenz nicht zwangsläufig mit der Etablierung einer religiösen Herrschaftsordnung korrespondieren muss. Vielmehr kann die missionarische Absicht auch dahin gehen, einen Artikulationsraum zu schaffen, der Menschen, die aus unterschiedlichen Milieus stammen, durch eine neue Kodierung der Wirklichkeit Tatkraft verleiht. Im Sinne der erwähnten performativen Identitätsstiftung spielt die Strategie der Kontrastierung gegenüber anderen (herrschenden) Diskursen mittels einer eigenen Grammatik einen wesentlichen Beitrag. Ausschlaggebend ist nicht allein der Bedeutungsgehalt, sondern die Weise, wie die Inhalte in Subjektivierungspraktiken umgesetzt werden. Mit der Feststellung einer veränderten religiösen Praxis, in der die politische Partizipation im Mittelpunkt steht, muss sich der Blick auch auf das Feld des Politischen richten mit der Frage, ob dort Zäsuren erkennbar werden, die mit den religiösen Entwicklungen korrespondieren.

⁹ Montero: „Religiões Públicas“ (2016), 145 (Übersetzung von Leandro L. B. Fontana).

¹⁰ Berger: *The Desecularization of the World* (1999); vgl. auch Pollack: *Studien zum religiösen Wandel*, Bd. 2: *Rückkehr des Religiösen?* (2009); Zapf/Hidalgo/Hildmann (Hg.): *Das Narrativ von der Wiederkehr* (2018).

2. Politik unter spätmodernen Vorzeichen

In der Tat lässt sich die Jahrtausendwende als Umbruchszeit simultan zur pentekostalen Metamorphose charakterisieren. Indikatoren sind die zahlreichen Bezeichnungen, die mit dem Präfix „post-“ versehen werden. Es ist fast inflationär die Rede von postmodern, postnational, postsäkular etc.¹¹ Im Hintergrund stehen neben wissenschaftstheoretischen Entwicklungen wie dem Poststrukturalismus, die neue methodische und analytische Werkzeuge hervorbrachten, auch ein sozioökonomischer Gesinnungswandel, der Deregulierung und die Absage an redistributive Maßnahmen favorisierte. Die Abwendung von den keynesianisch geprägten Ideen des Wohlfahrtsstaates und der Umverteilung gesellschaftlicher Ressourcen markiert Ende des 20. Jahrhunderts eine wirtschaftspolitische Zäsur, die in breiteren gesellschaftlichen Schichten zu Statusverlust und Prekarität führten.¹²

In der Folgezeit löst eine Grundstimmung der Desillusioniertheit eine fortschrittsoptimistische Haltung ab. Zu beobachten ist dabei, dass die politische Bühne zu einem Ventil unterschiedlicher Akteur:innen geworden ist, um der Desillusionierung angesichts des Scheiterns des einst vielversprechenden Projekts Ausdruck zu verleihen.¹³ Dabei wird unter dem Vorwand der Berufung auf Werte der Moderne und unter Ausnutzung etablierter politischer Mechanismen mit dem Anspruch „politischer Korrektheit“ eine Interessenpolitik betrieben, die sogar antidemokratische und menschenrechtsfeindliche Züge annehmen kann. Diese tiefgreifende und vielschichtige Revision des großen Projekts der Moderne hat seit dem Ende des 20. Jahrhunderts durch neue Formen der Kommunikation in sozialen Medien eine beispiellose Beschleunigung und Intensivierung erfahren. Dabei sind es die Regeln des demokratischen Spiels selbst, die den Raum dazu auf tun. Da in der Demokratie politische Macht durch Partizipationschancen und Repräsentation dezentriert wird, erzeugt sie eine zentrifugale Dynamik. Das demokratische System muss nicht nur akzeptieren, dass „hässliche Meinungen“, die – von der (normierten) Warte des „politisch Korrekten“ aus betrachtet – als nicht repräsentationswürdig gelten, vertreten werden, sondern ist prinzipiell sogar darauf angewiesen, um das eigene Funktionieren zu beweisen. Diesen Vorgang, bei dem die Demokratie im Sinne einer Ermächtigung des Volkes eine „massiv[e] Ausweitung“ erfährt, umschreibt der

¹¹ Um diese pfingstkirchliche Metamorphose begrifflich zu erfassen, ist auch der Begriff des Post-Pentekostalismus vorgeschlagen worden. Siehe Siepierski: *Pós-Pentecostalismo e Política* (1997).

¹² Vgl. Rosanvallon: *Die Gesellschaft der Gleichen* (2013), 195–245.

¹³ Im Anschluss an Reckwitz: *Das Ende der Illusionen* (2019); vgl. auch Staab: *Anpassung* (2022).

Bremer Politikwissenschaftler Philip Manow als eine „Demokratisierung der Demokratie“.¹⁴ Dementsprechend kann Manow auch nicht erkennen, dass Demokratien friedlicher oder stabiler geworden wären. Vielmehr stellt er als „paradoxe[n] Befund“ fest, dass die größte Gefahr gegen die Demokratie von der Demokratie selbst ausgeht, da sie „immer häufiger ‚im Namen der Demokratie‘ angegriffen wird“.¹⁵ Diesen nun zentripetalen Vorgang identifiziert Manow als „Entdemokratisierung“. Besonders anschaulich repräsentieren diesen paradoxen Prozess populistische Tendenzen, in denen sich beide Bewegungen bündeln.¹⁶

Der Analyse des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Francis Fukuyama zufolge vermögen populistische Führungspersönlichkeiten vor allem eines zu inszenieren: Vermittels einer Ressentiment-Politik gelinge es ihnen, breiteren vernachlässigten Teilen der Bevölkerung – *dem Volk* – das Gefühl zu vermitteln (und hierbei geht es in der Tat vornehmlich um Affekte), dass deren Würde verletzt worden sei und dass es nun gelte, diese wiederherzustellen.¹⁷ Eine Verquickung der Topoi Würde und Identität im politischen Diskurs stellt er seit den 1980er Jahren fest. Um die Besonderheit der affektiven Aufladung der Forderung nach Anerkennung in diesen Diskursen zu kennzeichnen, greift Fukuyama auf den Begriff *thymos* aus der antiken Motivationslehre zurück, der einen kompetitiven Aspekt impliziert. Er folgert, dass die gegenwärtige politische Schieflage mithin daher rührt, dass liberale Demokratien nicht imstande sind, das Problem des Kampfes um Anerkennung zu lösen.¹⁸

An dieser Stelle schließt sich wiederum der Kreis mit Blick auf die Infragestellung des Moderne-Projektes. Denn dieses zivilisatorische, auf Ebenbürtigkeit, individueller Freiheit, Autonomie und Rationalität beruhende Projekt scheint nicht an seinen Idealen gescheitert zu sein, sondern eher an seiner mangelnden politischen Umsetzung. Da sich der moderne Staat die Aufgabe zu eigen macht, partikulare und abgrenzende Praktiken des Selbst, die durch Klasse, Geschlecht und Religion zum Tragen kommen, neu zu definieren und zu transzendieren,¹⁹ werden bewährte Ressourcen der individuellen Anerkennung nihiert. An ihrer Stelle wird die Idee einer nationalen Staatsbürgerschaft, die alle als ebenbürtig anerkennt, zum wichtigsten Identitätsmerkmal konstruiert. Der

¹⁴ Manow: (Ent-)Demokratisierung der Demokratie (2020), 13.

¹⁵ Ebd. 15.

¹⁶ Ebd. 55.

¹⁷ Fukuyama: Identity (2018), 7–9. Zur Bedeutung von Affekten im politischen Bereich vgl. auch Nussbaum: Königreich der Angst (2020).

¹⁸ Fukuyama: Identity (2018), xiii.

¹⁹ Asad: Formations of the Secular (2008), 5. In diesem bahnbrechenden Text übt der Kulturanthropologe Talal Asad in Auseinandersetzung mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor seine Kritik an diesem Projekt, vor allem im Hinblick auf den Begriff des Säkularen.

Verlust konnte weitgehend durch einen verhältnismäßig egalitären Wohlstand kompensiert werden, der Bürger:innen der sogenannten „industriellen Moderne“ dank des „Aufbau[s] redistributiver Sozialstaaten“ zuteilwurde.²⁰ Die egalitäre Distribution des Wohlstands beruht auf weitgehender kultureller Homogenität sowie Rationalisierungs- und Technisierungsprozessen. Die derart modellierten Gesellschaften folgen, wie der deutsche Soziologe Andreas Reckwitz es beschreibt, der „Logik des Allgemeinen“²¹, die auf sozialer Nivellierung (Schelsky)²² als Ausweis der Implementierung des Ideals der (wenigstens sozialen) Gleichheit beruht. Das Ideal erfuhr aufgrund der Korrelation zwischen Staatsbürgerschaft und Bürgertum, insbesondere im europäischen Raum, eine bedeutsame Aufwertung auf der Grundlage einer politischen sowie sozialen Nivellierung.

So plausibel diese Analyse im deutschen oder westeuropäischen Kontext auch erscheinen mag, in andere Kontexte kann sie nicht ohne Weiteres übertragen werden. Zum einen kennen die Ideen von Staatsangehörigkeit und Bürgertum nicht überall die gleichen Ausformungen, so dass auch nicht auf ein gleiches Maß der „Nivellierung“ wie in westlichen Staaten geschlossen werden kann. Zum anderen müssen auch koloniale Abhängigkeitsverhältnisse, globale Asymmetrien und neokoloniale Strategien in den Blick genommen werden. Das bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass sie in anderen Kontexten ihre Aussagekraft verlieren, vielmehr gilt es, zusätzlich interkulturelle Dynamiken zu berücksichtigen. Auf dem afrikanischen Kontinent lässt sich beispielsweise beobachten, dass „[p]ostcolonial politics became steadily ambivalent about the governance imperative when it became obvious that the ramifications of independence still lay within the terms written into the ‚postcolonial‘ by the colonial masters.“²³ Die Folgen waren ein politisches Machtvakuum sowie konjunkturelle Stagnation. Auch die Fortschrittsverheißungen haben sich weltweit nicht umfassend erfüllt. In Lateinamerika hielt die Euphorie der sogenannten Entwicklungsdekade der 1950er und 1960er Jahre nicht lange an. Spätestens als die Folgen dieser Politik, durch die sich Staaten hoch verschuldet hatten, gesamtgesellschaftlich spürbar wurden, gerieten diese Volkswirtschaften in eine tiefe Depression.

²⁰ Rosanvallon: *Die Gesellschaft der Gleichen* (2013), 18; vgl. auch Reckwitz: *Das Ende der Illusionen* (2019), 17. Im 4. Teil von *Die Gesellschaft der Gleichen* (2013) zeichnet der französische Historiker Pierre Rosanvallon diese Entwicklung ausführlich nach.

²¹ Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten* (2017). Diese Logik stehe für Reckwitz im diametralen Gegensatz zu dem, was sich unter spätmodernen Vorzeichen als die Gesellschaft der Singularitäten herauskristallisiert habe.

²² Hier bezieht sich Reckwitz auf Helmut Schelskys Begriff der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“. Siehe Reckwitz: *Das Ende der Illusionen* (2019), 73.

²³ Afolayan/Yacob-Haliso/Falola: *Introduction* (2018), 8.

Auch die Rede von einer politischen oder sozialen Gleichheit mag zwar in dieser Zeit in einigen Milieus der Mittelschicht im Globalen Süden an Bedeutung gewonnen haben, doch sicherlich nicht in den armen unteren Schichten, die die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten. Was Soziologen wie Jessé Souza im Zuge von Modernisierungsprozessen in Lateinamerika beobachten, ist vielmehr die Schaffung einer „subalternen Staatsbürgerschaft“ und vor allem die „Naturalisierung der Ungleichheit“. Noch irritierender als diese Diagnose ist in diesem Zusammenhang seine Hauptthese, in der er darlegt, „wie die Naturalisierung der sozialen Ungleichheit in peripheren Ländern rezenter Modernisierung wie Brasilien angemessener erfasst werden kann als Folge nicht eines vermeintlich prämodernen und personalistischen Erbes, sondern genau im Gegenteil als Ergebnis eines effektiven Modernisierungsprozesses großen Ausmaßes, der das Land seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts gleichsam überfällt“.²⁴ Die konsequent durchgeführten Modernisierungsprozesse tragen demzufolge nicht nur nicht zu egalitären Verhältnissen bei, sondern bewirken im Gegenteil die Verfestigung von sozialen Disparitäten.

Infolge der Globalisierungsprozesse der 1990er Jahre lässt sich eine Zunahme der ungleichen Verteilung von materiellen und immateriellen Ressourcen auch in westlichen Gesellschaften feststellen.²⁵ Sie wird zurückgeführt auf eine starke Dynamisierung der Gesellschaft im sozioökonomischen wie im soziokulturellen Bereich infolge der Orientierung an den Ideen des Neoliberalismus und Multikulturalismus. Ihr Zusammenwirken führt zur Entwicklung einer „totalen Konkurrenzgesellschaft“²⁶ basierend auf einer exklusiv meritokratischen Logik.²⁷ Die Analyse trifft das, was als gesellschaftliche Fixierung auf Einzigartigkeit benannt werden kann, in welcher (nur) qualitative Differenzen, Individualität, Exzellenz, individueller Erfolg usw. honoriert, ja belohnt und prämiert werden.²⁸ Alle diese analysierten Faktoren legitimieren soziale Ungleichheit, indem sie mit Rückgriff auf Kategorien wie etwa die Chancengleichheit oder Wettbewerbsfähigkeit die Verlierer für die eigene Situation verantwortlich machen.

Es wäre freilich naiv, allein dem Staat bzw. der Politik die Verantwortung für diese Einbuße an Glaubwürdigkeit der Werte der westlichen Moderne zu geben. Ebenso wenig überzeugt die These, dass etwa die neoliberale Ideologie ganzen Gesellschaften „per Handstreich“ von oben herab auferlegt worden wäre. Die Anziehungskraft des kompetitiven neoliberalen Modells, das soziale

²⁴ Souza: Die Naturalisierung der Ungleichheit (2008), 22.

²⁵ Umfassend, mit Statistiken belegt bei Milanović: Die ungleiche Welt (2016).

²⁶ Rosanvallon: Die Gesellschaft der Gleichen (2013), 276.

²⁷ Vgl. Sandel: The Tyranny of Merit (2020).

²⁸ Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten (2017), 19.

Ungleichheit nicht nur produziert, sondern auch legitimiert und zementiert, muss vielmehr als Ausdruck der Desillusionierung über die Demokratie verstanden werden: „Sie [die neoliberale Ideologie] hat sich schleichend durchgesetzt, als eine Art Ersatz für das Versagen des politischen Willens oder besser gesagt, weil der idealisierte Ausdruck dieses Willens sich als untauglich erwies oder gesellschaftlich nicht mehr akzeptiert wurde.“²⁹ Auf politischer Ebene führen die neoliberalen Entwicklungen zu einer Verdrängung des Staates aus der Rolle des legitimen Gestalters und Bewahrers des öffentlichen und teils privaten Lebens. Der gesellschaftspolitische Erklärungsnotstand angesichts der prekären Lebenswirklichkeiten der Menschen weltweit erzeugte ein Gefühl der Ohnmacht, das gepaart mit der Erfahrung uneingelöster Versprechen zu einem Klima allgemeiner gesellschaftlicher Unzufriedenheit führte. Der gegenwärtig feststellbare Populismus bietet zwar keine Lösungen, aber er muss als Symptom dieser Krise wahrgenommen werden.³⁰ Nach Fukuyama ist es die identitätspolitische Agenda populistischer Bewegungen, die die von ihnen propagierte Überwindung der Kluft zwischen Eliten und Volk verhindert. Da eine Einigung bei Identitätsfragen nahezu aussichtslos ist, kann das zerrissene gesellschaftliche Band auch nicht unter der Führung einer identitären Gruppe neu geknüpft werden.³¹

Dass diese Problemanzeige nicht auf gesellschaftliche Phänomene zu reduzieren ist, sondern diese Ambivalenz auch das Individuum betrifft – und damit das philosophische Subjekt – ist der Gegenstand der politisch-philosophischen Untersuchungen zum *homo sacer* von Giorgio Agamben. Nach einer Relektüre der abendländischen Ontologie kommt er zu der Überzeugung, dass das abendländische Denken bislang nicht imstande gewesen sei, Existenz und Substanz miteinander zu vereinen. Dieses Manko bildet die Grundlage für die Plausibilität der Trennung zwischen *zōē* (dem nackten, physischen Leben) und *bios* (den Lebensformen, dem sozialen, politischen Leben).³² Da die Substanz nicht untrennbar an die Existenz gekoppelt ist, können Individuen von ihrem „Menschenrecht“ dissoziiert und auf ihr bloßes Existieren reduziert werden, so dass sogar ihre Tötung folgenlos bleibt. Mit der Offenlegung dieses Zusammenhangs verbindet sich eine Kritik an der Begründung der Menschenrechte, die insofern von Interesse ist, als sie erklärt, warum der Menschenrechtsdiskurs der vergangenen 70 Jahre selbst in westlichen Gesellschaften nicht vermochte, eine Nivellierung auf der Ebene der Würde der Person zu bewirken – mit der

²⁹ Rosanvallon: Die Gesellschaft der Gleichen (2013), 282.

³⁰ Manow: (Ent-)Demokratisierung der Demokratie (2020), 22 f. Deswegen mahnt Manow mittels einer politischen Weisheitslehre zur Vorsicht gegenüber einer vorschnellen Verurteilung: „Don't shoot the messenger“.

³¹ Fukuyama: Identity (2018), 179.

³² Agamben: Der Gebrauch der Körper (2020), 233.

Konsequenz, dass das moderne Ideal der Ebenbürtigkeit zunehmend an Plausibilität verlor.

3. Religiöse Akteurschaft zum Millenniumswechsel

Die kontextuell verorteten Sozial- und Polit Diagnosen können nicht ohne Weiteres globalisiert werden, aber sie leisten einen heuristischen Beitrag, indem sie neue Aspekte aufwerfen, denen kontextübergreifende Bedeutung zukommt oder die in bestimmten lokalen Verhältnissen bisher keine Beachtung fanden. Zunächst lässt sich aber an dieser Stelle festhalten, dass sich eine Korrespondenz zwischen der Metamorphose des Pentekostalismus, die sich als Hinwendung zum Politischen äußert, und einem fundamentalen Wandel der politischen Sphäre (verbunden mit einem veränderten Selbsterleben sowie gesteigerter Kontingenzerfahrung in Umbruchserfahrungen weltweit) abzeichnet. Auf Grundlage dieser Matrix ergeben sich wesentliche Hinweise für die Reflexion des Phänomens politischer Pentekostalismus. In dieser politischen Lesart versuchen pentekostale Gläubige, neben anderen politischen Akteur:innen, Leerstellen im politischen Diskurs auszufüllen. Als Mittel des sozialen Wettbewerbs betrachtet, tritt etwa das Wohlstandsevangelium in Konkurrenz mit Prinzipien wie Chancengleichheit, Wettbewerbsfähigkeit oder Selbstoptimierung, wenn es darum geht, Menschen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus ein Modell der Weltdeutung wie auch einen hilfreichen Leitfaden zur Bewältigung prekärer Lebensbedingungen an die Hand zu geben. Zu dieser funktionalistischen Deutung passt die Feststellung, dass es in manchen Ausformungen dazu dienen kann, soziale Ungleichheiten oder gar eine Art Sozialdarwinismus (theologisch) zu legitimieren. Auch ein möglicher enger Zusammenhang zwischen Wohlstandstheologie und Neoliberalismus ist in dieser Perspektive nicht von der Hand zu weisen und erklärt, warum Wohlstandsprediger:innen bei sozialen und wirtschaftlichen Fragen nicht selten Prinzipien einer neoliberalen Marktwirtschaft und eines Minimalstaats vertreten.³³

Die gemeinsamen Bestrebungen bilden die Grundlage zur Bildung von Allianzen. Dass Menschen aus ihrer religiösen Überzeugung politisches Kapital schlagen, ist so offensichtlich wie legitim. Doch stellt man einen engeren Zusammenhang zwischen Religion, Politik und Wirtschaft her, dann geraten auch andere Akteur:innen ins Blickfeld, wie zum Beispiel die sogenannte Neue Christliche Rechte, die unter den Deckmantel der Verteidigung des Christen-

³³ Schäfer: Die protestantischen „Sekten“ (2020), 137–141; Hackworth: Faith Based (2012); Medina/Cornelio: The Prosperity Ethic (2021); de Witte: Buy the Future (2018).

tums und durch Demonstration moralischer Überlegenheit eine Agenda der Deregulierung verfolgt, neoliberalistische Präferenzen hegt und gegen staatliche Wohlfahrtspolitik opponiert.³⁴ In seiner Genealogie der (neuen) „religiösen Rechten“ widerlegt der Historiker Benjamin Cowan die verbreitete These, dass diese etwa im Gefolge der oder als Reaktion auf die Civil Rights Movement bzw. die US-amerikanische Identitätspolitik entstanden sei. Vielmehr zeichnet er nach, wie sich im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unterschiedliche transnationale Bewegungen aus verschiedenen religiösen Traditionen (katholisch, protestantisch, evangelikal und pentekostal) mit gemeinsamen Interessen verbündet hätten, um mehr politische und gesellschaftliche Durchsetzungskraft zu generieren.³⁵ De facto ragen pfingstliche Akteur:innen in dieser neokonservativen Szene heraus. Ein zwingender Zusammenhang lässt sich indessen nicht belegen. Hier im Band nimmt Brenda Carranza die Konsolidierung der Neuen Christlichen Rechten in Brasilien in den Blick und deutet auf ein Zusammenspiel theologischer und soziologischer Motive. Neben der Herrschaftschaftstheologie erkennt sie die Bedeutung der politischen Subjektwerdung durch die Schaffung von Alterität. War historisch die katholische Kirche die Erzfeindin, so sehen sich die Pfingstkirchen heute einer säkularen Verfolgung ausgesetzt. In der „christophobischen“ Deutung insbesondere des Genderdiskurses und der LGBT+-Bewegung wird die strategische politische Einflussnahme als Verteidigungsmaßnahme ausgegeben.³⁶

Neben den Kontextunterschieden stellt sich angesichts des westlichen Ideenhorizonts dieser Deutungsansätze die Frage nach der spezifischen Kompatibilität von religiösen Angeboten mit den eruierten Defiziterfahrungen in den Ausläufen der Moderne. Auch hier gilt, dass Fremdheit und Sperrigkeit religiöser Aspekte in ihrer interkulturellen Konstituiertheit Anlass dazu geben können, die Komplexität des Politischen und Sozialen analytisch nicht zu unterschätzen. In dieser Hinsicht bietet sich der Begriff der Akteurschaft an, der bei der Umgestaltung von Gesellschaften eine Schlüsselrolle spielt – gleich, ob es sich um politische, religiöse, wirtschaftliche oder akademische Akteur:innen handelt. Einerseits lassen sich diese Qualifizierungen nicht eindeutig voneinander trennen, so dass die Verhältnisse zwischen den Sphären Politik, Öffentlichkeit, Religion, Säkularität neu austariert werden müssen. Andererseits gilt es, den Fokus für das Mobilisierungs- und Subjektivierungspotenzial von „diskursiven Handlungen“ als konstituierenden Faktor zu schärfen. Unreflektiert verwendete Labels wie populistisch, fundamentalistisch, antidemokratisch usw.

³⁴ Hackworth: *Faith Based* (2012).

³⁵ Cowan: *Moral Majorities* (2021), 2. Cowans Aufzählung schließt auch säkulare Konservative, neomittelalterliche Fantasten und autoritäre Opportunisten ein.

³⁶ Carranza: *Die neue christliche Rechte*, in diesem Band, 66–94.