

Marian Burchardt

Geist des Kapitalismus oder magische Ökonomie? Die wirtschaftlichen Konsequenzen des charismatischen Christentums im urbanen Afrika

1. Einleitung

Während eines Großteils des 20. Jahrhunderts basierten soziologische Theorien zu Modernisierung und wirtschaftlicher Entwicklung auf der Annahme, dass wirtschaftliches Wachstum Säkularisierung befördere beziehungsweise sich beide Prozesse wechselseitig bedingten.¹ In den letzten drei Jahrzehnten hat sich die Soziologie zunehmend kritisch mit diesen Annahmen auseinandergesetzt. In diesem Zusammenhang tendierten makrosoziologische und quantitative Studien dazu, eine enge Beziehung zwischen Säkularisierung und wirtschaftlicher Entwicklung zu verteidigen,² und zeigten, dass der Rückgang religiöser Beteiligung in der Tat wirtschaftlichem Wachstum vorausgeht.³ Vergleichende institutionalistische Analysen und qualitative Studien haben im Gegensatz dazu die Aufmerksamkeit auf die USA⁴ und aufstrebende Wirtschaftsnationen wie Südkorea, Brasilien oder Indonesien⁵ gerichtet, wo wirtschaftliches Wachstum nicht mit religiösem Niedergang einherging. Ziel dieser Untersuchungen war es auch, durch komparative Analysen die Besonderheiten der Wege Europas in die Modernität herauszustellen und zu zeigen, dass Europa keine Blaupause für Entwicklungen im Rest der Welt sei, sondern stattdessen einen Ausnahmefall darstelle.⁶

Dieser Artikel leistet einen Beitrag zu diesen soziologischen Debatten und fragt nach dem Verhältnis von pfingstkirchlichem und charismatischem Christentum, wirtschaftlichem Wandel und sozialen Ungleichheiten

1 Bell 1985; Inglehart, Baker 2000.

2 Norris, Inglehart 2011.

3 Ruck et al. 2018.

4 Casanova 2006.

5 Kern 2001; Hefner 2001.

6 Berger et al. 2008; Wohlrab-Sahr, Burchardt 2011; Burchardt, Wohlrab-Sahr 2013.

in Afrika.⁷ Der dramatische und dauerhafte Aufstieg dieser Variante des Christentums in Afrika macht eine derartige Analyse dringend erforderlich und hat in der Soziologie und der Ethnologie eine lebhaft debattierte⁸ über die Nützlichkeit von Webers Konzept der protestantischen Ethik und dessen Konzeptualisierung innerweltlicher Askese ausgelöst.⁹ Zentral für diese Debatte ist die Beobachtung offensichtlicher Parallelen zwischen der wachsenden Präsenz und zunehmenden politischen Bedeutung des charismatischen Christentums einerseits und den wirtschaftlichen Dynamiken einiger afrikanischer Länder andererseits, welche in öffentlichen Diskursen unter den Stichworten »Afro-Optimism« und »Africa Rising« verhandelt werden.¹⁰ Es scheint, als würden diese wirtschaftlichen Dynamiken auch das Aufkommen einer neuen afrikanischen Mittelklasse vorantreiben.¹¹ Die religiösen Orientierungen dieser Mittelklassen und deren möglicher Einfluss auf wirtschaftliche Praktiken sind bisher jedoch größtenteils unerforscht.¹²

Das Ziel dieses Beitrags ist es deshalb, vorherrschende Annahmen zu den ökonomischen Einflüssen des charismatischen Christentums unter Rückgriff auf die Ergebnisse eigener ethnografischer Feldforschungen in den *Townships* Kapstadts sowie auf ethnografische Studien aus anderen afrikanischen Ländern kritisch zu beleuchten. Im Kern meines Interesses stehen dabei die spezifischen *sozialen Mechanismen*, über welche die Einflüsse von Religiosität auf wirtschaftliches Handeln vermittelt werden. Diese Analysen führen

7 Aufbauend auf den gängigen Verwendungsweisen im sozialwissenschaftlichen Diskurs (siehe nur Robbins 2004) benutze ich die Begriffe »Pfingstchristentum« und »charismatisches Christentum« in diesem Beitrag weitgehend synonym. Etymologisch rührt die Nähe der Begriffe in der biblischen Überlieferung des »Pfingstereignisses« und der darin eingelagerten Spendung der charismatischen Gaben. Angehörige der Pfingstkirchen bezeichne ich entsprechend auch mit dem Begriff Charismatiker. Die dynamische historische Entwicklung und Diversität des Pfingstchristentums ist von Robbins (2004) in der typologischen Unterscheidung des klassischen Pfingstchristentums (ab ca. 1900), der charismatischen Bewegungen innerhalb des sogenannten »mainline protestantism« wie auch des Katholizismus (ab ca. 1960) und des Neo-Pentekostalismus (ab ca. 1970). Letzterer ist später wesentlich geprägt von der Spannung zwischen spiritueller Praxis und Askese einerseits und dem Versprechen auf irdischen Wohlstand andererseits (ähnlich auch Ukah 2007). Meine Analysen beziehen sich in erster Linie auf den Neo-Pentekostalismus.

8 Berger 2010; Martin 2001; Meyer 2007; Comaroff, Comaroff 2000.

9 Weber 2004 [1920].

10 Onuoha 2016.

11 Neubert 2016; Scharrer et al. 2018; Southall 2016; Spronk 2012.

12 Es existiert eine Reihe exzellenter ethnologischer Arbeiten, die Teilaspekte wie etwa Einstellungen zu Geld (Lindhardt 2009), theologische Rechtfertigungen von Reichtum (etwa den »Wohlstandsgospel«) (Ukah 2005), Unternehmertum (van Dijk 2010) und sowie ökonomische Krisen und staatliche Austeritätspolitik als Entstehungskontexts bestimmter Varianten charismatischer Wirtschaftsideologien adressieren. Diese werden weiter unten ausführlich referiert.

mich zu dem Ergebnis, dass das charismatische Christentum keine Rationalisierungsleistungen etwa im Bereich der Ressourcenverwendung befördert, gleichwohl aber unternehmerische Tätigkeit und ökonomischen Erfolg ins Zentrum der kulturellen Orientierungen eines sich formierenden christlichen Milieus¹³ und seines dominanten Habitus rücken. Webers Theorie der innerweltlichen Askese ist deshalb nur bedingt nützlich, um Entwicklungen in afrikanischen Gesellschaften zu erklären. Stattdessen schlage ich ein erweitertes, neo-weberianisches und kultursoziologisch orientiertes Forschungsprogramm zur Analyse des Zusammenhangs von Religion und sozialem Wandel in Afrika vor, das das Augenmerk auf vier zentrale Aspekte legt: (1) lokale Prägung und transregionale Dynamiken, (2) die religiöse Einbettung wirtschaftlichen Handelns, (3) die aus der Heilssuche sich ergebenden religiösen Bewährungsdynamiken sowie (4) die religiöse Markierung von Statusdifferenzen. Im Folgenden werde ich den Zusammenhang dieser Aspekte Schritt für Schritt entwickeln.

2. Max Weber in Afrika?

Religiöse Revitalisierungen und das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen haben seit den 1980er Jahren immer wieder die Kritik an Säkularisierungstheorien befeuert.¹⁴ Fragen bezüglich des Einflusses religiöser Bewegungen auf ökonomische Praktiken haben zudem eine neue Hinwendung zu den Klassikern der Wirtschaftssoziologie, insbesondere Max Webers Thesen zur protestantischen Ethik, ausgelöst. In Auseinandersetzung mit den Arbeiten des Wirtschaftshistorikers Werner Sombart¹⁵ sowie Marx' historischem Materialismus entwickelte Weber die These, der Calvinismus habe einen entscheidenden Einfluss auf die Entstehung des modernen Kapitalismus in Nordeuropa gehabt. Zentral für die Glaubenslehre der Calvinisten war laut Weber die Annahme, Gott habe bereits endgültig über ihr Schicksal im Jenseits entschieden, und dieses sei somit vorbestimmt. Die Gläubigen seien zudem vor die Aufgabe gestellt, Zweifel aller Art an ihrer Erwählung abzuwehren. Zentral ist hier der Befund, dass die Beeinflussung des eigenen Seelenheils theologisch ausgeschlossen war. Im Kern der religiösen Bemühungen der Calvinisten stand stattdessen das Ziel, diesseitige Anzeichen für ihre Erlösung im Jenseits zu finden. Davon ausgehend, interpretierten die

13 Neubert 2019, S. 388.

14 Casanova 1994.

15 Sombart 1902.

Calvinisten Erfolg im Geschäftsleben als ein entsprechendes Anzeichen und lehnten gleichzeitig weltliches Vergnügen und unproduktiven Konsum strikt ab. Aus dieser Lebenseinstellung ergab sich eine Tendenz zum fortgesetzten Investieren existierenden Vermögens in neue Unternehmungen und das fortgesetzte Erzielen wirtschaftlicher Profite. Weber war der Auffassung, dass dies die Entwicklung einer rationalisierten Lebensführung hervorbrachte, die eine spezielle Art innerweltlicher Askese darstellt und aus der später ein umfassenderer Rationalisierungsprozess hervorging, welcher letztlich in der Menschheitsgeschichte einzigartig war.

Prominente Soziologen wie Peter L. Berger¹⁶ und David Martin¹⁷ gelangten nachfolgend zu der Auffassung, dass Webers Theorie zur Erklärung der tiefreichenden Transformationen innerhalb des Protestantismus in nicht-westlichen Kontexten, die die Pfingstbewegung ausgelöst hat, wie auch zur Erklärung wirtschaftlichen Aufschwungs in Gesellschaften des globalen Südens nützlich sein könnte. Die Pfingstbewegung entstand Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA als eine Erweckungsbewegung, die sich schnell in andere Teile der Welt ausbreitete.¹⁸ Basierend auf einer starken missionarischen Orientierung, legt das Pfingstchristentum den Schwerpunkt auf die Macht des Heiligen Geistes, der nach charismatischer Auffassung das Alltagsleben direkt beeinflusst. Von Bekehrten und Gläubigen wird erwartet, dass sie Jesus Christus als ihren persönlichen Erlöser ansehen. Das Seelenheil beziehungsweise die religiöse Statusposition des »Erlösten« erreichen Gläubige über elaborierte Konversionsrituale, die oftmals dramatische und ekstatische Akte radikaler persönlicher Transformation sind, in denen Menschen »in Christus wiedergeboren werden«.¹⁹ Ästhetisch überhöht und stark partizipativ ausgerichtet, gestalten sich pfingstkirchliche Praktiken als emotional aufgeladene Darbietungen der Macht des Heiligen, an welche die Gläubigen sich wenden, um Schutz vor dem Teufel und vor Hexerei zu finden und von Leiden geheilt zu werden. Heilungsbedürftige Probleme umfassen gestörte familiäre Beziehungen, physische Krankheiten wie auch ausbleibende Geschäftserfolge oder sexuelle Unzufriedenheit. Das pfingstkirchliche Weltbild ist radikal manichäisch und unterteilt die Welt in die

16 Berger 2010; Berger 2013.

17 Martin 2002.

18 Coleman 2000; Coleman 2016.

19 Marshall 2009.

Bereiche des Lichts und der Dunkelheit; in Bereiche, die von Jesus Christus und charismatischen Pastoren beherrscht werden, und Zonen des Teufels.²⁰

David Martin²¹ hat argumentiert, dass die Pfingstbewegung in lateinamerikanischen Gesellschaften besonders unter sozial benachteiligten Bevölkerungsschichten erfolgreich sei, da sie Familien sozialen Aufstieg ermögliche. Der soziale Kontext, in dem diese Beobachtungen entstanden, war die Kultur eines hemmungslosen »machismo«, in der Ehemänner und Väter von ihren Familien abwesend sind, das Haushaltseinkommen aus illegalen Geschäften statt regulärer Arbeit stammt und hedonistischer Konsum (Glücksspiel, Drogen, Alkohol und Prostituierte) die Haushaltsressourcen verknappt. Konversion und die Partizipation in pfingstkirchlichen Gemeinden unterbrechen nun laut Martin diese Dynamiken. In der Regel ist das pfingstkirchliche religiöse Leben angetrieben von strikten Moralvorstellungen, in denen alles, was Machos erstreben, verpönt ist und negativ sanktioniert wird. Pfingstkirchliche Christen legen stattdessen größten Wert auf sexuelle Treue und ein traditionelles Familienleben und betrachten Drogen, Alkohol und Prostitution als Werke des Teufels. Wichtig ist dabei, dass die pfingstkirchliche Bewegung besonders anziehend auf Frauen gewirkt hat, weil spezifische religiöse Normen es ihnen ermöglichten, die eigene Position mit religiösen Mitteln zu stärken. In Reaktion auf die ob seiner patriarchalen Züge zunächst überraschend erscheinende, steigende Popularität des charismatischen Christentums unter Frauen, die Berenice Martin²² mit dem Begriff des »Pentecostal gender paradox« fasste, haben Soziologinnen die These vertreten, dass diese Form des Christentums Frauen die Möglichkeit gebe, Männer – als Ehepartner oder sonstige Lebenspartner – zu »domestizieren«. Im Ergebnis erlangten Frauen größere Kontrolle über ihre eigenen Belange sowie das Familienleben und größere Autonomie gegenüber ihren Ehemännern.

Basierend auf Beobachtungen im kolumbianischen Pfingstchristentum, hat Elizabeth Brusco²³ argumentiert, pfingstkirchliche Diskurse und Praktiken liefen auf eine »Reformation des Machismo« hinaus. Brusco,²⁴ Martin²⁵

20 Meyer 1999; van Dijk 1992.

21 Martin 2002.

22 Martin 2001; siehe auch Burchardt 2013.

23 Brusco 1986.

24 Ebd.

25 Martin 2001.

und andere²⁶ behaupteten dabei, die Konversion zum charismatischen Christentum habe disziplinierende Effekte auf soziale Alltagspraktiken und die Lebensführung, die hauptsächlich darin bestünden, vorherrschende Normen im Geschlechterverhältnis zu hinterfragen und Repräsentationen legitimer Männlichkeit und Weiblichkeit zu verändern. Diese Transformationen der Geschlechterverhältnisse wiederum hätten positive Einflüsse auf Haushaltsfinanzen und Lebenschancen.

Peter L. Berger²⁷ griff diese Ideen auf, reformulierte sie jedoch in noch stärkerer Anlehnung an Max Weber und aus einer historisch-makrokomparativen Forschungsperspektive mit der These, die afrikanische (und lateinamerikanische) Pfingstbewegung folge weitgehend den Vorgaben des historischen Calvinismus. Folgende Elemente stellte Berger als zentral für Webers Konzept der innerweltlichen Askese heraus: (1) disziplinierte Haltungen gegenüber rationalisierter Arbeit; (2) die Disziplinierung der Lebensführung; (3) den Aufschub unmittelbarer Befriedigung des Konsumbedürfnisses; und (4) eine rationalisierte religiöse Weltanschauung.²⁸ Diesen, Webers ursprünglichem Konzept entnommenen Elementen fügte Berger²⁹ das große Interesse an der Erziehung und Ausbildung von Kindern sowie die Tendenz zur Gründung freiwilliger Vereinigungen (*voluntary associationism*) hinzu; zwei Tendenzen, die im sogenannten amerikanischen »denominationalism« ausgebildet und laut Casanova³⁰ später globalisiert worden sind. Obwohl die in einem von Berger geleiteten Forschungsprojekt in Südafrika (CDE 2008) gewonnenen empirischen Daten, die ursprünglich dazu gedacht waren, den Weber'schen Ansatz zu testen, keine uneingeschränkte Unterstützung für Bergers Thesen brachten,³¹ beharrte Berger darauf, dass

»attitudes and behavior of the new Pentecostals bear a striking resemblance to their Anglo-Saxon predecessors. [...] This new culture is certainly »ascetic«. It promotes personal discipline and honesty, proscribes alcohol and extra-marital sex, dismantles the *compadre* system (which is based on Catholic practice and, with its *fiestas* and other extravagant expenditures, discourages savings), and teaches ordinary people to create and run their own grassroots institutions.«³²

26 Gill 1990.

27 Berger 2010.

28 Ebd., S. 4.

29 Ebd.

30 Casanova 2013.

31 Nogueira-Godsey 2012.

32 Berger 2010, 4.

Im folgenden Teil des Artikels diskutiere ich Martins und Bergers Thesen im Lichte meiner eigenen Ergebnisse, die aus ethnografischen Feldforschungen mit Pfingstgemeinden in den sogenannten »Townships« von Kapstadt stammen und seit 2006 in regelmäßigen Abständen von mir durchgeführt wurden.³³ Dabei handelt es sich um kleine, dem Neo-Pentekostalismus zuzurechnende Kirchgemeinden von 50–100 Mitgliedern, deren Gründung jeweils auf die charismatische Erfahrung des »calling« durch einen individuellen Pfarrer zurückgehen und von diesem geführt werden. Im Kern meiner Forschungen stand dabei zunächst die Frage, inwieweit die Moralisierung sexueller Beziehungen im Kontext der HIV-Präventionsdiskurse zu einer Transformation von Alltagspraktiken in den Bereichen Familie und Intimbeziehungen führen.³⁴ In nachfolgenden Forschungsaufenthalten habe ich mich darüber hinaus pfingstlerischen Vorstellungen von wirtschaftlichem Erfolg und Reichtum beschäftigt.

In methodischer Hinsicht umfassen meine ethnografischen Forschungen narrative Interviews mit Pfarrern und Gemeindemitgliedern sowie teilnehmende Beobachtungen im Alltagsleben und in den religiösen Aktivitäten in Town II, einer Siedlung im *Township* Khayelitsha. Dabei umfasste die Datenerhebung Fokusgruppeninterviews und Individualinterviews mit Jugendlichen im Alter von 16–25 Jahre, die im Untersuchungszeitraum besonders von religiösen und säkularen Gesundheitsaufklärungsprogrammen angesprochen wurden. Meine empirische Arbeit konzentriert sich auf eine Reihe kleiner charismatischer Kirchengemeinden im Stadtteil Khayelitsha, der sich ca. 20 Kilometer südöstlich vom Zentrum Kapstadts befindet, in dem mehr als 500.000 Menschen leben. Khayelitsha ist einer der ärmsten Stadtteile und erlebte in den letzten drei Jahrzehnten ein massives Bevölkerungswachstum, insbesondere in Folge der seit der Mitte der 1980er Jahre eingeleiteten Aufhebung der berüchtigten Apartheidgesetze und der damit einhergehenden Einschränkung der Aufenthaltsrechte für nichtweiße Südafrikaner. Obwohl Khayelitsha seit den 1980er Jahren ein formalisierter Stadtteil ist, hatte der massive Zustrom von Xhosa-sprechenden Immigrantinnen und Immigranten aus der Provinz Eastern Cape und dem früheren *Homeland* Transkei eine kontinuierliche Ausbreitung zusätzlicher informeller Siedlungen zur Folge. Provisorische Hütten aus Holzplatten und Wellblech haben die bis dahin leeren Räume entlang des National Highway

33 Die Namen der Kirchen, Pastoren und Individuen, die in diesem Artikel verwendet werden, sind Pseudonyme und werden benutzt, um die Identität der Personen zu schützen.

34 Burchardt 2011; Burchardt 2015.

2 eingenommen. 2011 lebten ungefähr 53 Prozent der Bewohnerinnen und Bewohner Khayelitshas in informellen Siedlungen. Gleichzeitig gibt es klare Anzeichen einer sozialen Schichtenbildung, durch die manche Gruppen von Alteingesessenen des *Townships* in einen Mittelklassestatus gehoben werden.

Meine Darstellung und die aus ihr gewonnenen Thesen fokussieren in erster Linie auf Südafrika. Allerdings verweisen Befunde aus anderen afrikanischen Ländern auf eine Vielzahl von parallelen Entwicklungen, und die vergleichende Analyse erlaubt es meines Erachtens, zumindest vorsichtig formulierte verallgemeinernde Schlüsse zu formulieren. Aus diesem Grund gehe ich in meiner Darstellung auch auf die Ergebnisse thematisch relevanter Forschung in anderen Gesellschaften des Kontinents ein.

Abbildung 1: Blick auf Khayelitsha



Foto: Marian Burchardt.

Wie Wolfgang Schluchters Arbeiten eindrücklich gezeigt haben, weist Max Webers Ansatz Lebensführung als vielschichtiges und komplexes Konstrukt aus. Die folgende Diskussion fokussiert indessen auf die für Peter L. Bergers Thesen zentralen Komplexe der Disziplinierung von Intimbeziehungen (1)

und der Rationalisierung von Erwerbs- und Konsumpraktiken (2). Eine solche Fokussierung erscheint gerechtfertigt, da eben diese Komplexe auch im Zentrum der Anwendung der Weber'schen Thesen durch Peter L. Berger, David Martin und andere Soziologinnen und Soziologen stehen.

3. Körper, Geschlecht und Sexualität: Hat die Pfingstbewegung disziplinierende Effekte?

Südafrika ist eine der weltweit am stärksten von der HIV/AIDS-Epidemie betroffenen Gesellschaften. Die Themen Sexualität und Geschlechterbeziehungen sind deshalb in politischen Debatten, Politik, medialen Diskursen und privaten Unterhaltungen äußerst präsent.³⁵ Großflächig angelegte Gesundheitsförderungsprogramme wurden ins Leben gerufen, um Beziehungsmuster, Sexualpraktiken und sexualitätsbezogene Entscheidungsprozesse zu reformieren. Pfingstkirchliche Moraldiskurse zu Fragen von Sexualität, Ehe und Intimbeziehungen erhielten in diesem sozialen Kontext seit Mitte der 2000er Jahre ihre spezifische Prägung und gewannen sukzessive öffentliche Aufmerksamkeit. Während die empirischen Befunde in Bezug auf die Sphäre der *Produktion* sexualpädagogischer Diskurse relativ eindeutig sind, stellen sich gerade Fragen nach deren *Rezeption* mit immer größerer Dringlichkeit. Für wie wichtig erachten Anhängerinnen und Anhänger der südafrikanischen Pfingstbewegung Familienwerte, Präventionsnormen (voheliche Abstinenz, eheliche Treue, Kondombenutzung in Devianzsituationen), und worin dokumentieren sich entsprechende Werthaltungen?

Pädagogische Diskurse über Sexualität, Verantwortung und Familienleben sind in der Tat zentral für pfingstkirchliche Diskurse. Prinzipiell treten sie jedoch stärker in den von den Pfingstkirchen gegründeten sozialen Initiativen und karitativen Organisationen auf als in den Kirchengemeinden selbst. Aufgrund des hohen Grades organisatorischer Verflechtung mit zivilgesellschaftlichen Netzwerken haben diese Organisationen eine starke thematische Nähe zu anderen, vom Staat oder säkularen Nichtregierungsorganisationen umgesetzten Gesundheitsförderungsprogrammen. Dabei entstehen Effekte programmatischer Annäherung bei gleichzeitiger moralischer und an Wertfragen orientierter Differenzierung. In beiden organisatorischen Kontexten – Kirchengemeinde und karitative Organisation – entwickelten die Gemeindeglieder elaborierte Diskurse über verantwortungsvolle Liebe, die Vorzüge der Sexualität innerhalb der heterosexuellen Ehe, voheliche

35 Posel 2004; Thornton 2008.

Abstinenz und eheliche Treue. Gleichzeitig führte die Vermehrung und Ausweitung sexualpädagogischer Programme (in Organisationen des Gesundheitswesens, des Bildungswesens, Arbeitsplätzen, sozialen Bewegungsorganisationen, bei Sozialträgern, Massenmedien und vieles mehr) und die verstärkte Präsenz charismatischer Akteure in diesen Kontexten zu einer Multiplikation von Anlässen, an denen diese ihre religiösen und sexualreformerischen Lehren vor verschiedenen Publiken kommunizierten.

Dies hatte auf der Rezeptionsseite einen doppelten Effekt: Durch die dauerhafte Konfrontation mit sexualreformerischen Diskursen und den damit einhergehenden Wiederholungen und Redundanzen ergaben sich *Gewöhnungs- und Abstumpfungseffekte*. In meinen Interviews klagten Beteiligte aus dem Feld der Sexualpädagogik fortwährend über die in ihren Augen mangelnde Aufmerksamkeit für Sexualitätsthemen. Eine Informantin brachte dies mit dem Satz »Township kids are sick and tired of that stuff« auf den Punkt.

Ein weiterer Effekt der Auseinandersetzung der Stadtteilbewohnerinnen mit evangelikal-charismatischen Vorstellungen zu Sexualität und Intimbeziehungen war indessen, dass diese nicht nur bei jedem Anlass dazu in der Lage waren, pfingstkirchliche Moralvorstellungen verbal zu reproduzieren, sondern auch die Zustimmung zu diesen Lehren im Rahmen alltäglicher Formen der Selbstdarstellung im Sinne Goffmans³⁶ verinnerlicht hatten und entsprechende soziale Bekenntnissituationen, die Foucault³⁷ als Geständnis-technologien in den Blick nahm, selbst herbeiführten.

Die Moralisierung der Sexualität führte dazu, dass Gläubige bei verschiedenen Anlässen – auf den Treffen von Selbsthilfegruppen oder im Arbeitsalltag christlicher Nichtregierungsorganisationen – moralische Selbstdarstellungen inszenierten, in welchen sexuelle Treue, die monogame Ehe und Familienwerte als Kernbestandteile ethisch-biografischer Projekte validiert wurden. Dabei werden in solchen Selbstdarstellungen gerade auch immer die Versuchungen und Anfeindungen des Teufels mitthematisiert, gegen welche sich die Gläubigen mit Hilfe des Heiligen Geistes permanent zur Wehr setzen müssen. So bieten, wie Jennifer Badstuebner³⁸ in ihrer Studie zu Dämonenaustreibungen in Kapstadt gezeigt hat, manche Pfingstkirchen im Rahmen des spirituellen Kampfes auch Bühnen für Geständnisse dämonischer Sexualität. Damit ist klar, dass Begriffe wie Erlösung und Errettung

36 Goffmans 1969.

37 Foucault 1983.

38 Badstuebner 2003.

(»being saved«) nicht einen zu erreichenden, dauerhaften Zustand beschreiben, sondern Prozesse der permanenten Bewährung darstellen. Es ist diese auf Dauer gestellte Bewährungsdynamik, in der Max Webers Thesen zum Calvinismus zum Verständnis des Pfingstchristentums besonders relevant werden. Diese Bewährungsdynamik führt aber weniger, wie ich ausführen werde, zu einer umfassenden Rationalisierung der Sexualbeziehungen als vielmehr zu einer fortgesetzten Intensivierung und Ausdifferenzierung religiöser Praktiken der Heilssuche.

Denn die Inhalte von derart performativ in Szene gesetzten Diskursen und moralischen Selbstdarstellungen wichen von den tatsächlichen Praktiken von Partnersuche, Dating, erotischen und Intimbeziehungen deutlich ab. Zunächst ist festzuhalten, dass christliche Jugendliche nicht von den sozialen Treffen im *Township* ausgeschlossen sind, bei denen erotische Kontakte initiiert und Intimbeziehungen kultiviert werden. Drei Faktoren schwächen mögliche direkte Einflüsse von religiöser Moral auf sexuelle Lebensstile ab.

Erstens konkurrieren in den dynamischen urbanen Zentren Südafrikas christliche Vorstellungen von Familie, Ehe und Sexualität mit anderen kulturellen Orientierungen, vor allem mit romantischen Liebesidealen und neo-traditionalistischen Geschlechter- und Sexualnormen.³⁹ Christliche *Township*-Bewohner und -Bewohnerinnen sind diesen konkurrierenden kulturellen Ideologien über massenmediale Verbreitungsformen, aber auch in Alltagsinteraktionen permanent ausgesetzt. Das bedeutet, dass im kosmopolitischen Kapstadt die Pfingstbewegung keine sozialräumlich abgeschlossene kulturelle Welt darstellt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Praxis vor ehelicher Abstinenz und die ihr zugrunde liegende Haltung als ein *möglicher*, aber sehr *außergewöhnlicher* religiös geprägter sexueller Habitus.⁴⁰

Zweitens sind Lebensverläufe in Khayelitsha wie auch in anderen, von Armut gekennzeichneten Stadtteilen von räumlicher und sozialer »Hyper-Mobilität« geprägt.⁴¹ Jugendliche haben häufig bereits sexuelle Erfahrungen, wenn sie mit Pfingstkirchen in Kontakt kommen, oder sie verlassen diese wieder, wenn sie in eine Lebensphase eintreten, in der christliche Sexualnormen ihren Interessen widersprechen. Derartige Brüche religionsbiografischer Verläufe werden häufig durch räumliche Mobilität noch verstärkt beziehungsweise vervielfacht. Ausnahmen bilden hier lediglich jene biografischen Verläufe, die durch eine starke Kontinuität der Familienreligiosität

39 Burchardt 2018 a.

40 Hunter 2010.

41 Robins 2002.

über mehrere Generationen hinweg gekennzeichnet sind. Ungeachtet der Bemühungen pfingstkirchlicher Eliten, sexuelle Tugendhaftigkeit zum zentralen Kriterium für die charismatische »Wiedergeburt« (*being born again*) zu machen, kommt es also zu einer fortschreitenden Ausdifferenzierung der kulturellen Sphären von Religion und Intimbeziehungen und deren Existenz als zwei voneinander relativ abgetrennten Bereichen.

Drittens treten sexuelle Interaktionen in den erotischen Momenten des Alltagslebens selten als vergegenständlichte Objekte auf, die man wählt oder ablehnt. Sie sind vielmehr in ausgeklügelte Strategien der Partnersuche und der Beziehungsvertiefung eingebunden, in denen erotisches Begehren, romantische Orientierungen sowie Treue viel ausschlaggebender sind als Themen wie Ehe und Sünde. Vor diesem Hintergrund erscheinen religiöse Sexualpädagogik und HIV-Präventionsprogramme, die ihren Schwerpunkt auf voreheliche Abstinenz legen, wirklichkeitsfern. Ungeachtet aller Bemühungen, die »Sprache der Jugend« zu sprechen, gelingt es denen, die solche Projekte initiierten, kaum, sich in die materialen und kulturellen Kontexte, in denen Vorstellungen und Praktiken der Sexualität gestaltet werden, hineinzuendenken. Aufs Ganze gesehen bestätigt der südafrikanische Fall Bergers These, dass die Pfingstbewegung disziplinarische Effekte auf Intimbeziehungen hat, also kaum.

Eine für mögliche Auswirkungen des charismatischen Christentums auf wirtschaftliche Dynamiken noch wichtigere Frage ist indes die nach dem Management ökonomischer Ressourcen in Familienhaushalten. Wie Hunters Studien⁴² zeigten, sind diverse Formen gleichzeitiger multipler sexueller Partnerschaften,⁴³ in denen vergleichsweise gut situierte Männer finanziell für mehrere Frauen und deren Nachwuchs sorgen, in Südafrika weiterhin vorherrschend. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene scheint das Anwachsen des charismatischen Christentums und sein kultureller Bedeutungszuwachs nicht zu einer Veränderung von dominanten Beziehungsmustern in Richtung monogamer heterosexueller Kernfamilien geführt zu haben. Laut Martin⁴⁴ und Berger⁴⁵ eröffnet die Konzentration von Einkommen auf *einen* Haushalt (statt auf mehrere beziehungsweise auf räumlich disperse Haushaltsmuster) ökonomische Rationalisierungspotenziale und erhöht die

42 Hunter 2010; Hunter 2002.

43 Der entsprechende englische Fachausdruck in den Gesundheitswissenschaften lautet »multiple concurrent partnerships«.

44 Martin 2001.

45 Berger 2010.

Wahrscheinlichkeit individuellen Aufstiegs. Aber befördern pfingstchristliche Handlungsmuster eine solche Konzentration?

Auch wenn Makrodaten Bergers These nicht unterstützen, stellt sich die Frage, ob sich eine durch die Pfingstbewegung und ihre religiösen Praktiken beförderte Konzentration von Haushaltsressourcen in spezifischen ethnografischen Kontexten nachweisen lässt. Die entsprechenden empirischen Ergebnisse sind widersprüchlich. Während Garners⁴⁶ Untersuchungen in KwaZulu Natal ergeben haben, dass im charismatischen Christentum die Häufigkeit des sexuellen Partnerwechsels niedriger ist als in anderen religiösen Gemeinschaften, wird diese Tendenz – wie bereits erwähnt – in Kapstadt durch den Umstand gemildert, dass individuelle religiöse Zugehörigkeiten im Zeitverlauf typischerweise instabil sind.⁴⁷ In ihrer Untersuchung über die Pfingstbewegung im städtischen Madagaskar hat Jennifer Cole⁴⁸ gezeigt, dass »the argument that Pentecostalism changes men's behavior did not appear to apply to most of the cases I encountered«. Im Allgemeinen seien es Ehefrauen, nicht Ehemänner gewesen, die an kirchlichen Aktivitäten teilnahmen. Cole argumentiert daher: »Pentecostalism helps these women less by reforming their men and changing their behavior than by offering women an alternative source of authority, as well as an alternative set of social practices, from which to forge social personhood and a subjective sense of self.«⁴⁹

Meinen Beobachtungen zufolge wird mit Coles Analyse auch die Konstellation in den armen Stadtvierteln Kapstadts treffend beschrieben. Nur wenige Hinweise sprachen dafür, dass Konversion und die pfingstkirchliche Moralisation alltäglicher Lebensführung Disziplinierungseffekte für Männer zeitigt haben, die sozialen Aufstieg bewirkten.

Ogleich meine Daten Coles Ergebnisse bestätigen und ich mit ihrer Analyse übereinstimme, schlage ich vor, diese durch eine stärkere Beachtung klassenbasierter Unterschiede weiter zu nuancieren. Tatsächlich wird in den wohlhabenderen Teilen Khayelitshas und in der »neuen schwarzen Mit-

46 Garner 2000.

47 Die Unterschiede zwischen Kapstadt und KwaZulu Natal können meines Erachtens teilweise durch kulturelle Differenzen erklärt werden. In KwaZulu Natal sind polygame Lebensformen kulturell wesentlich stärker positiv sanktioniert als im Westkap, und die »multiple concurrent partnerships« werden, wie Hunter (2010) zeigt, über Verweise auf die Zulu-Kultur legitimiert. Es scheint plausibel, dass das Pfingstchristentum vor diesem kulturellen Hintergrund eine andere Wirkungsweise entfaltet als im Westkap.

48 Cole 2012, S. 387.

49 Ebd., S. 388.

telklasse«⁵⁰ die Zugehörigkeit zum charismatischen Christentum mit Leistungsideologien und meritokratischen Vorstellungen assoziiert. Mit anderen Worten: Gläubige der neuen Mittelklassen betrachten die monogame Kernfamilie als Statusausweis und die Ausbildung und Kultivierung eines therapeutischen Ethos' romantischer Liebe⁵¹ als Moment kultureller Raffinesse, Gewandtheit und Vervollkommnung. Gleichzeitig tendieren sie dazu, mit einer gewissen Abscheu auf die Intimwelten der ärmeren Stadtteile zu blicken und sie mit einem Mangel an Disziplin und Aufstiegs willen zu assoziieren. Es sind die zu den neuen Mittelklassen gehörenden charismatischen Gläubigen, die ihre emotionale und ethische Orientierung am Modell monogamer Liebe in den gleichen dramatischen Begriffen zum Ausdruck brachten, mit denen sie auch über ihren Glauben an Jesus Christus sprachen.

Das bedeutet aber nicht, dass die Zugehörigkeit zur Mittelklasse religiösen Glaubensvorstellungen und den durch diese vermittelten Vergemeinschaftungsformen entspringt. Wie Southall⁵² nachgewiesen hat, spielen in den Rekrutierungsmechanismen in die neue Mittelklasse andere Faktoren, vor allem politische Patronagenetzwerke und ökonomische Kapitalausstattung, die zentrale Rolle. Stattdessen kultivieren Mittelklasseangehörige spezifische Formen von Intimbeziehungen als Distinktionsmerkmale im Sinne Pierre Bourdieus.⁵³ Diesen Beobachtungen entsprechend ist meine These, dass der religiöse Geschmack⁵⁴ durchaus mit Klassenunterschieden einhergeht und als symbolische Ressource zur Legitimierung von Sexualnormen und zur Markierung von Statusdifferenzen eingesetzt wird, dass er diese Statusdifferenzen aber nicht selbst hervorbringt oder begünstigt. Pfingstkirchliche Glaubensvorstellungen sind demnach weniger als Triebfedern der Transformation von Mustern von Intimbeziehungen und des sexuellen Habitus, sondern als semantische Ausarbeitungen von Vorstellungen idealer sexueller Subjektivität zu verstehen.

Im Normalfall bleiben Abweichungen von der heterosexuellen Monogamie auch im Bereich des Pfingstchristentums Privatangelegenheiten, die von den Beteiligten durch eine Reihe von Vorkehrungen geheim gehalten und vor direkter öffentlicher Inspektion geschützt werden, obgleich sie gewissermaßen »öffentliche Geheimnisse« darstellen.

50 Southall 2016.

51 Illouz 2008.

52 Southall 2016.

53 Bourdieu 1987.

54 Koehrsen 2019.

Dass die von Hunter untersuchten »multiple concurrent partnerships« aber auch in bestimmten charismatischen Submilieus eine gewisse Legitimität beanspruchen können, belegt indes der Fall der Vergewaltigungsvorfälle gegen den charismatischen Pastor Themba Dumisani Mathibela. Im Jahre 2014 klagten zwei weibliche Mitglieder seiner Gemeinde den Gründer der »Living Word Tabernacle Church« an, woraufhin der Fall vor dem Gerichtshof in Khayelitsha verhandelt wurde. Eines der Opfer sagte aus, sie sei bereits 2012 von Mathibela vergewaltigt worden, woraufhin sie schwanger wurde, das Kind austrug, es jedoch auf Druck von Mathibela hin zur Adoption freigab.⁵⁵ Ein weiteres Opfer berichtete gegenüber der Presse: »I did not want to give the child away. He made me sign the papers. He arranged for all this to happen and acted as my pastor and not the father of the child. Yes, he raped me. He had asked me to abort the child but I refused.«⁵⁶ Des Weiteren sagten beide Frauen aus, nachdem sie den Geschlechtsverkehr mit ihm verweigerten, habe Mathibela ihnen gedroht, seine spirituellen Kräfte gegen sie zu verwenden, insbesondere wenn sie mit den Geschehnissen an die Öffentlichkeit gingen. Mathibela wiederum bestritt, die beiden Frauen bedroht zu haben, und behauptete, der Geschlechtsverkehr sei einvernehmlich gewesen. Er plädierte auf unschuldig und forderte, auf Kautionsentlassung zu werden, da er der Versorger seiner Familie sei. Zum Zeitpunkt des Gerichtsverfahrens hatte Mathibela fünf Kinder, darunter ein vier Monate altes Baby.

Im Zusammenhang mit einem weiteren Gerichtstermin erschien eine Gruppe von vier Frauen vor dem Gerichtsgebäude und auch später im Publikum, die alle behaupteten, ebenfalls legitime sexuelle Beziehungen mit ihm zu unterhalten. Sie seien nunmehr vor Gericht erschienen, um »ihren Pastor« zu unterstützen. Mathibelas Ehefrau war von den weitreichenden sexuellen Betätigungen ihres Mannes offensichtlich so überrascht, dass sie während einer der Anhörungen zusammenbrach. Der verfahrensführende Richter wandte sich zunächst gegen eine mögliche Entlassung auf Kautionsentlassung, da Mathibelas Präsenz im *Township* negative Auswirkungen auf die Bevölkerung habe und seine eigene Sicherheit gefährdet sei. Er befürchtete zudem, dass der Pastor sich in den Ablauf des Verfahrens einmischen könnte, nachdem er Journalisten erzählte, er kenne einflussreiche Anwälte und Richter und werde es verhindern, dass die Opfer ihre Version der Geschichte bewiesen.

55 Isaac 2014.

56 Siehe: www.news24.com/SouthAfrica/Local/City-Vision/Rape-victims-cry-out-for-justice-20150716 (Zugriff vom 28.11.2016).

Der Fall ist insofern bemerkenswert, als dass Mathibela seine Taten als gerechtfertigt verteidigte, obwohl diese den christlichen Normen der Monogamie und ehelicher Treue ganz offensichtlich zuwiderliefen. Weibliche Mitglieder der von mir untersuchten Pfingstkirchen äußerten mir gegenüber wiederholt die Vermutung, dass Pastoren ihre kirchliche Arbeit nutzten, um Kontakte zu Frauen zu knüpfen und sexuelle Beziehungen zu arrangieren. Üblicherweise leugnen Pastoren in derartigen Fällen Anschuldigungen sexuellen Fehlverhaltens, um so die Geltung christlicher Normen nicht zu unterminieren. Dagegen zeigte Mathibela nicht das geringste Zeichen von Reue. In der Öffentlichkeit erschienen seine Taten vielmehr als Ausdruck einer legitimen Form von Männlichkeit. Der Fall Mathibela deutet darauf hin, dass das charismatische Christentum weniger eine Domestizierung von Männern und deren Unterwerfung unter Normen monogamer, heterosexueller Treue bewirkt, sondern dass von Pfingstlern propagierte (und häufig biblisch begründete) maskuline Führungs- und Herrschaftsansprüche durch die Erotisierung und Sexualisierung von Männlichkeit zum Ausdruck gebracht werden. Insofern reproduzieren christlich-charismatische Maskulinitätsmodelle existierende Formen hegemonialer oder dominanter Männlichkeit, anstatt diese infrage zu stellen und Alternativen zu ihnen anzubieten, wie von manchen Autoren behauptet.⁵⁷

Insgesamt lässt sich mit Blick auf den afrikanischen Kontext festhalten, dass die Pfingstbewegung keine systematische Transformation dominanter Geschlechterregime hervorgebracht hat, die auf ähnliche Weise wie in Bruscos⁵⁸ und Martins⁵⁹ Analysen in Lateinamerika ökonomische Rationalisierungspotenziale befeuern könnten. Das bedeutet nicht, dass dies nicht vereinzelt der Fall ist, etwa wenn häufige sexuelle Partnerwechsel mit starkem Alkohol- und Drogenkonsum einhergehen und die Konversion zum evangelikalen Christentum eine fundamentale Transformation der Lebensführung (inklusive dem Verzicht auf Alkohol, Drogen und sexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe) symbolisiert und stärkt. Die entsprechenden Belege bilden jedoch kein dominantes Muster.

Auch wenn Transformationen im Bereich der Geschlechterbeziehungen in Bergers Theorie⁶⁰ einen zentralen sozialen Mechanismus religiöser Einflüsse

57 So zum Beispiel van Klinken 2016. Siehe dazu auch Burchardt 2018 b.

58 Brusco 1986.

59 Martin 2001.

60 Berger 2010.

auf Wirtschaftskulturen darstellen, wirken, wie Webers⁶¹ umfangreiche religionssoziologische Studien gezeigt haben, religiöse Wirtschaftsethiken auch direkt auf ökonomische Praktiken ein. Aus diesem Grunde ist ein genauerer Blick auf pfingstlerische Vorstellungen zum Themenkomplex Ökonomie, wirtschaftlicher Erfolg, Wohlstand und Konsum geboten sowie eine genauere Erörterung der Frage, inwieweit pfingstlerische Praktiken calvinistischen Glaubensinhalten und Lebensführungsformen tatsächlich ähneln – wie von Berger⁶² behauptet.

4. Das Pfingstchristentum und die Rationalisierung wirtschaftlichen Handelns

Zunächst ist festzuhalten, dass es tatsächlich eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen europäischen Calvinisten in der frühen Moderne und afrikanischen Pfingstkirchlern der Gegenwart gibt. In beiden Gruppen spielen Geschäftstätigkeit und -tüchtigkeit eine zentrale Rolle und werden äußerst positiv bewertet. Dies führt dazu, dass in beiden religiösen Strömungen wirtschaftlicher Erfolg, Wohlstand und Geld nicht nur erstrebt werden, sondern als persönliche Errungenschaften und Ausweise persönlicher Tugendhaftigkeit gerahmt werden. Ein fundamentaler Unterschied, dessen Konsequenzen für die *Art und Weise* der Wirkung von Religiosität auf ökonomischen Erfolg ich im Folgenden im Detail nachverfolgen werde, besteht indes im Bereich der Erlösungsvorstellungen. Eines der wichtigsten Elemente in Webers Analysen zur Wirtschaftsethik des Calvinismus und dessen Einfluss auf ökonomische Alltagspraktiken war die tiefsitzende Bedeutung der Erlösungsfrage und die Orientierung auf das *Leben nach dem Tod*, denn erst diese Jenseitsorientierung erzeugte starke Motive zu innerweltlicher Askese. Im afrikanischen Pfingstchristentum wird diese Vorstellung in ihr genaues Gegenteil verkehrt, indem Erlösung als Erlösung *in diesem Leben* konzipiert wird.

Während die Frage nach dem Schicksal *nach* dem Tod in pfingstkirchlichen Diskursen und alltäglichen religiösen Praktiken wie etwa Gebeten auffällig abwesend ist, steht die Idee der Erlösung (im Englischen: *salvation*) noch in diesem Leben als Heilsgut und Ziel⁶³ im Zentrum aller religiösen Anstrengungen. Im Kern geht es hier darum, durch die Konversion, das

61 Weber 1998.

62 Berger 2010.

63 Riesebrodt 2007; Bourdieu 2000.

Glaubensbekenntnis und das Gebet als ritueller Technik die Macht des Heiligen Geistes zum Schutz gegenüber bösen Geistern beziehungsweise dem Satan herabzufenken, dessen Wirken sich prinzipiell in allen negativen Ereignissen wie Unfällen, Krankheit, dem Ausbleiben wirtschaftlichen Erfolgs, Neid auf Seiten der Familienmitglieder oder sexuellem Versagen manifestieren kann. Erlösung ist insofern ein Kernbegriff im soziologischen Verständnis dieser Form von Religiosität. Diese von calvinistischen Vorstellungen stark abweichende Interpretation der Erlösungsidee des afrikanischen Pfingstchristentums führt nun auch zu anderen Typen von religiösen Praktiken, mit denen das Ziel der Erlösung erreicht werden soll.

Während der von Weber analysierte frühmoderne Calvinismus im Rahmen der sogenannten Prädestinationslehre von der Unumstößlichkeit von Gottes Entscheidung über die Erlösung jedes Einzelnen ausging und damit die Beeinflussung des eigenen Schicksals ausgeschlossen war, glaubt das Pfingstchristentum an die Fähigkeit, auf die eigene Erlösung durch eigenes Zutun zumindest teilweise Einfluss nehmen zu können. Dies geschieht in erster Linie über sogenannte »sacrifices« (»Opfer«) und persönliche Gebete.

Eine der theologischen Strömungen innerhalb des charismatischen Christentums, die diese Orientierung paradigmatisch zum Ausdruck bringt, ist der sogenannte »prosperity gospel«, dessen Aufstieg die Religionssoziologie als den Wandel von der »klassischen« zur »neuen« Pfingstbewegung interpretiert. Dieser Wandel führte zu einer stärkeren Betonung von wirtschaftlichem Engagement und Unternehmertum sowie zu der Vorstellung, materieller Wohlstand sei gottgewollt, wohingegen es Satans Ziel sei, Menschen vom Erreichen persönlichen Wohlstands abzuhalten und zu einem Leben in Armut zu verdammen. Gegen Ende der 1980er Jahre begannen die Anführer großer westafrikanischer Pfingstkirchen mit der Veröffentlichung von theologischen Schriften, in denen Armut als Fluch bezeichnet wurde.⁶⁴ So äußerte sich der Anführer der »Redeemed Christian Church of God« Adebayo beispielsweise folgendermaßen über das Gottgewollt-Sein von Reichtum:

»Autos, Häuser, Kleidung, Land, alles, was Geld kaufen kann – materielle Dinge! [...] du/ihr werdet Kinder haben so viel ihr wollt und ihr werdet viel Geld haben, um sie zu versorgen. Wenn ihr Tiere habt – Ziege, Schaf, Geflügel und Rinder – Gott sagt, es wird ihnen gut gehen. Wenn ihr etwas pflanzt, wird es gut gedeihen.«⁶⁵

64 Ukah 2005.

65 Ebd., S. 260.

Adeboye zufolge zeige die Bibel, dass die engsten Freunde Gottes wohlhabend und einflussreich seien und dass Armut eine Freundschaft mit Gott geradezu ausschließe. Mit Botschaften dieser Art konnten Anhängerinnen und Anhänger aus verschiedenen sozialen Schichten rekrutiert werden: Einerseits erfreuten sie sich großer Beliebtheit unter Angehörigen der städtischen Mittelschichten, denen sie zur Legitimierung ihres wirtschaftlichen Erfolgs und Wohlstands dienten. Andererseits wirkte der positive Bezug auf materiellen Wohlstand attraktiv auf Angehörige unterer Einkommensklassen, indem er wirtschaftlichen Aufstieg in Aussicht stellte.

In vielen afrikanischen Ländern fielen solche Diskurse auch vor dem Hintergrund sich dramatisch verschlechternder wirtschaftlicher Bedingungen und der vom Internationalen Währungsfonds auferlegten Sparmaßnahmen im Kontext staatlicher Austeritätspolitik auf fruchtbaren Boden. Ausbleibendes Wirtschaftswachstum sowie die Popularisierung religiöser Fortschrittsideologien rüttelten immer stärker an den Grundfesten der säkularen Moderne und führten zu einem allgemeinen Hinterfragen säkularer Entwicklungsvorstellungen und Entwicklungsziele. So forderte etwa der in Tansania weithin bekannte Pastor Mwakasege die Bevölkerung auf, sich nicht mehr auf die »weltliche Wirtschaft« zu verlassen, sondern an die Kräfte einer »himmlischen Wirtschaft« (im englischen Original: *heavenly economy*) zu glauben, die ihre materiellen Wünsche erfüllen würden.⁶⁶ Er argumentierte:

»I know that God wants me to be successful in everything. And if you say that it is God's will that you have not been successful I do not agree on that. God created man as his own image; God is not poor and therefore he did not create man as the image of the poor. Do you think God put these things, food, clothing and soap in the world for Satan and his people? Do you think that once we are in heaven we still need food, clothing and soap? God gave these things for us to use now. God is the one who gives man the power to gain wealth. God is the one who teaches man to make profit. Our God whom we worship is not a God of loss but a God.«⁶⁷

In ihrer Studie zum Fall Tansania identifiziert Hasu⁶⁸ zwei unterschiedliche pfingstkirchliche Reaktionen auf den Neoliberalismus: die Befürwortung und Apologetik von Markt und Marktwirtschaft und die Glorifizierung des Wohlstandsgospels im Pfingstchristentum der Mittelschicht sowie den Fokus auf Heilung bei pfingstlerischen Unterschichtangehörigen. Auch Hasu

66 Hasu 2006, S. 684.

67 Ebd., S. 684.

68 Hasu 2012.

Ergebnisse führen zu einem Hinterfragen der Annahme, dass Pfingstchristen auf der Basis ihrer religiösen Überzeugungen einen ökonomischen Habitus entwickeln, der zu wirtschaftlichem Erfolg führt, sondern verweisen auf eine andere Funktion: dass ökonomisch privilegierte Gruppen Kirchen bevorzugen, die ihren Reichtum legitimieren.

Diese ökonomische Neuausrichtung und die Wohlstandstheologien in der Pfingstbewegung haben zwei weitere Konsequenzen: *Erstens* gingen sie einher mit einer stets wachsenden Zahl von Publikationen und Debatten zu Unternehmertum und erfolversprechenden Geschäftsmodellen und mit der immer expliziteren Aufforderung an Gläubige und Kirchenmitglieder, selbst Unternehmen zu gründen. Das Ergebnis war die Etablierung neuer symbolischer Mitgliederhierarchien, in denen führende und erfolgreiche Geschäftsleute die oberen Ränge besetzen und regelmäßig als Vorbilder gepriesen werden.⁶⁹ In Westafrika entstand im charismatischen Feld eine ganze Szene aus »Business Consultancy«, anderen Beratungstätigkeiten und Management-Trainings mit dem Ergebnis einer immer stärkeren Durchdringung und Überschneidung dieses Bereichs mit dem religiösen Leben selbst. So wurden Bildungsveranstaltungen zu Geschäftsführung und Management von erfolgreichen Pastoren und führenden Geschäftsleuten immer häufiger auch in den Kirchen angeboten.

Zweitens wurden Kirchen zunehmend wie Unternehmen gemanagt und auch als solche wahrgenommen, das heißt als Wirtschaftsakteure in einem als marktförmig verstandenen Wettbewerb. Wachsende Kirchen mit hohen Mitgliederzahlen begannen, in teure Werbekampagnen zu investieren, in denen sie ihre Kirche als Unternehmen priesen, deren Erfolg nicht nur die Fähigkeiten ihres Pastors als ihres *Geschäftsführers* unter Beweis stellte, sondern auch die Tatsache, dass es gerade mit Hilfe Jesus' möglich war, Wohlstand zu erlangen – für die Kirche und die einzelnen Gläubigen.⁷⁰ Manche in Afrika gegründete Kirchen wurden zu Megakirchen, die wöchentlich Tausende neuer Anhängerinnen und Anhänger hinzugewannen und deren Kirchen Ausmaße von Fußballstadien erreichten. Die nigerianische »Redeemed Christian Church of God« gründete zudem ein »Erlösungs-Camp«,⁷¹ das größte unter mehreren Hundert solcher Gebets-Camps, die in den letzten Jahren aus dem Boden schossen. Innerhalb dieses sich über mehrere Tausend Hektar erstreckenden Camps befinden

69 van Dijk 2010.

70 Ukah 2003.

71 Ukah 2016.

sich auch an die Form der »gated community« angelehnte Wohnanlagen für die Mittel- und Oberschicht, die an die Familien von Mitgliedern der Kirche verkauft wurden. Indem sie privatisierten Immobilienbesitz finanziert, verwaltet und verkauft, ist die Kirche de facto zu einem Immobilienhändler und Immobilienspekulanten geworden, was ihren ohnehin schon großen Reichtum noch weiter vergrößert.

Der wichtigste Punkt, der die afrikanische Pfingstbewegung entgegen Bergers Auffassung von ihren angelsächsischen Vorgängern unterscheidet, betrifft religiöse Annahmen in Bezug auf die Mechanismen der Hervorbringung von Wohlstand und die Handlungskapazität von Gläubigen innerhalb dieser Mechanismen. Das charismatische Christentum geht davon aus, dass Wohlstand die Belohnung Gottes für jene ist, die sich ihm opfern und damit ihr Vertrauen in seine Macht unter Beweis stellen. Die zentrale Metaphorik ist in diesem Kontext die des »Säens der Samen« und des »Erntens der Früchte«. Im Allgemeinen wird erwartet, dass Gemeindemitglieder zehn Prozent ihres monatlichen Einkommens der Kirche (das heißt zunächst: dem Pfarrer) als Spende beziehungsweise Gabe zur Verfügung stellen.⁷² Größere Kirchen ermahnen Mitglieder regelmäßig, ihre Gaben korrekt zu berechnen, und bieten sogar Kurse dazu an.⁷³

Anfang der 2000er Jahre waren durch den Wohlstandsgospel inspirierte Diskurse und Praktiken in Kapstadt noch weitgehend unbekannt. Seit ca. 2010 haben sich jedoch monetäre – oft auch als »spontaneous sacrifice« bezeichnete – Opferpraktiken, die weit über die Abgabe der Zehnten hinausgehen, immer stärker ausgebreitet und gewannen vor allem durch die wachsende Präsenz von Kirchen nigerianischer und brasilianischer Herkunft eine steigende Anhängerschaft. Von Pastoren kleinerer Gemeinden werden derlei Praktiken hingegen häufig als unrechtmäßige persönliche Bereicherung und »religiöser Diebstahl« verurteilt. Diese Beurteilung ergibt sich indes aus der durch den Eintritt nigerianischer und brasilianischer Kirchen in den südafrikanischen »Religionmarkt«⁷⁴ gestiegenen Konkurrenz und der Tatsache, dass kleinere lokale Kirchen viele Mitglieder an die wesentlich größeren Wettbewerber ausländischen Ursprungs verloren haben.

Insbesondere die aus Brasilien stammende »Universal Church of the Kingdom of God« (UCKG) hat entscheidend zur Verbreitung des Wohlstands-

72 van Wyk 2015.

73 Hier geht es etwa um die Fragen, was als Einkommen zählt, inwieweit auch auf Immobilien der Zehnte angegeben werden muss usw.

74 Zur Marktförmigkeit der Religion siehe Stolz 2006.

gospel beigetragen. Dies zeigt sich beispielsweise durch das Aufstellen von Geldautomaten an den Eingängen von Kirchengebäuden (siehe Abbildung 2). Im Kontext von Opferkampagnen verpflichteten sich dabei die Mitglieder der UCKG, große Summen Geld zu opfern – Beiträge, die manchmal mehreren Monatsgehältern entsprechen –, die den Pastoren in spektakulären Zeremonien dargebracht werden. Wie van Wyk⁷⁵ in ihrer herausragenden Analyse dieser Kampagnen zeigt:

»The UCKG advocated a ›two-step plan‹, which purportedly obliged God to ›work and meet [people’s] needs‹. [...] ›Bringing the tithe‹ or ›sacrifice‹ was the ›first step to prosperity‹ while the second step was to ›test God‹ by ›demanding‹ your blessings. To ›demand‹ required of believers to be forceful. [...] In church services, this meant that members had to raise their fists, shout and stamp their feet as they urged God to fulfil his part of their bargain.«⁷⁶

Abbildung 2: Eingangsbereich einer charismatischen Kirche



Foto: Marian Burchardt.

⁷⁵ van Wyk 2015.

⁷⁶ Ebd., S. 8.

Um ihre finanziellen Verpflichtungen Gott gegenüber zu erfüllen, sind Mitglieder häufig gezwungen, zusätzliches Einkommen durch kleine Jobs zu erarbeiten oder sogar Geld bei privaten Kredit- und Pfandinstituten zu leihen. Wie van Wyk⁷⁷ beobachtete, wurden in der mehrere Monate dauernden Phase der Kampagne Teilnehmerinnen und Teilnehmer häufig vor Angriffen durch Familienangehörige gewarnt, in denen jene versuchten, sie von der Erbringung des Opfers durch emotional aufgeladene Appelle, Bitten um finanzielle Unterstützung oder sogar durch Hexerei abzuhalten.

Tatsächlich zeigt sich hier ein Handlungs- und Beurteilungsmuster, in dem die Umverteilung von Ressourcen aus Verwandtschaftsnetzwerken zugunsten von Pfingstgemeinden und privaten Kernfamilienhaushalten unter Nichtmitgliedern als Weigerung wahrgenommen wird, traditionellen Verteilungspflichten nachzukommen, durch welche Verwandtschaftsgruppen typischerweise als hierarchisch strukturierte Patronagenetzwerke konstituiert werden. Individuen, die außerhalb der kulturellen und sozialen Welt des Pfingstchristentums stehen, erachten den ostentativen Reichtum charismatischer Pastoren und mancher Gemeindemitglieder häufig als illegitim, da er in ihrer Sicht nur durch die Verletzung verwandtschaftlich begründeter Solidarpflichten ermöglicht wird und dies dann häufig mit der Unterstützung unsichtbarer, böser Mächte und den Mitteln der Hexerei erreicht wird. Je wohlhabender Pastoren sind, desto besser gedeihen derartige Schlussfolgerungen und Anschuldigungen und desto stärker insistieren Pastoren, Gläubige benötigten die Kraft des Heiligen Geistes, um gegen Hexerei und das Agieren böser Mächte gewappnet zu sein, was wiederum nur durch Konversion zum charismatischen Christentum und den permanenten Einsatz spiritueller Mittel wie Gebet und Opfer erreicht werden könne.

Diese Beobachtungen zeigen, dass Praktiken des Opfers kaum disziplinierte Einstellungen zu rationalisierter Arbeit fördern oder Rationalisierungen wirtschaftlichen Handelns vorantreiben; es liegt vielmehr nahe, sie als magische Ökonomien zu betrachten. Innerhalb der diese Ökonomien kennzeichnenden Austauschprozesse investieren Menschen Geld in der Hoffnung, auf magische Weise Gewinne zu erlangen, welche ihren Erlösungsstand unter Beweis stellen. Der offen zur Schau gestellte wirtschaftliche Erfolg wohlhabender Pastoren wird häufig als Beweis dafür genommen, dass die Macht des Heiligen Geistes tatsächlich solche Wunder bewirke. Versuche, »Gott zu testen«, wie auch der Einsatz von Wundern als neutra-

77 Ebd., S. 10.

lem Tauschmedium verdeutlichen die extremen Unterschiede zwischen der Pfingstbewegung und der Weber'schen Konzeptualisierung innerweltlicher Askese. In Bezug auf ähnliche Beobachtungen argumentierten Comaroff und Comaroff,⁷⁸ das Fasziniert-Sein von Reichtum und Geld in der Pfingstbewegung stehe in einem spiegelbildlichen Verhältnis zu der Art und Weise, in der postindustrielle Ökonomien selbst verzaubert werden; wenn etwa in der Finanzwelt Mehrwert nicht durch Produktion, sondern durch reine Transaktion geschaffen werde. Die auffälligen, wenn auch überraschenden Ähnlichkeiten zwischen den Praktiken der gegenwärtigen Finanzwelt und den seit langem bestehenden Sorgen um unrechtmäßig erlangten Wohlstand in Afrika verweisen laut Comaroff und Comaroff⁷⁹ auf die fortgesetzte Relevanz der Idee »okkulten Ökonomien«, unter denen der Aktienhandel, Hexerei und die Pfingstbewegung besonders hervorstechen.

5. Resümee

Mit Blick auf die in diesem Artikel zusammengeführten ethnografischen Beobachtungen und den darauf aufbauenden Argumenten kann der Beitrag zu einer am Weberianischen Programm orientierten kultursoziologischen Erforschung religiösen Wandels in Afrika und dessen gesellschaftlichen Konsequenzen in vier Punkten zusammengefasst werden. *Erstens* ist festzuhalten, dass im afrikanischen Pfingstchristentum religiöse Überzeugungen und Praxismodelle im Bereich von Geschlechterverhältnissen, Sexualität und Familie voneinander entkoppelt sind, wodurch auch entsprechende, durch Ressourcenkonzentration in Kernfamilienhaushalten zu realisierende Rationalisierungspotenziale blockiert werden.⁸⁰ Der *interregionale* Vergleich mit Lateinamerika zeigt hier, dass dieselbe religiöse Neuerungsbewegung in verschiedenen kulturellen und sozioökonomischen Kontexten unterschiedliche Grade der Kopplung mit anderen Feldern sozialer Praxis aufweist und dass diese Unterschiede auch durch *transregionale* Verflechtungen, wie sie durch brasilianische Missionsbewegungen zum Ausdruck kommen, zumindest vorerst nicht aufgehoben werden.⁸¹

78 Comaroff, Comaroff 2000.

79 Ebd.

80 Einen vergleichbaren, von Max Weber inspirierten Ansatz zu den Rationalisierungspotenzialen des afrikanischen Christentums vertritt auch Swidler 2013.

81 Siehe auch van de Kamp, van Dijk 2010.

Zweitens zeigt sich, dass ökonomische Praktiken institutionell auf verschiedene Weisen eingebunden beziehungsweise eingebettet sind. Nigerianische, kongolesische und südafrikanische Wirtschaftseliten interagieren in transnationalen wirtschaftlichen Netzwerken und Kontexten. In diesen Kontexten werden Praktiken und Interessen koordiniert, indem divergierende Annahmen und Situationsdefinitionen, hier etwa in Bezug auf die religiösen Konsequenzen von Investitionsentscheidungen oder die ihnen zugrunde liegenden (spirituellen) Kräfte, ausgeklammert werden. Gleichzeitig sind die ökonomischen Praktiken des afrikanischen Pfingstchristentums eingebettet in eine religiöse Vorstellungswelt, welche selbst wiederum eine doppelte Bezüglichkeit aufweist: So sind afrikanische Gläubige Teil einer global verbreiteten und transnational organisierten religiösen Bewegung und mobilisieren bei der Bewältigung ihres Alltagslebens grundsätzlich Interpretationsmuster und religiöse Techniken aus einem global geteilten Repertoire. Ein zentrales Element dieser Repertoires ist der Glaube an Satan als das Agens böser Mächte. Der Ursprung dieser Mächte wird aber, wie Birgit Meyer⁸² überzeugend gezeigt hat, kulturell verschieden interpretiert. Es hat dann eben entscheidende Konsequenzen für das wirtschaftliche Handeln, wenn Akteure annehmen, dass böse Ahnengeister wirtschaftliche Bestrebungen hintertreiben, dass der Heilige Geist aber Schutz gegen derartiges Tun bieten kann und dass die »Mobilisierung« dieser Schutz- und Versicherungsleistungen wiederum selbst bestimmte Formen ökonomischen Austausches in Gang setzt.

Drittens verweisen diese Ergebnisse darauf, dass ein neo-weberianisch interessierter Ansatz seine Aufmerksamkeit nicht lediglich, wie tendenziell bei Berger,⁸³ den nichtreligiösen Konsequenzen religiöser Überzeugungen widmen, sondern wieder verstärkt die religiösen *Praktiken* selbst sowie ihre Bezugsprobleme ins Zentrum der soziologischen Analyse stellen sollte. Ein solcher Ansatz ist etwa in Martin Riesebrodts soziologischer Religionstheorie ausgearbeitet.⁸⁴ Als universelle Bezugsprobleme religiöser Praktiken über die Kommunikation mit überempirischen Mächten konzipiert Riesebrodt das Abwenden von Unheil, die Bewältigung von Krisen sowie das Erlangen des Heils.⁸⁵ Praktiken religiöser Kommunikation sind dabei laut Riesebrodt grundsätzlicher als etwa kognitive Elemente wie Glauben und religiöse Aus-

82 Meyer 1999.

83 Berger 2010.

84 Riesebrodt 2007.

85 Ebd., S. 175.

legung oder die Idee von Religion als verhaltensregulierende Institution. Die Tragweite dieser Konzeptualisierung für Fragen des Verhältnisses von charismatischem Christentum und ökonomischen Praktiken ist unmittelbar einsichtig. Denn ökonomische Praktiken werden zwar um ein bestimmtes Verständnis von Unheil und Heil herum organisiert, sie sind dabei aber nicht das Ergebnis einer spezifischen verhaltensregulierenden Leistung von Religion wie etwa der Disziplinierung von Sexualität oder funktional bezogen auf bestimmte Rationalisierungsziele. Dabei ist der Modus der Heilssuche und des »Hinterfragens von Unglück« (»questioning misfortune«), wie Susan Reynolds Whyte⁸⁶ formulierte, immer zutiefst kulturell geprägt und weist damit auf die Verquickungen von Lokalem und Translokalem hin. Gleichzeitig – und das ist die weiterhin gültige und zentrale Einsicht Max Webers – entstehen im Pfingstchristentum Konzeptionen von Krise, Anfechtung und Heil, die die Heilssuche als Bewährungsdynamik auf Dauer stellen.

Viertens kann festgehalten werden, dass religiöse Praktiken und Rituale nicht lediglich zur Heilssuche eingesetzt werden und nicht uniform in der Gesellschaft verteilt sind, sondern dass sie sich in schichtbasierten Formen des religiösen Geschmacks kristallisieren. Dieser religiöse Geschmack artikuliert sich in spezifischen Formen des religiösen Habitus, der über die Heilssuche hinaus auch der Markierung klassenkultureller oder milieuspezifischer Unterschiede dient.⁸⁷ In diesem Kontext lässt sich zeigen, dass Mitglieder der Mittelklassen einen spezifischen religiösen Habitus aufweisen und dass dieser Habitus mit einer – vor allem nach außen gerichteten – Hochbewertung des Ideals heterosexueller, dauerhaft monogamer romantischer Liebe und von wirtschaftlichem Erfolg und der Glorifizierung von Reichtum korrespondiert. Ökonomischer Aufstieg und Mittelklassestatus sind aber auf andere, nichtreligiöse Dynamiken zurückzuführen. Diese Elemente – (1) lokale Prägung und transregionale Dynamiken, (2) die religiöse Einbettung wirtschaftlichen Handelns, (3) die aus der Heilssuche sich ergebenden religiösen Bewährungsdynamiken sowie (4) die religiöse Markierung von Statusdifferenzen – begründen meines Erachtens einen neo-weberianischen, kultursoziologisch orientierten Forschungsansatz, mit dem die dynamischen Verknüpfungen zwischen Religion und sozialem Wandel in Afrika adäquat erfasst und erklärt werden.

86 Reynolds Whyte 1997.

87 Siehe hierzu vor allem Neubert 2019.

Literatur

- Badstuebner, Jennifer 2003. »Drinking the Hot Blood of Humans: Witchcraft Confessions in a South African Pentecostal Church«, in *Anthropology and Humanism* 28, 1, S. 8–22.
- Bell, Daniel 1985. *Die nachindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Berger, Peter L. 2010. »Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today«, in *The Review of Faith & International Affairs* 8, 4, S. 3–9.
- Berger, Peter L. 2013. *Global Pentecostalism in the 21st Century*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Berger, Peter L.; Davie, Grace; Fokas, Effie 2008. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation*. Hampshire, Burlington: Ashgate.
- Bourdieu, Pierre 1987. *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 2000. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.
- Brusco, Elizabeth E. 1986. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Burchardt, Marian 2010. »Ironies of Subordination: Ambivalences of Gender in Religious AIDS Interventions in South Africa«, in *Oxford Development Studies* 38, 1, S. 63–82.
- Burchardt, Marian 2011. »Challenging Pentecostal Moralism: Erotic Geographies, Religion and Sexual Practices among Township Youth in Cape Town«, in *Culture, Health & Sexuality* 13, 6, S. 669–683.
- Burchardt, Marian 2013. »Transparent Sexualities: Sexual Openness, HIV Disclosure and the Governmentality of Sexuality in South Africa«, in *Culture, Health & Sexuality* 15, 4, S. 495–508.
- Burchardt, Marian 2015. *Faith in the Time of AIDS: Religion, Biopolitics and Modernity in South Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan
- Burchardt, Marian 2018 a. »Masculinity, Sexual Citizenship and Religion in Post-apartheid South Africa: A Field-theoretical Approach«, in *Citizenship Studies* 22, 6, S. 569–585.
- Burchardt, Marian 2018 b. »Saved from Hegemonic Masculinity? Charismatic Christianity and Men's Responsibilization in South Africa«, in *Current Sociology* 66, 1, S. 110–127.
- Burchardt, Marian; Wohlrab-Sahr, Monika 2013. »Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age' – Introduction«, in *International Sociology* 28, 6, S. 605–611.
- Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Casanova, José 2006. »Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective«, in *The Hedgehog Review* 8, 1–2, S. 7–23.
- Casanova, José 2013. »Religious Associations, Religious Innovations and Denominational Identities in Contemporary Global Cities«, in *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*, hrsg. v. Becci, Irene; Burchardt, Marian; Casanova, José, S. 113–127. Leiden, Boston: Brill.
- Cole, Jennifer 2012. »The Love of Jesus Never Disappoints: Reconstituting Female Personhood in Urban Madagascar«, in *Journal of Religion in Africa* 42, 4, S. 384–407.
- Coleman, Simon 2000. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, Simon 2016. »The Prosperity Gospel: Debating Charisma, Controversy and Capitalism«, in *Handbook of Global Contemporary Christianity*, hrsg. v. Hunt, Stephen J., S. 276–296. Leiden: Brill.
- Comaroff, Jean 2012. »Pentecostalism, Populism and the New Politics of Affect«, in *Pentecostalism and Development*, hrsg. v. Freeman, Dena, S. 41–66. London: Palgrave Macmillan.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John L. 2000. »Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming«, in *Public Culture* 12, 2, S. 291–343.
- Foucault, Michel 1983. *Der Wille zum Wissen – Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Garner, Robert C. 2000. »Safe Sects? Dynamic Religion and AIDS in South Africa«, in *The Journal of Modern African Studies* 38, 1, S. 41–69.

- Gill, Lesley 1990. »Like a Veil to Cover Them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz«, in *American Ethnologist* 17, 4, S. 708–721.
- Goffman, Erving 1969. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München, Zürich: Piper.
- Hasu, Päivi 2006. »World Bank & Heavenly Bank in Poverty & Prosperity: The Case of Tanzanian Faith Gospel«, in *Review of African Political Economy* 33, 110, S. 679–692.
- Hasu, Päivi 2012. »Prosperity Gospels and Enchanted Worldviews: Two Responses to Socio-economic Transformation in Tanzanian Pentecostal Christianity«, in *Pentecostalism and Development*, hrsg. v. Freeman, Dena, S. 67–86. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Haynes, Naomi 2012. »Pentecostalism and the Morality of Money: Prosperity, Inequality, and Religious Sociality on the Zambian Copperbelt«, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, 1, S. 123–139.
- Hefner, Robert W. 2001. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Hunter, Mark 2002. »The Materiality of Everyday Sex: Thinking Beyond ›Prostitution‹«, in *African Studies* 61, 1, S. 99–120.
- Hunter, Mark 2010. *Love in the Time of AIDS: Inequality, Gender, and Rights in South Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Illouz, Eva 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-help*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Inglehart, Ronald; Baker, Wayne E. 2000. »Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values«, in *American Sociological Review* 65, 1, S. 19–51.
- Isaac, Johnnie 2014. *Scuffles at Bail Hearing for Khayelitsha Pastor Accused of Rape*. www.groundup.org.za/article/scuffles-bail-hearing-khayelitsha-pastor-accused-rape/ (Zugriff vom 10.11.2016).
- Kern, Thomas 2001. »Das ›andere‹ Wachstumswunder. Protestantische Kirchen in Südkorea/ The ›Other‹ Success Story. Protestant Churches in South Korea«, in *Zeitschrift für Soziologie* 30, 5, S. 341–361.
- Koehrsen, Jens 2019. »From the ›What‹ and ›How‹ to the ›Where‹: Class Distinction as a Matter of Place«, in *Cultural Sociology* 13, 1, S. 76–92.
- Lindhardt, Martin 2009. »More Than Just Money: The Faith Gospel and Occult Economies in Contemporary Tanzania«, in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 13, 1, S. 41–67.
- Marshall, Ruth 2009. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Martin, Bernice 2001. »The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion«, in *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, hrsg. v. Fenn, Richard, K., S. 52–66. Malden et al.: Blackwell Publishing.
- Martin, David 2002. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Meyer, Birgit 1999. *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meyer, Birgit 2007. »Pentecostalism and Neo-liberal Capitalism: Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal-Charismatic Churches«, in *Journal for the Study of Religion* 20, 2, S. 5–28.
- Neubert, Dieter 2016. »Soziale Differenzierungen in Afrika: Sozio-ökonomische Verkürzungen und sozial-kulturelle Heterogenität«, in *Mittelklassen, Mittelschichten oder Milieus in Afrika?*, hrsg. v. Daniel, Antje; Müller, Sebastian; Stoll, Florian; Öhlschläger, Rainer, S. 69–86. Baden-Baden: Nomos.
- Neubert, Dieter 2019. *Inequality, Socio-cultural Differentiation and Social Structures in Africa: Beyond Class*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Nguyen, Vinh-Kim 2013. »Counselling Against HIV in Africa: A Genealogy of Confessional Technologies«, in *Culture, Health & Sexuality* 15, 4, S. 440–452.
- Nogueira-Godsey, Trad 2012. »Weberian Sociology and the Study of Pentecostalism: Historical Patterns and Prospects for the Future«, in *Journal for the Study of Religion* 25, 2, S. 51–70.
- Norris, Pippa; Inglehart, Ronald 2011. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.

- Onuoha, Godwin 2016. »A ›Rising Africa‹ in a Resource-rich Context: Change, Continuity and Implications for Development«, in *Current Sociology* 64, 2, S. 277–292.
- Posel, Deborah 2004. »Die Kontroverse um HIV/AIDS in Südafrika. Zur Politisierung von Sexualität nach der Apartheid«, in *PERIPHERIE* 24, 93–94, S. 8–41.
- Reynolds Whyte, Susan 1997. *Questioning Misfortune: The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda*. Vol. 4. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Riesebrodt, Martin 2007. *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: C. H. Beck.
- Riesebrodt, Martin 2010. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins, Joel 2004. »The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity«, in *Annual Review of Anthropology* 33, S. 117–143.
- Robins, Steve 2002. »Planning ›Suburban Bliss‹ in Joe Slovo Park, Cape Town«, in *Africa* 72, 4, S. 511–548.
- Rottenburg, Richard 2002. *Weit hergeholtte Fakten: Eine Parabel der Entwicklungshilfe*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Ruck, Damian J.; Bentley, R. Alexander; Lawson, Daniel J. 2018. »Religious Change Preceded Economic Change in the 20th Century«, in *Science Advances* 4, 7, S. 1–7.
- Scharrer, Tabea; O’Kane, David; Kroeker, Lena 2018. »Introduction: Africa’s Middle Classes in Critical Perspective«, in *Middle Classes in Africa*, hrsg. v. Kroeker, Lena; O’Kane, David; Scharrer, Tabea, S. 1–31. Cham: Palgrave Macmillan.
- Sombart, Werner 1902. *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Southall, Roger 2016. *The New Black Middle Class in South Africa*. Rochester: Boydell & Brewer.
- Spronk, Rachel 2012. *Ambiguous Pleasures: Sexuality and Middle Class Self-perceptions in Nairobi*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Stolz, Jörg 2006. »Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives«, in *Social Compass* 53, 1, S. 13–32.
- Swidler, Ann 2013. »African Affirmations: The Religion of Modernity and the Modernity of Religion«, in *International Sociology* 28, 6, S. 680–696.
- Thornton, Robert J. 2008. *Unimagined Community: Sex, Networks, and AIDS in Uganda and South Africa*. Vol. 20. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Ukah, Asonzeh 2003. »Advertising God: Nigerian Christian Video-films and the Power of Consumer Culture«, in *Journal of Religion in Africa* 33, 2, S. 203–231.
- Ukah, Asonzeh 2005. »Those Who Trade With God Never Lose: The Economics of Pentecostal Activism in Nigeria«, in *Christianity and Social Change in Africa: Essays in Honor of JDY Peel*, hrsg. v. Toyin, Falola, S. 253–274. Durham: Carolina Academic Press.
- Ukah, Asonzeh 2007. »African Christianities: Features, Promises and Problems«, in *Working Papers* 79, hrsg. Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, S. 9–11.
- Ukah, Asonzeh 2016. »Building God’s City: The Political Economy of Prayer Camps in Nigeria«, in *International Journal of Urban and Regional Research* 40, 3, S. 524–540.
- van de Kamp, Linda; van Dijk, Rijk 2010. »Pentecostals Moving South-South: Brazilian and Ghanaian Transnationalism in Southern Africa«, in *Religion Crossing Boundaries*, hrsg. v. Adogame, Afe; Spickard, Jim, S. 123–142. Leiden: Brill.
- van Dijk, Rijk 1992. *Young Malawian Puritans: Young Born-again Preachers in a Present-day African Urban Environment*. Utrecht: ISOR.
- van Dijk, Rijk 2001. »Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora«, in *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, hrsg. v. Corten, André; Marshall-Fratani, Ruth, S. 216–234. London: Hurst.
- van Dijk, Rijk 2010. »Social Catapulting and the Spirit of Entrepreneurialism«, in *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*, hrsg. v. Hüwelmeier, Gertrud; Krause, Kristine, S. 101–117. Abington: Routledge.
- van Klinken, Adriaan 2016. *Transforming Masculinities in African Christianity: Gender Controversies in Times of AIDS*. New York, London: Routledge.

- van Wyk, Ilana 2015. *The Universal Church of the Kingdom of God in South Africa: A Church of Strangers*. New York: Cambridge University Press.
- Weber, Max 1998. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. Schriften 1916–1920*. Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max 2004 [1920]. »Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, hrsg. v. Weber, Max, S. 536–573. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max 2010 [1920]. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: C. H. Beck.
- Wohlrab-Sahr, Monika; Burchardt, Marian 2011. »Vielfältige Säkularitäten«, in *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7, S. 53–71.

Zusammenfassung: Ausgehend von Webers Konzept der innerweltlichen Askese befasst sich der Beitrag mit den wirtschaftlichen Konsequenzen des Aufstiegs des charismatischen Christentums in Afrika. Im Kontext der wachsenden Bedeutung des charismatischen Christentums einerseits und neuen wirtschaftlichen Dynamiken und »Afro-Optimismus«-Debatten andererseits zeigt der Artikel, dass ökonomische Praktiken zwar von bestimmten Verständnissen von Unheil und Heil geprägt, gleichwohl aber nicht das Ergebnis spezifischer verhaltensregulierender Leistung von Religion sind oder funktional auf bestimmte Rationalisierungsziele bezogen werden.

Stichworte: Religion, Afrika, Säkularisierung, ökonomisches Handeln, Max Weber

Spirit of Capitalism or Magic Economy? The Economic Consequences of the Rise of Pentecostalism in Africa

Summary: Based on Weber's concept of inner-worldly asceticism, the article explores the economic consequences of the rise of Pentecostal and Charismatic Christianity in Africa. Observing parallels between the rise of Pentecostalism on the one hand, and the economic growth and »Afro-optimism« debates on the other, the article shows that economic behavior is shaped by notions of salvation, but that these are not the result of the regulatory functions of religion or functionally related to rationalization goal, as others have argued.

Keywords: religion, Africa, secularization, economic practices, Max Weber

Autor

Marian Burchardt
Universität Leipzig
Institut für Soziologie
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
Deutschland
marian.burchardt@uni-leipzig.de

Leviathan, 50. Jg., 1/2022