

Spiritual warfare – Geistlicher Kampf gegen böse Mächte



Claudia Währisch-Oblau¹

„Der Krieg, den wir zur Zeit führen, ist die Schlacht, die den Sieg Jesu über den Teufel in die alltäglichen, natürlichen Realitäten unseres persönlichen Lebens und auch in unsere politischen, religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Systeme übersetzt. Es ist eine Schlacht, bei der es um Rückgewinnung geht: Wir wollen vom Teufel zurück gewinnen, was er illegal unter Kontrolle hält ... Das ist Krieg. Aber wir sind auf der Gewinnerseite. Jetzt ist es an der Zeit, die Armee aufzustellen – die Armee des Herrn. Hier ist der Fanfarenstoß, der uns in die Schlacht ruft ... Wenn wir uns nur auf fleischliche Waffen verlassen, sind wir im Nachteil. Gebet – militantes, strategisches und aggressives Gebet – muss die Kriegswaffe unserer Zeit sein. Es ist ein geistlicher Kampf, und er braucht geistliche Waffen ... Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen geistliche Bosheit, gegen unsichtbare Mächte unter dem Himmel. (Epheser 6,12) Du und ich sind aktive Teilhaber an dem, was Gott tun wird. Militantes, strategisches, unaufhörliches und aggressives Gebet wird sein Eingreifen beschleunigen ... Tritt ein in die Armee des Herrn, um die schnellen Veränderungen zu bewirken, die wir im Leben unseres Landes so dringend brauchen.“²

¹ Pfarrerin Dr. Claudia Währisch-Oblau ist Leiterin der Abteilung Evangelisation bei der Vereinten Evangelischen Mission in Wuppertal.

² Der nigerianische Pfingstparrer *M. O. Ojewale*, zitiert in: *Ruth Marshall: Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago/London 2009, 1 f. Übersetzung aus dem Englischen.

Wenn wir über den geistlichen Kampf gegen böse Mächte reden, haben wir es mit einem komplexen Phänomen zu tun. Da gibt es zum einen die individualistische Praxis des sogenannten „Befreiungsdienstes“ (*deliverance ministry*), in dem Einzelne von der Belastung oder Besessenheit durch Dämonen befreit werden, und zum anderen die korporative Praxis der „geistlichen Kriegführung“/„geistlichen Kampfführung“ (*[strategic level] spiritual warfare*), bei der es um die Bekämpfung geistlicher Mächte geht, die sich politisch und gesellschaftlich auswirken. Gelegentlich, jedoch in Deutschland nur sehr vereinzelt, werden solche Mächte als „Gebietsdämonen“ (*territorial spirits*) verstanden. Zweitens muss sehr sorgfältig zwischen nordatlantischen Theologien und Praktiken und den jeweils sehr unterschiedlichen Theologien und Praktiken, die sich in der Südwest entwickelt haben, differenziert werden. Gleiche Begriffe meinen hier oft nicht das Gleiche, und schon gar nicht kann man davon ausgehen, dass sich ein amerikanisches Konzept einfach über die ganze Welt verbreitet habe. Im Gegenteil: Amerikanische Konzepte geistlicher Kriegführung können durchaus auch durch Vorstellungen aus Afrika, Asien oder Lateinamerika beeinflusst sein.³

Der Diskurs über geistliche Kampfführung findet vor allem im Bereich populärer Kultur statt, er wird über Traktate⁴ und geistliche Literatur⁵ ebenso verbreitet wie z. B. durch die in den USA millionenfach gelesenen Romane Frank Peretti⁶ oder über „pentekostalite“⁷ Filme in Afrika und Asien.⁸

³ So z. B. vor allem *Robert J. Priest, Thomas Campbell, Bradford A. Mullen*: *Missiologi- cal Syncretism: The New Animistic Paradigm*, in: *Edward Rommen* (Hg.): *Spiritual Power and Missions: Raising the Issues*, Pasadena (CA) 1995, 9–87. Aber auch *A. Scott Moreau*: *Religious Borrowing as a Two-Way Street: An introduction to animistic tendencies in the Euro-North American context*, in: *Edward Rommen and Harold Netland* (eds.): *Christianity and the Religions*, Pasadena (CA) 1995, 66–183. *René Holvast*: *Spiritual Mapping in the United States and Argentina 1989–2005: A Geography of Fear*, Leiden/Boston 2009, 53 ff, zeigt die komplexe Genese von „spiritual mapping“ in der Interaktion zwischen argentinischen, koreanischen und US-amerikanischen Akteuren.

⁴ Eine Sammlung nigerianischer und ghanaischer Traktate befindet sich in meinem Besitz.
⁵ Der Suchbegriff „spiritual warfare“ ergibt auf books.google.com hunderte von meist amerikanischen Titeln; dasselbe Suchwort bei www.worldcat.org/advancedsearch neben englischsprachigen Titeln auch zahlreiche Veröffentlichungen in Deutsch, Spanisch, Chinesisch oder Koreanisch.

⁶ *Frank E. Peretti*: *This Present Darkness*, Wheaton, Illinois, 1985; *Piercing the Darkness* 1989.

⁷ Diesen Begriff hat Birgit Meyer geprägt, s. *Birgit Meyer*: „Praise the Lord“: Popular cinema and pentecostalite style in Ghana’s new public sphere, in: *American Ethnologist*, Vol. 31, No. 1, 2004, 92–110.

⁸ In Indonesien erlebte ich im Oktober 2008 bei einer Dorfevangelisation in der Karo-Kirche (GBKP) die Vorführung eines in Indonesien produzierten Films, der mit zahlreichen *special effects* schilderte, wie die Gebete einer frommen 14-Jährigen ihre nur oberflächlich gläubigen Eltern vor den Angriffen eines bösen chinesischen Magiers schützen. Am Ende erkennt der Magier, dass die Kraft des Heiligen Geistes stärker ist als seine Magie, bekehrt sich, wird Pastor einer Pfingstgemeinde und bekämpft nun seinerseits Dämonen und Zauberei.

Wenn ich im Folgenden versuche, die Grundstrukturen der Diskurse zu geistlicher Kampfführung in aller Kürze darzustellen, entsteht damit natürlich ein stark vereinfachtes Bild. Es ist dabei aber wichtig festzuhalten, dass trotz gleicher argumentativer Grundstrukturen die jeweiligen Diskurse von sehr unterschiedlichen Kontexten und Interessen geprägt sind. Während das Konzept der „strategic level spiritual warfare“ von C. Peter Wagner⁹ ganz klar mit einem US-zentrierten, imperialistisch zu verstehenden Missionskonzept verbunden ist, bei dem es darum geht, geographische Gebiete „für Christus einzunehmen“, steht hinter westafrikanischen Vorstellungen von spiritual warfare die Suche nach Schutz vor bösen Mächten, die menschliches Leben permanent bedrohen und gefährden, und das Verlangen nach einem Leben in Fülle (Joh 10,10) angesichts von Korruption, Unterentwicklung, Krieg und Naturkatastrophen. Es ist auch ein Unterschied, ob eine Theologie der geistlichen Landnahme von der amerikanischen Rechten als Legitimation amerikanischer Kriegführung¹⁰ benutzt wird, oder ob sie marginalen Immigrantengruppen die Kraft gibt, trotz Rassismus und Ausgrenzung an ihrer missionarischen Berufung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft festzuhalten.¹¹

Eine letzte Vorbemerkung. Das Thema „geistlicher Kampf“ ist in doppelter Hinsicht ein ökumenisches: Es stellt sich den protestantischen Kirchen in Deutschland sowohl als Anfrage aus neopentekostalen Bewegungen in Deutschland – dabei scheint das Thema vor allem in afrikanisch geprägten Migrationskirchen wesentlich wichtiger zu sein¹² als in den meisten deutschen Gruppen und Gemeinden¹³ –, wie als Anfrage aus protestantischen Kirchen der Südwelt, die sich angesichts des Wachstums pentekostaler und charismatischer Bewegungen innerhalb wie außerhalb ihrer Kirchen und wegen des Wiederauflebens magischer Vorstellungen und Praktiken intensiv mit diesem Thema auseinandersetzen müssen.¹⁴

⁹ C. Peter Wagner: *Confronting the powers: How the new testament church experienced the power of strategic-level spiritual warfare*, Ventura (CA) 1996.

¹⁰ So z. B. im Irakkrieg, vgl. www.cbn.com/700club/guests/bios/glenn_miller_022505.aspx (23.2.2011).

¹¹ Dazu detailliert: *Claudia Währisch-Oblau: The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*, Leiden/Boston 2009, 290 ff.

¹² Dazu detailliert: *ebd.*, 271 ff.

¹³ Die Jesus-Märsche, ein wichtiger Ausdruck geistlicher Kampfführung, hatten ihre Hochzeit in Deutschland in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts, inzwischen kommen sie nur noch ganz vereinzelt vor. M.W. hat der letzte lokale Jesus-Marsch 2009 in Frankfurt am Main stattgefunden. Auch Gebetsbewegungen in der Tradition geistlicher Kriegführung wie „Wächter auf der Mauer“ (www.wam-ud.de, 18.2.2011), Fürbitte für Deutschland (www.ffd-netz.de, 18.2.2011), oder Wächterruf (www.waechterruf.de, 18.2.2011) spielen in Deutschland nur eine relativ marginale Rolle.

¹⁴ Dazu detaillierter: *Claudia Währisch-Oblau: Spiritual warfare – the royal road to liberation and development in Africa and Europe? A comparative reflection on worldviews and hermeneutics*, in: *Encounter beyond routine*, EMW-Dokumentation Nr. 5, 2011, 12–24.

Allen ganz unterschiedlichen Vorstellungen und Praktiken geistlicher Kampfführung liegt ein Weltbild zugrunde, das mit der Existenz „übernatürlicher“, außerpersonaler Mächte rechnet, die auf menschliches Leben einwirken. Ein ‚modernes‘, rationalistisches Weltverständnis wird explizit abgelehnt.¹⁵ Je nach Kontext unterschiedlich bestimmte, materiell fassbare Phänomene haben ihre Wurzel in spirituellen Geschehnissen und können durch spirituelle Praktiken beeinflusst werden. Darüber hinaus ist dieses Weltbild streng dualistisch geprägt: Die spirituellen Mächte gehören entweder zu Gott (Engel) oder zu seinem Widersacher, dem Satan (Dämonen, die als gefallene Engel aufgefasst werden). Menschliches Leben spielt sich „im Kontext des ständigen Kriegs zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans“¹⁶ ab – dieses geistliche Geschehen wirkt permanent in die sichtbare Welt hinein. Zentrale Bibelstelle, an deren wörtlichem Verständnis sich diese Auffassung festmacht, ist Epheser 6,12: „Denn unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Gewalten, gegen die Mächte, gegen die Beherrscher dieser Welt der Finsternis, gegen die Geistwesen der Bosheit in den himmlischen Regionen.“ Aber auch andere Bibelstellen, die eine antagonistische Beziehung zwischen Gott und Satan beschreiben, werden gern herangezogen.¹⁷ Es ist auffallend, dass in den pfingstlich-charismatischen Diskursen über geistliche Kampfführung Engel so gut wie nicht vorkommen,¹⁸ während die Identifikation und Bekämpfung dämonischer Mächte von größter Bedeutung ist. Offensichtlich wird die menschliche Existenz als fragil und prekär und unter ständiger Bedrohung durch böse Mächte stehend erlebt.

Die Rolle der Christen

Obwohl alle Vertreter der geistlichen Kriegführung stets betonen, dass Gott durch Christi Tod und Auferstehung den Sieg über Satan bereits gewonnen habe, gehen sie gleichzeitig davon aus, dass der Krieg noch nicht zu Ende

¹⁵ Siehe z. B. die Argumentation auf der neuesten „Politischen Seite“ des „Wächterruf“, www.waechterruf.de/uploads/media/PS_2011_01.pdf (18.2.2011).

¹⁶ *Charles H. Kraft*: *Spiritual Warfare: A Neocharismatic Perspective*, in: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids (MI) 2002, 1091. Übersetzung aus dem Englischen.

¹⁷ Gen 3; Hiob 1; Dan. 10,13; Lk. 4,1–13; Apg. 16,16/–18 und 19,11–20; 1. Kor. 10, 18–21; 2. Kor. 10,4–5; 1. Pet. 5:8; 1. Joh. 3,8; Offb. 2–3.

¹⁸ In der katholischen charismatischen Theologie spielen sie allerdings eine gewisse Rolle, vgl. zum Beispiel www.kathwaerheit.de/index.php?option=com_content&view=article&id=98&Itemid=108 (22.2.2011). Zur ‚Domestizierung‘ von Engeln siehe *Richard W. Santana and Gregory Erickson*: *Religion and Popular Culture: Rescripting the Sacred*, Jefferson (NC) 2009, 141 f.

sei. Christen haben in der kosmischen Schlacht zwischen Gott und seinen Feinden eine wichtige Rolle zu spielen; sie können nicht einfach nur dabei zuschauen, denn Gott hat sich daran gebunden, auf ihre Gebete zu warten. Christen sind dabei nicht nur für sich als Individuen verantwortlich, sondern auch für ihre Familien, ihre Gemeinde oder Kirche, und sogar für ihre Stadt oder ihr Land. Um dem Satan und seinen Dämonen entgegentreten zu können, müssen sie in der „Salbung“ des Heiligen Geistes leben: Wie die alttestamentliche Salbung eines Königs zugleich die Übertragung von Macht und die Beauftragung, Gottes Willen zu tun, bedeutet, so verbindet die Salbung durch den Heiligen Geist die Gläubigen mit der Kraft Gottes, befähigt und beauftragt sie, Dämonen zu bekämpfen und zu vertreiben. Dabei ist es wichtig, dass die Christen durch intensives Gebet (häufig auch verbunden mit Fasten) und ein heiliges Leben im Gehorsam vor Gott stehen und dadurch für Dämonen unangreifbar sind.¹⁹

Symptome

Wie die Angriffe von Dämonen sich auswirken, wird kulturell jeweils sehr unterschiedlich beschrieben. Im nordatlantischen Kontext werden individuelle, vor allem psychische Probleme als dämonisch verursacht verstanden – von mangelndem Selbstwertgefühl oder zwanghaften Gedanken über psychische Erkrankungen wie Depression oder Persönlichkeitsstörungen bis hin zu Suchterkrankungen. Aber auch Homosexualität, Selbstbefriedigung und der Konsum von Pornographie werden gern dämonischen Mächten zugeschrieben.²⁰ In der nordatlantischen charismatischen Szene gibt es eine intensive Diskussion um die Unterscheidung zwischen dämonischen „Angriffen“, dämonischer „Belastung“ und dämonischer „Besessenheit“, die vor allem dann wichtig wird, wenn man die von C. Peter Wagner und anderen vertretene Auffassung bestreitet, dass auch „wiedergeborene Christen“ von Dämonen besessen sein können.²¹ Gesellschaftliche Phänomene, die dämonischen Mächten zugeschrieben werden, sind z. B. Drogenkonsum, Homosexualität, esoterische und okkulte Praktiken, das Vordringen nichtchristlicher Religionen und der Widerstand gegen evangelistische Anstrengungen.

¹⁹ Siehe z. B. www.kanaanministries-europe.org/component/option.com_docman/task.doc_view/gid.8/Itemid,26/ (21.2.2011), 23 ff.

²⁰ Siehe z. B. www.das-wichtigste-auf-zwei-seiten.de/Themen-PDFs/4_04_BEFREIUNG.pdf (21.2.2011)

²¹ Die Frage „Können Christen besessen sein“ erbrachte (auf Deutsch!) bei Google am 21.2.2011 mehr als 88.000 Treffer. Bei kurzer Durchsicht zeigt sich, dass häufig die Auffassung vertreten wird, dass Christen von Dämonen belastet, jedoch nicht vollständig besessen sein können. Siehe z. B. www.lifelinebremen.de/allgemeines/freiheit-knechtschaft-und-befreiung (21.2.2011) für eine Mainstream-Position.

In Afrika, Asien und Lateinamerika werden dagegen im individuellen Bereich oft traditionell-religiöse Auffassungen von Besessenheit durch Götter, Geister oder Ahnen in den Rahmen des pentekostal/charismatischen Dualismus integriert – dabei können auch ursprünglich neutrale oder sogar positive Formen von Besessenheit (z. B. Schamanismus) negativ umgedeutet werden. Dort wirkt sich auch das sogenannte „Wohlstandsevangelium“ in Verbindung mit traditionellen Anschauungen eines gelungenen Lebens auf Vorstellungen von Dämonisierung aus: Jesus Christus kam auf die Welt, um allen Glaubenden ein Leben in Fülle, d. h. Gesundheit, Fruchtbarkeit (gute Ernten und viele Nachkommen), beruflichen Erfolg und finanziellen Wohlstand zu schenken. Wo sich diese Auswirkungen nicht zeigen, sondern früher Tod, Krankheit, Armut, Konflikte und Unfruchtbarkeit herrschen, werden Dämonen als Ursache vermutet. In anderen Worten: Materielle und soziale Probleme werden als spirituelle Probleme interpretiert, die eine spirituelle Lösung verlangen, damit Gottes ursprünglicher Wille im Leben von Menschen realisiert werden kann. Eine solche Botschaft „von Heilung, Schutz und finanziellem Erfolg“ nimmt alltägliche Probleme in den Blick und verspricht die Kraft, sie zu lösen. Diese Botschaft gilt aber nicht nur individuell, sondern auch politisch: So werden in Afrika Kriege, politische und wirtschaftliche Krisen, Korruption und mangelnde Entwicklung häufig dämonischen Mächten zugeschrieben. Politik hat grundsätzlich eine spirituell-magische Unterseite.²²

Ätiologien

Die Ätiologien dämonischer Belastung folgen weltweit ähnlichen Grundmustern, auch wenn sie kulturell konkret ganz unterschiedlich beschrieben werden. Dämonische Belastungen im individuellen Bereich können zunächst durch eigenes schuldhaftes Verhalten entstehen, z. B. durch die Teilnahme an okkultistischen oder esoterischen Praktiken bzw. an traditionell-religiösen Ritualen (die pentekostal/charismatisch dann oft als okkult gedeutet werden), durch sexuelles Fehlverhalten (Homosexualität steht meist ganz oben auf der

²² Zu diesem Phänomen gibt es reichlich Literatur vor allem aus dem Bereich der Sozialwissenschaften. Siehe z. B. *Jean de Bernardi*: *Spiritual Warfare and Territorial Spirits: The Globalization and Localisation of a 'Practical Theology'*, in: *Religious Studies and Theology* 18:2 (1999), 66–96; *Stephen Ellis/Gerrie ter Haar*: *World of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004; *Rosalind I. J. Hackett*: *Discourses of Demonization in Africa and Beyond*, in: *Diogenes* 50(3), 2003, 61-75; *Ogbu Kalu*: *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008; *Ruth Marshall*: *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago/London 2009; *Henrietta L. Moore/Todd Sanders* (eds.): *Magical Interpretations, Material Realities, Modernity, Witchcraft and the Occult in Post-Colonial Africa*, London 2001 und *Christopher O. Oshun*: *Spirits and Healing in a Depressed Economy: The Case of Nigeria*, in: *Mission Studies* 15/1 (1998), 32–52.

Liste, genannt werden aber auch Selbstbefriedigung und Promiskuität), durch einen Schwangerschaftsabbruch, kriminelles Verhalten oder durch Experimentieren mit Suchtmitteln. Genauso denkbar ist jedoch ein schuldhaftes Verhalten anderer, oft enger Verwandter: Vor allem in Afrika spielt die Angst vor *juju*, Schadenszauber, eine sehr große Rolle, ebenso die Vorstellung von Verfluchung durch Vorfahren. Doch auch im nordatlantischen Kontext findet sich der Glaube, dass dämonische Belastungen über mehrere Generationen hinweg in einer Familie weitergegeben werden können (z. B. indem Eltern ihre Kinder in satanistische Praktiken einführen, oder wenn die Eltern drogenabhängig sind oder ihre Kinder missbraucht haben).²³

In Afrika werden politische und soziale Probleme häufig darauf zurückgeführt, dass Politiker zum eigenen Vorteil und zum Schaden ihres Landes einen Bund mit dämonischen Mächten eingegangen seien. So erklärte mir vor einiger Zeit ein kongolesischer Pfingstler: „Es ist völlig klar, warum der Kongo von Krieg und Katastrophen gebeutelt wird. Der frühere Diktator, Mobutu Sese Seko, hat das Land an Dämonen verkauft, um sich persönlich zu bereichern. Bevor die Macht dieser Dämonen über den Kongo nicht gebrochen ist, wird das Land keinen Frieden finden. Darum braucht das Land vor allem geistliche Kampfführung.“

Die Wurzel dieser Vorstellung liegt in dem, was der nigerianische Theologe Ogbu Kalu „covenantal thinking“ nennt: Die Geisterwelt ist die Quelle aller Macht, und politische Autorität erwächst aus spiritueller Kraft. Politik und Religion sind nicht voneinander zu trennen: „Einzelne und Gemeinschaften schließen Bünde mit den Göttern im Himmel, Land, Wasser und der Welt der Vorfahren. Diese sind legal und bindend; die Verpflichtung kann vererbt werden, man kann bewusst in sie eintreten, man kann unbewusst in sie einbezogen werden, und sie wird über die Gene an die Nachkommen weitergegeben.“²⁴ Wenn Politiker für ein Land einen solchen Bund geschlossen haben, braucht es eine stärkere geistliche Macht, um ihn zu lösen.

C. Peter Wagner, der die nordatlantischen Diskurse zu ‚strategischer‘ geistlicher Kriegführung entscheidend geprägt hat,²⁵ geht ebenfalls davon aus, dass territoriale Dämonen das ‚Recht‘ bekommen haben müssen, ein bestimmtes Gebiet zu beherrschen. Ein solches Recht entstehe z. B. durch kollektive Sünde, vergangene Gewalttaten (darunter zählt Krieg ebenso wie die „Abtreibungsindustrie“), falsche Religionen, Hexerei oder Flüche.

²³ S. z. B. www.bible-knowledge.com/spiritual-warfare-demonic-attacks, 18.2.2011.

²⁴ *Ogbu Kalu: African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008, 80. Übersetzung aus dem Englischen.

²⁵ *Van der Meer* bietet eine sehr genaue Analyse der Wagnerschen Theologie in ihrem eigenen Kontext, auch wenn seine Fragestellungen durch seinen afrikanischen Kontext geprägt sind. (*Erwin van der Meer: The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner and its Implications for Christian Mission in Malawi. Doctoral Dissertation, University of South Africa, November 2008.*)

Um die Anwesenheit von Dämonen mit Sicherheit zu erkennen, werden im Bereich der geistlichen Kriegführung bestimmte diagnostische Verfahren eingesetzt. Bei aller kulturellen Verschiedenheit folgen sie ähnlichen Grundmustern: Im Zuge eines individuellen Befreiungsdienstes wird z. B. die Biographie der betroffenen Person nach eigenem und fremdem Fehlverhalten durchsucht, das eine dämonische Belastung ausgelöst haben könnte. Im afrikanischen Kontext werden oft ganz pragmatisch „Probleme, für die es keine ‚natürliche‘ Erklärung gibt“ (z. B. plötzliche Fehlgeburten, unerklärliche körperliche Symptome und/oder fehlgeschlagene medizinische Behandlungen, unvermittelt eintreffende Naturkatastrophen usw.), als dämonisch verursacht aufgefasst. Darüber hinaus spielen aber auch die Geistesgaben der Unterscheidung der Geister und der Prophetie bei denjenigen, die den Befreiungsdienst ausüben, eine große Rolle: „Übernatürliche“ Erkenntnisse untermauern eine Diagnose vor allem dann, wenn die biographischen Befunde nicht eindeutig sind.

Entsprechend wird verfahren, wenn geistliche Kampfführung in einem größeren Kontext angesiedelt ist. John Dawson hat für das sogenannte ‚spiritual mapping‘, durch das Gebietsdämonen identifiziert werden sollen, einen umfassenden Fragenkatalog erstellt.²⁶ Er fragt z. B. nach der religiösen Geschichte eines bestimmten Ortes, ob er Ort einer Schlacht war, nach politischen Verwerfungen, nach traumatischen Erfahrungen (z. B. Rassenunruhen oder Erdbeben) und nach technologischen Entwicklungen. Im afrikanischen Kontext gelten häufig (neubelebte) traditionelle religiöse Rituale als das Einfallstor für die dämonische Besetzung ganzer Gebiete.²⁷ Für C. Peter Wagner sind aber geistliche Einsichten durch Prophetie letztlich entscheidend, wenn es um die Diagnose territorialer Dämonen geht.²⁸

Praktiken

Der geistliche Kampf wird ausschließlich im Gebet geführt, auch wenn gelegentlich Zeichenhandlungen hinzukommen können. Es überrascht deshalb nicht, wenn sich Fürbittgruppen in afrikanischen Pfingstkirchen und auch afrikanisch geprägten Migrationskirchen in Deutschland „prayer warriors“, Gebetskrieger, nennen. Das Gebet im Rahmen geistlicher Kampfführung wird dabei als „Autoritätsgebet“ oder „Kampfgebet“ deutlich von Bitt- oder Dankgebet abgegrenzt.

²⁶ John Dawson: *Taking Our Cities for God*, Lake Mary, FL 1989, 53–94 und 201–207.

²⁷ So z. B. *Oshun*, der die wirtschaftlichen Probleme Nigerias auf ein staatlich unterstütztes Festival traditioneller afrikanischer Kulturen zurückführt. (Christopher O. *Oshun: Spirits and Healing in a Depressed Economy: The Case of Nigeria*, in: *Mission Studies* 15/1 (1998), 32–52.)

²⁸ So *van der Meer*, *The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner*, 115 f.

beten unterschieden: Es richtet sich nämlich nicht an Gott, sondern spricht im Namen Jesu die dämonischen Mächte direkt an, „bindet“ und vertreibt sie. Typische Gebetssätze beginnen mit „im Namen Jesu binde ich ...“, „im Namen Jesu ergreife ich die Herrschaft über ...“, „du musst von diesem Menschen weichen!“²⁹ Im geistlichen Kampf handelt die betende Person in der Autorität (*exousia*) Gottes; um dies zu untermauern, werden während des Gebets häufig entsprechende Bibelstellen zitiert. Die Wirksamkeit des Gebets wird dabei dem laut gesprochenen Wort zugeschrieben, nicht etwa zeichenhaften Handlungen wie zum Beispiel einer Handauflegung oder einer Salbung mit Öl. Sind die angesprochenen Dämonen geflohen, wird der Heilige Geist angerufen, die entsprechende Person oder ein Gebiet mit seiner Macht zu erfüllen, damit die Dämonen nicht zurückkommen können.

Ein Autoritätsgebet kann aber im geistlichen Kampf nicht ohne Vorbereitung gesprochen werden. Der oder die Sprechende muss sich durch Gebet und Buße (häufig verbunden mit Fasten) ganz für den Geist Gottes geöffnet haben. Auch eine dämonisch bedrängte Person muss Buße tun und erst um Vergebung bitten, wenn die Dämonen durch ihr eigenes Verschulden in ihr Leben eingedrungen sind, ehe das Befreiungsgebet gesprochen werden kann.

Ein wichtiger Aspekt der strategischen geistlichen Kampfführung ist die sogenannte „stellvertretende Buße“ (*identificational repentance*),³⁰ bei der die Betenden die Sünden ihrer Vorfahren benennen, vor Gott bekennen, und unter Umständen auch bei Nachfahren der Opfer konkret um Vergebung bitten.³¹ In der deutschen charismatischen Gemeindeerneuerung ist dieser Gedanke, allerdings ohne seinen dämonologischen Kontext, aufgenommen worden. Die GGE bietet seit Jahren Versöhnungswege (z. B. nach Osteuropa, nach Holland, und jetzt auch in die VR China) an und erhofft sich davon einen Durchbruch bei der Evangelisierung und „Erweckung“ Deutschlands.³²

Geistliche Kampfführung und politische Praxis

Lässt sich geistliche Kampfführung in politische Praxis umsetzen, und wenn ja, wie? Dies ist sowohl eine theologische als auch eine soziologische Frage. Die theologische Frage ist: Handelt Gott in und durch die Geschichte,

²⁹ Ein weit verbreitetes Mustergebet von Derek Prince findet sich u. a. auf <http://jesusliebt-dich56.blog.de/2010/03/15/befreiungsgebet-derek-prince-8184098/> (21.2.2011).

³⁰ Dieses Konzept findet sich auch häufig in charismatischen Gebetsbewegungen, ohne unmittelbar mit C. Peter Wagners Vorstellungen von Gebietsdämonen verbunden zu sein. Vgl. Gary Greig: *The Biblical Foundations of Identificational Repentance as One Prayer Pattern Useful to Advance God's Kingdom and Evangelism*, www.cwgrministries.org/books/Biblical-Foundation-for-Identificational-Repentance.pdf (22.2.2011).

³¹ Vgl. van der Meer über die Vorstellungen von C. Peter Wagner (*The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner*, 123 f.).

³² Berichte über diese Versöhnungswege finden sich regelmäßig in dem vierteljährlich erscheinenden „Brief an die Freunde der GGE“.

und kann er durch Gebet beeinflusst werden? Pfingstler und Charismatiker würden diese Frage bejahen, wie auch viele evangelische und katholische Christen. Trotzdem sind zumindest kirchlich-protestantische Gebete oft eher versteckte Aufrufe zum eigenen Handeln („Herr, mache uns fähig, Frieden zu schaffen.“), während pfingstlich-charismatische Gebete ganz klar von der Erwartung geprägt sind, dass Gott wunderbar und ‚übernatürlich‘ handeln wird. Es ist klar, dass diese Frage nur im Glauben und in der Form eines „Zeugnisses“ beantwortet werden kann. Die „Transformation“-Videos³³ sind solche Zeugnisse und behaupten in der Tat, dass Gebete und geistlicher Kampf die politische und gesellschaftliche Landschaft z. B. in Guatemala, Uganda oder dem arktischen Kanada verändert hätten.³⁴ Der nigerianische Theologe Ogbu Kalu geht sogar noch weiter, für ihn ist Fürbitte politische Praxis: „Der ‚abgenutzte-Knie-Ansatz‘ gilt als effektiver und heilsamer, weil er den Willen Gottes auf Erden sucht und die Schlacht dem Herrn überlässt.“³⁵

Die soziologische Frage dagegen ist: Wenn Menschen erwarten, dass Gott auf ihr Gebet hin in der Geschichte handelt, wie verändern sie dann ihr eigenes Handeln? Wird ihr Gebet zum Ersatz für politische Aktion, oder bringt es bestimmte politische Aktionen hervor?

Auf diese Frage gibt es keine eindeutige Antwort.³⁶ Um nur ein Beispiel zu nennen: Der amerikanische Krieg im Irak wird von vielen amerikanischen Pfingstlern als gerechter Krieg gegen das Böse legitimiert.³⁷ Dagegen wandten sich am 3. März 2003 zahlreiche prominente (und meist schwarze) Pfingstler in einem offenen Brief an Präsident Bush³⁸, riefen ihn zum Frieden auf und erklärten:

„Amerikanische Christen, der Präsident eingeschlossen, müssen die Regeln und Werkzeuge ihres Umgangs mit dunklen Mächten radikal überdenken. [...] Indem wir Gott preisen, können wir Böses, wie es in Saddam Hussein manifest ist, besiegen. [...] Christen, die an die Vorherrschaft des Heiligen Geistes glauben, sind seit langem davon überzeugt, dass sie [...] durch Gebet und Lobpreis tatsächlich die materielle Welt beeinflussen und Arbeitsplätze, Gesund-

³³ The Sentinel Group & Global Net Productions, nicht datiert.

³⁴ *Garrard-Burnett* untersuchte im guatemaltekischen Almolonga, inwieweit die Behauptungen von Transformation substantiiert werden können, und stellte in der Tat messbare Verbesserungen in der Landwirtschaft, einen deutlich erhöhten Schulbesuch und eine stark gesunkene Verbrechensrate fest. Als Sozialwissenschaftlerin schreibt sie diese Veränderungen allerdings dem veränderten Verhalten der Pfingstler und nicht etwa einem göttlichen Eingreifen zu. (*Virginia Garrard-Burnett: Casting Out Demons in Almolonga. Spiritual Warfare and Economic Development in a Mayan Town*, in: *David Westlund* (ed.): *Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions*, London/New York 2009, 209–225.

³⁵ *Ogbu Kalu: African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008, 218 f.

³⁶ So auch das Fazit von *Robbins*, der untersuchte, wie pentekostale Überzeugungen politische Haltungen und Praktiken prägen.

³⁷ S. oben Anm. 8.

³⁸ www.ninetyandnine.com/Archives/20030303/cover.htm, 22.2.2011.

heit, gute Beziehungen, Hypotheken und sogar Autos beschaffen können. Die Macht des Geistes engagiert uns mitzuhelfen, unsere eigene Welt in den Ort der Bestimmung durch Gott zu verwandeln. Die Unterzeichner dieses Briefs fordern jeden amerikanischen Christen und die ganze Kirche heraus, die Privatisierung dieser Lobpreis-Ethik jetzt auf die Welt der internationalen Beziehungen und sozialen Konflikte auszudehnen.³⁹

Eine Theologie der geistlichen Kampfführung kann also sowohl militärisches Engagement als auch pazifistischen Protest untermauern. Im afrikanischen Kontext lässt sich beobachten, dass Praktiken der geistlichen Kampfführung zwar einerseits arme und marginalisierte Gruppen ermächtigen, für ihre Rechte einzustehen, aber andererseits auch interreligiöse Gewalt und autokratische Machtstrukturen legitimieren.⁴⁰

Theologische Überlegungen

Zimmerling kritisiert in seiner umfassenden Studie der charismatischen Bewegungen die Theorie und Praxis der geistlichen Kampfführung in viererlei Hinsicht: Er hält die militaristisch offensiven Sprach- und Denkfiguren für biblisch nicht gedeckt; er beanstandet, dass das Verständnis von Vollmacht triumphalistisch geprägt sei und den eschatologischen Vorbehalt missachte; er kritisiert den Pragmatismus, der Erfahrungen biblischer Lehre vorordnet; und er beklagt eine Ritualisierung des Evangeliums, weil Heil nicht länger durch den Glauben, sondern durch bestimmte rituelle Handlungen vermittelt werde.⁴¹ Bei aller Berechtigung seiner Anmerkungen wird er damit m. E. aber den Herausforderungen, die die Diskurse über geistliche Kampfführung an die protestantische Theologie stellen, nicht gerecht.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass jede Theologie geistlicher Kampfführung das rationalistisch verengte, postaufklärerische Weltbild der nordatlantischen bildungsbürgerlichen Mittelschichten radikal in Frage stellt. Dieses Weltbild ist im ökumenischen Kontext allerdings eine Minderheitenposition: Die populäre Religiosität in Europa und Nordamerika ist ebenso durchdrungen vom Glauben an Geister, Dämonen und numinose Mächte⁴² wie das populäre Chris-

³⁹ Übersetzung aus dem Englischen.

⁴⁰ Dazu detaillierter *Claudia Währisch-Oblau*: *Spiritual warfare – the royal road to liberation and development in Africa and Europe? A comparative reflection on worldviews and hermeneutics*, Veröffentlichung, in: *Encounter beyond routine*, EMW-Dokumentation Nr. 5, 2011, 12–24.

⁴¹ *Peter Zimmerling*: *Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2001, 370 ff.

⁴² Siehe dazu z. B. *Richard W. Santana* and *Gregory Erickson*: *Religion and Popular Culture: Rescripting the Sacred*, Jefferson (NC) 2009, Kapitel 7. Dies ist aber nicht nur ein amerikanisches Phänomen: Mehrere Pfarrer haben mir in den letzten Monaten von Konfirmanden berichtet, die nach Experimenten mit okkulten oder spiritistischen Praktiken darum baten, böse Geister aus ihren Zimmern auszutreiben.

tentum in Afrika, Asien und Lateinamerika. „Dämonen scheinen ihren Untergrundstatus als Mächte, die zu fürchten sind, stetig auszubauen, während die Wissenschaft und die Mainstream-Medien sie ignorieren.“⁴³ Das mag schlicht daran liegen, dass die Annahme transpersonaler, lebensfeindlicher Mächte im Kontext von Armut, Arbeitslosigkeit, Naturkatastrophen und Krieg wesentlich plausibler ist als im Kontext verbeamteter Sicherheit. Eine solche Religiosität aber mit aufklärerischer Pose als „Aberglauben“ abzutun, nimmt die Gläubigen und ihre Ängste nicht ernst und führt vor allem in der Südwest dazu, dass viele Christen protestantische Kirchen verlassen und sich pentekostalen Gruppen und Gemeinden anschließen.⁴⁴

Es ist an der Zeit, dass auch die protestantische Theologie sich das konstruktivistische Paradigma zu eigen macht, das in den Sozialwissenschaften schon längst Eingang gefunden hat. In einem solchen Paradigma ist die ontologische Frage, ob Dämonen ‚existieren‘ oder nicht, schlicht irrelevant. Der Glaube an Dämonen hat Auswirkungen, die sich studieren lassen können, in diesem Sinn sind Dämonen ‚real‘, und darum müssen sich die Kirchen systematisch- und praktisch-theologisch mit ihnen auseinandersetzen.

Systematisch-theologisch erinnern uns die Diskurse über geistliche Kampfführung daran, dass die Entscheidung zwischen Gott und den Götzen von tödlichem Ernst ist, und dass es in der Tat gar nicht so einfach ist, von bösen Mächten frei zu werden. Sie hinterfragen eine liberal-protestantische Alltagstheologie, die über der Betonung von Gottes Liebe und Güte gern vergisst, dass der Kampf Gottes gegen das Böse für Jesus tödlich ausging, und dass die Entscheidung, Jesus nachzufolgen, die Abkehr vom Bösen beinhaltet. Sie fordern uns heraus, auch in unserem Kontext die lebensfeindlichen Mächte zu identifizieren, die uns beherrschen und gefährden, und ihnen nicht nur mit politischem und gesellschaftlichem Engagement, sondern auch mit spiritueller Praxis entgegenzutreten.⁴⁵ Wenn z. B. afrikanische Migrationskirchen in Deutschland den Dämon „Rassismus“ in Gebeten bekämpfen, ist damit politisches Engagement noch längst nicht ausgeschlossen – aber wer sagt, dass es mit einer solchen geistlichen Untermauerung nicht wesentlich mehr erreicht? Wie allerdings dämonische Mächte identifiziert werden, muss im Rückgriff auf die Bibel offen und sicher auch kontrovers diskutiert werden. Ich persönlich halte weder Homosexualität noch Abtreibung für dämonisch verursacht, sondern würde eher Mammon, Konsum oder Mobilität als die zerstörerischen Mächte definieren, denen geistlich der Kampf angesagt werden muss, weil sie politisch allein nicht zu besiegen sind.

⁴³ *Ebd.*, 144. Übersetzung aus dem Englischen.

⁴⁴ Siehe z. B. für die Situation in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Tansanias *Brighton Mufuruki Katabaro*: Rechtfertigung und Erfolg. Pfingstcharismatische Lehre und Praktiken als Herausforderungen für die Lutherische Rechtfertigungslehre in Tansania, Göttingen 2009, 82 ff.

⁴⁵ Vgl. dazu den hochinteressanten katholischen Entwurf einer Theologie der Mächte von *Thomas Ruster*: Von Menschen, Mächten und Gewalten: Eine Himmelslehre, Ostfildern 2005.

Praktisch-theologisch ergibt sich zum einen das Desiderat, das Thema „Vollmacht“ im pastoralen und gemeindlichen Handeln nicht länger zu tabuisieren. Spirituelle Kraft und pastorale Professionalität sind nicht das Gleiche, und das eine lässt sich durch das andere nicht ersetzen. Hier stellt sich die Frage nach der geistlichen Bildung (*spiritual formation*) ebenso wie die Frage nach den Gaben des Heiligen Geistes. Zum anderen stellt sich die Frage, ob nicht tatsächlich Rituale von Lossprechung in der Seelsorge wieder eine deutlich größere Rolle spielen sollten.

Schließlich müssen wir im ökumenischen Dialog mit den Christen der Südwelt wahrnehmen, wie bedroht ihr Leben täglich ist, und ernst nehmen, dass sie diese Bedrohung in einem „spirituellen Idiom“⁴⁶ beschreiben. Eine Theologie und Praxis geistlicher Kampfführung macht arme, machtlose und marginalisierte Gruppen zu Akteuren, die ihr eigenes Leben und das ihrer Umwelt beeinflussen können. Viele protestantische Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika haben längst Praktiken von Befreiungsdienst und geistlicher Kampfführung eingeführt, weil sie das Bedürfnis ihrer Mitglieder danach ernst nehmen. Allerdings übernehmen sie dabei oft unkritisch charismatische und neo-pentekostale Theologien, die dringend hinterfragt werden müssten. Ich glaube, dass es notwendig ist, eine protestantische Theologie und Praxis geistlicher Kampfführung zu entwickeln. Dabei lässt sich auf Luther und Blumhardt ebenso zurückgreifen wie z. B. auf die Wüstenväter. Kern solcher Theologie und Praxis müsste der Gedanke sein, dass Christus die bösen Mächte nicht mit antagonistischer Gewalt, sondern in Liebe überwunden hat; das Kreuz war kein passives Erleiden, sondern ein Akt gewaltlosen Kampfes. Es geht darum, Glaubensaussagen, die unserer Tradition fundamental eigen sind, in eine konkrete und verantwortete pastorale und gemeindliche Praxis umzusetzen.⁴⁷

Es war ein wunderlicher Krieg, da Tod und Leben rungen;
Das Leben, das behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen.
Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern fraß,
Ein Spott der Tod ist worden. Halleluja!

Hier ist das rechte Osterlamm, davon Gott hat geboten,
Das ist dort an des Kreuzes Stamm in heißer Lieb' gebraten;
Des Blut zeichnet unsre Tür, das hält der Glaub' dem Tod für,
Der Würger kann nicht würgen. Halleluja!⁴⁸

⁴⁶ Diesen Begriff verdanke ich *Stephen Ellis/Gerrie ter Haar: World of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004, die im Englischen von einem „spirit idiom“ sprechen.

⁴⁷ Konkrete Überlegungen zu Seelsorge und Befreiungsdienst finden sich bei *Anna Quaa*s (s. Artikel i. d. H. S. 315 ff).

⁴⁸ *Martin Luther*, Christ lag in Todesbanden, 4. und 5. Strophe.