

# FORMEN RELIGIÖSER GLOKALISIERUNG

## Zum Wandel koreanischer Gemeinden in Deutschland

Sabrina Weiß

### 1. CHRISTENTÜMER IN POLYZENTRISCHER UND TRANSTERRITORIALER PERSPEKTIVE

Die verschiedenen aktuellen Ausprägungen des Christentums in der Welt zeugen von historisch gewachsener Pluralität, die ein Ergebnis von Wanderungsbewegungen, Missionen, der Transmission religiösen Wissens und von Transformationsprozessen ist. Christentümer sind in diesem Verständnis keine statischen Gebilde, die sich durch eine jeweils spezifische Authentizität auszeichnen würden. Vielmehr muss von einem kontinuierlichen Prozess der Hybridisierung und der Inkorporation kultureller und religiöser Elemente, die anderen Territorien entlehnt sind, ausgegangen werden. Diese Perspektive auf die Erforschung des Christentums und seinen Ausprägungen im europäischen wie außereuropäischen Raum wurde von der Missions- und Kirchengeschichte in den Theologien bisher nur unzureichend erfasst.<sup>1</sup> Das Christentum als grenzüberschreitende Religion, welche seitens der Theologie als Weltchristentum verstanden wird, wird seit einigen Jahren aus einer neuen Perspektive betrachtet, die maßgeblich von Klaus Koschorke angestoßen worden ist. In seinem Werk thematisiert er die transkontinentalen Beziehungen in der Geschichte des außereuropäischen Christentums.<sup>2</sup> zeigt zeitgleich mit dem Historiker Philip Jenkins<sup>3</sup> auf, wie in den

---

<sup>1</sup> Vgl. PETER J. BRÄUNLEIN, »Polyzentrik des Christentums« und das Projekt einer Ethnologie des Christentums. Ein Dialogangebot, in: CIPRIAN BURLACIOIU/ADRIAN HERMANN (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 2013, 243–266, 243. – In Anlehnung an Bräunlein, 253 wird hier von »Ausprägungen« des Christentums gesprochen und nicht von Christentumsformationen oder »dem Christentum«, da beides suggeriert, es gäbe ein Dach, unter dem alle Formen subsumiert werden könnten.

<sup>2</sup> Vgl. KLAUS KOSCHORKE, *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des außereuropäischen Christentums. Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte*, Wiesbaden 2002. Für eine europäische Religionsgeschichte, die nicht als christliche Religionsgeschichte im Westen dargelegt wird und die religiöse Vielfalt Europas thematisiert, vgl. HELMUT ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin-Boston 2016.

<sup>3</sup> Vgl. PHILIP JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002.

Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas ein dynamisches Wachsen des Christentums zu verzeichnen ist und noch zu verzeichnen sein wird,<sup>4</sup> tariert die Landkarten der Christentumstopographie neu aus und verweist auf polyzentrische Strukturen des Christentums.<sup>5</sup> Im Mittelpunkt dieses Perspektivwechsels steht der Hinweis, dass es auf der Welt viele Ausbreitungszentren sowie Eigen-dynamiken des Christentums gibt, die nicht nur im europäischen Raum zu verorten sind, so beispielsweise in Lateinamerika oder Südkorea.

Südkorea soll in diesem Beitrag zum Ausgangspunkt genommen und die translokale Ausbreitung des koreanischen Christentums von Asien gen Europa thematisiert werden. Anschließend werden die Formen translokaler Bezugnahmen koreanischer Migrationskirchen aufgezeigt, die längst über eine bi-nationale Beziehung zwischen Korea und Deutschland hinausreichen und Auswirkungen auf Orientierungen in der religiösen Praxis haben.

Zudem fand Mitte der 1990er Jahre in der Religionswissenschaft ein Umdenken statt, und seit der Jahrtausendwende wird eine Anthropologie des Christentums seitens der Religionsethnologie gefordert, die beansprucht, die jeweiligen kulturellen Eigenlogiken und Dynamiken zu behandeln.<sup>6</sup> Dies beinhaltet auch, Christentümer unter den Bedingungen von Globalisierung zu untersuchen. Es habe bisher die Tendenz vorgeherrscht, »to explore the nexus between global and local Christianity in broadly cultural terms.«<sup>7</sup> »[A]nthropologists of Christianity have given less attention than they might have to the ways in which Christian social institutions such as churches, denominations, and practices of schism might be also taken to provide grounds for comparability across cases.«<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Vgl. KLAUS KOSCHORKE/FRIEDER LUDWIG/MARIANO DELGADO (Hg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen VI), Neukirchen-Vluyn 2012.

<sup>5</sup> Vgl. KLAUS KOSCHORKE, *Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 22 (2009), 187–210; DERS., *Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte*, in: RICHARD FRIEDLI u.a. (Hg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 150), Frankfurt a. M. 2010, 105–126; DERS., *Transcontinental Links, Enlarged Maps, and Polycentric Structures in the History of World Christianity*, in: *Journal of World Christianity* 6 (2016), 28–56.

<sup>6</sup> Exemplarisch programmatische Beiträge von FENELLA CANNELL, *The Christianity of Anthropology*, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (2005), 335–356; DIES., *The Anthropology of Christianity*, Durham 2006; JOEL ROBBINS, *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture*, in: *Current anthropology* 48 (2007), 5–38; DERS./MATTHEW ENGELKE, *Introduction to Special Issue. Global Christianity, Global Critique*, in: *South Atlantic Quarterly* 109 (2010), 623–631; JON BIALECKI/NAOMI HAYNES/JOEL ROBBINS, *The Anthropology of Christianity*, in: *Religion Compass* 2 (2008), 1139–1158.

<sup>7</sup> JOHN BARKER, *The One and the Many. Church-Centered Innovations in a Papua New Guinean Community*, in: *Current Anthropology* 55 (2014), 172–181, 172.

<sup>8</sup> ROBBINS, *Anthropology*, 162. Robbins verweist in seinem Beitrag auf Studien, die sich dieser Thematik annehmen: BARKER, *The One*; CHRIS HANN, *The Heart of the Matter. Christianity, Materiality, and Modernity*, in: *Current Anthropology* 55 (2014), 182–192; COURTNEY HANDMAN, *Becoming the Body of Christ. Sacrificing the Speaking Sub-*

Somit erscheint eine kritische Reflexion und theoretische Weiterentwicklung über organisierte Religion – in diesem Beitrag konkret am Beispiel der Selbstorganisation und Vernetzung koreanischer Christinnen und Christen – unter den Bedingungen von Globalisierung und damit einhergehenden Wechselwirkungen zwischen lokalen Ausprägungen und globalen Dynamiken zunehmend notwendiger.<sup>9</sup> Wohl wissend, dass Christentümer nicht ausschließlich in ihren Kirchenstrukturen aufgehen und darüber erklärt werden können, wird der Fokus auf der religiösen Praxis und auf Orientierungen liegen, die religiöse Gemeinschaften formen, sowie auf der Untersuchung ihrer internen Beziehungen zueinander und externen Beziehungen zu anderen Sozial- und Gesellschaftsstrukturen,<sup>10</sup> die Aufschluss über Wandlungsprozesse verspricht.

Unter den Bedingungen von Globalisierung und dem zunehmenden Kontakt zwischen Kulturen scheint sich die Welt zu komprimieren,<sup>11</sup> so dass Religionen, die sich zwar nach wie vor lokal formieren, im Verhältnis zu globalen Entwicklungen stehen, auch wenn sie nur in einem Territorium agieren. Dies beschreibt Robert Roudometof beispielsweise für das östlich-orthodoxe Christentum, das üblicherweise nicht als global agierend auffällig wird, aber sich unter globalen Bedingungen in Hinblick auf »institutional practices and mentalities«<sup>12</sup> verändert. Mit dieser Beobachtung einhergehend, führt er ein theoretisches Begriffspaar ins Feld, welches einen vielversprechenden Ausgangspunkt für weiterführende Forschung sein kann, wenn er sagt, dass Globalisierung<sup>13</sup> durch die Dialektik von De-Territorialisierung und Re-Territorialisierung operiert.<sup>14</sup> Denn »[a]s religions de-territorialize and re-territorialize themselves, the analytical mechanism through which globalization is linked to glocalization can be further articulated. The worldwide spread of various religions involves their simultaneous localization; they are reconstituted in new locales and reconstruct

---

ject in the Making of the Colonial Lutheran Church in New Guinea, in: *Current Anthropology* 55 (2014), 205–215.

<sup>9</sup> KARSTEN LEHMANN, Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950–2000, in: *Berliner Journal für Soziologie* 16 (2006), 485–501, machte auf die Problematik der typologischen Einordnung von Migrantenkirchen in bisherigen Theoriemodellen zu organisierten Religionen wie z.B. im Christentum aufmerksam.

<sup>10</sup> Zur Verhältnisbestimmung von Religion zu anderen Sozial- und Gesellschaftsstrukturen VÖLKHARD KRECH, *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011, 122f.

<sup>11</sup> Vgl. ROBERT ROBERTSON, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 1992, 8.

<sup>12</sup> VICTOR ROUDOMETOF, *Forms of Religious Glocalization: Orthodox Christianity in the Longue Durée*, in: *Religions* 5 (2014), 1017–1036.

<sup>13</sup> Zur Unterscheidung von Globalisierung und Glocalisierung PETER BEYER, *Globalization and Glocalization*, in: JAMES A. BECKFORD/N. JAY DEMERATH (Hg.): *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* 3, London 2007, 98–117.

<sup>14</sup> Roudometof bezieht sich dabei auf Beiträge der Globalisierungsforscher DAVID HELD u.a., *Global Transformations. Politics, Economics, and Culture*, Stanford 1999, und JAN AART SCHOLTE, *Globalization. A Critical Introduction*, London 2000.

communal attachments in new forms. This might lead both toward forging global forms of religiosity or an ecumenical orientation that decouples particularistic attachments in favor of a global religious community or the construction of new branches of a religion or religious varieties.«<sup>15</sup>

Obwohl beide Begriffe aufeinander bezogen einen Prozess beschreiben,<sup>16</sup> schwingt darin die Vorstellung mit, dass sich religiöse Entitäten lokalisieren lassen, die als »authentisch« bezeichnet werden können und dann in einen Prozess der De- und Re-Territorialisierung eintreten. Dieser Gefahr der erneuten Fokussierung auf das lokale Moment begegnet Arjun Appadurai,<sup>17</sup> indem er den Begriff der *glocalization* einführt, da durch ihn Religionen grundsätzlich als dynamisch verstanden werden können. Sie sind simultan lokal verortet, müssen sich aber zu globalen Entwicklungen verhalten, die ihre Deutungssysteme und Selbstverständnisse beeinflussen. Die Kommunikation der Religionsgemeinschaften liege in diesem Prozess auf einer anderen Ebene der Legitimierung und Plausibilisierung, da sie darauf angewiesen seien, ihr Selbstverständnis als verbindlich und unverhandelbar zu kommunizieren, um Deutungshoheit zu behalten – unabhängig von Veränderungen in der Welt.

Diese Diskussionen aufgreifend, soll in diesem Beitrag am konkreten Beispiel der koreanischen Gemeinden in Deutschland aufgezeigt werden, inwiefern die weltweite Zerstreung koreanischer Christinnen und Christen und ihre zugleich simultane Einbettung durch lokale Institutionalierungsprozesse als *community churches*<sup>18</sup> Formen transterritorialer Bezugnahmen aufweisen und inwiefern dies Einfluss auf ihre religiöse Praxis hat. Die Identität einer christlichen Gemeinschaft ist nicht ausschließlich an ein Territorium gekoppelt, sondern sie verhält sich zu verschiedenen religiösen Territorien, so die erste Annahme. Der Begriff des Territoriums wird hier nicht als ein geographisch auszumachender Ort verstanden, sondern als Bereich, in dem eine spezifische religiöse Kommunikation dominiert, die Bezug zu anderen Kommunikationsbereichen nimmt – abgrenzend oder aneignend. Die zweite Annahme lautet, dass die transterritorialen Bezugnahmen durch translokale Vernetzungen ermöglicht und ausgebaut werden.

Nach dieser theoretischen Einführung wird zunächst im zweiten Abschnitt die Territorialisierung des Katholizismus und Protestantismus in Korea thematisiert. Dies stellt den Ausgangspunkt dar, um die Zerstreung koreanischer Christinnen und Christen in umliegende Länder und in Richtung Westen im zweiten Abschnitt zu thematisieren. Am Beispiel der koreanischen Gemeinden

<sup>15</sup> ROUDOMETOF, *Religious Glocalization*, 1019.

<sup>16</sup> Vgl. GILLES DELEUZE/FÉLIX GUATTARI, *Anti-Oedipus*, London 2004, die die Begriffe in verschiedenen Bereichen, die hier nicht ausgeführt werden können, verwendeten. Die Diskussion ihres theoretischen Konzeptes ist beispielsweise bei PAUL PATTON, *Deleuzian Concepts. Philosophy, Colonization, Politics*, Stanford 2010, nachzuverfolgen.

<sup>17</sup> Vgl. ARJUN APPADURAI, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis 1996.

<sup>18</sup> Vgl. LEHMANN, *Community-Kirchen*.

in Deutschland werden anschließend im dritten Abschnitt Veränderungen in der religiösen Praxis exemplarisch für Gottesdienst, Spendenverhalten und Gastpredigt dargelegt und die oben genannten Annahmen geprüft. Abschließend erfolgt ein kurzes Fazit.

## 2. ZUM CHRISTENTUM IN KOREA UND DEUTSCHLAND

### 2.1 Die Verbreitung des Christentums in Korea

Das Christentum (Gidogyo) ist in Südkorea in vielfältigen Ausprägungen mit Protestantismus (Gaesingyo), Katholizismus (Cheonjugyo), Pfingstkirchen (Sunbogeum), Orthodoxie (Jeonggyohoe) und der christlich geprägten Religionsgemeinschaft der Mormonen<sup>19</sup> (Molmongyo) vertreten, und als Christinnen und Christen stellen sie einen Bevölkerungsanteil von insgesamt 29,4% im Land. 46% der Menschen in Südkorea werden darüber hinaus statistisch als nicht-affiliert, 22,9% als buddhistisch und 0,8% als volksreligiös geführt.<sup>20</sup>

Der Anteil der Christen ist nicht allein auf Mission zurückzuführen. Zwar gelangten römisch-katholische Missionare ab 1794 in das koreanische Königreich Choseon (1392–1897), jedoch kann im Fall von Korea durchaus von einer Selbstchristianisierung gesprochen werden, die vor allem über eine intellektuelle Auseinandersetzung mit chinesischen Schriften des Jesuiten Matteo Ricci von Beijing aus erfolgte. Diese wurden unter anderem von Lee Seung-Hoon, von China nach Korea mitgebracht. Die Verbreitung und Ausübung dieser sog. »Westlichen Lehre« (Seohak), welche das Studium westlicher Literatur, Naturwissenschaften, katholischer Lehren und Philosophie umfasste, wurde durch die Choseon-Regierung verboten und ging anschließend mit mehreren Verfolgungswellen im 19. Jahrhundert einher.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Zur Debatte um die Einordnung der Mormonen als christliche Religionsgemeinschaft oder neue religiöse Tradition im globalen religiösen Kontext KLAUS-JÜRGEN HANSEN, Art. Mormonen, in: RGG 5 (42002), 1508–1511.

<sup>20</sup> Die prozentualen Angaben sind der Statistik des Berichts »The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010« des Pew Research Center entnommen, vgl. [www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/](http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/) (28.8.2017), 49.

<sup>21</sup> In der »Westlichen Lehre«, im Gegensatz zur Donghak (Östlichen Lehre), wurde seitens der Regierung die Bedrohung der herrschenden Ordnung gesehen. Der Katholizismus erhebe Gott über König und Eltern, denen Respekt entgegengebracht werden musste, der Glaube an ein Leben nach dem Tod führe zur Ablehnung sozialer Verantwortung, die Gleichstellung von Klasse und Geschlecht unter den Menschen führe zum Angriff auf den Konfuzianismus und Frauen würden ermutigt werden, sich nicht mehr allein auf ihre häuslichen Pflichten zu konzentrieren. Zudem wurde innerhalb der katholischen Gemeinschaft die konfuzianische Tradition der Ahnenverehrung abgelehnt. Vgl. SEBASTIAN C. H. KIM/KIRSTEEN KIM, *A History of Korean Christianity*, Cambridge 2014, 27. Zu Beginn des 19. Jh.s wurde ein Edikt (Tosa Gyomun) gegen den Katholizismus erlassen, wel-

Die Etablierung des koreanischen Protestantismus<sup>22</sup> hat ebenfalls ihren Anfang durch Selbstevangelisierung mittels der Verbreitung und Übersetzung des Neuen Testaments und anderer Literatur von koreanischen Christinnen und Christen in der Diaspora (Mandschurei, Japan) genommen.<sup>23</sup> Die massive Verfolgung der koreanischen Katholikinnen und Katholiken und die Isolation Koreas haben dazu geführt, dass Missionen von außen lange Zeit ausblieben. Ab 1884 wurden erste protestantische Kirchen in Korea gegründet, die einem »Manchurian style of worship«<sup>24</sup> folgten, der sich auf das Studium der Bibel konzentrierte und chinesische religiöse Praktiken beinhaltete. Somit kann nicht vereinfacht davon ausgegangen werden, dass sich Vorstellungen eines westlichen Protestantismus »unverfälscht« in diesen Regionen implementiert hätten. Vielmehr hat durch die translokalen Verbindungen eine Reformulierung stattgefunden, indem sich ein Symbolsystem festigte, welches sich verschiedener Elemente bediente.

1884 betrat der Arzt Dr. Horace Newton Allen als US-amerikanischer Gesandter koreanischen Boden. Der Methodist trug in den folgenden Jahren zusammen mit dem Presbyterianer Horace Grant Underwood erheblich zur Verbreitung des Christentums in Korea bei. Charakteristisch für den koreanischen Protestantismus war die Trägerschaft durch indigene Gemeinden. Es wurden Krankenhäuser und Schulen gegründet, »Bible Women«<sup>25</sup> sorgten wesentlich für die Verbreitung von Bibelübersetzungen und Traktaten. Ein anderer Grund für diesen rasanten Erfolg des Christentums in Korea war die »crisis of Korean identity caused by the ›de-centring‹ of China and dismantling of Confucian structures«<sup>26</sup> und die antijapanische Nationalbewegung, in der zahlreiche Christinnen und Christen führend waren.

Im 20. Jahrhundert differenzierte sich das Christentum in verschiedenen Kirchen aus. Gerade auch die Pfingstkirchen erfuhren großen Zulauf (Stichwort: Megachurches). Viele koreanische Christinnen und Christen sind bis heute maßgeblich gesellschaftlich und politisch engagiert. Unter den rund sieben Millionen Dongpo (Koreanerinnen und Koreaner, die jenseits von Korea leben; auch gyopo oder kyopo) sind koreanische Christinnen und Christen zahlreich<sup>27</sup> weltweit missionarisch aktiv und haben z.B. Diasporen in Lateinamerika, West-

---

ches beinhaltete, dass »henceforth Catholics should be treated as traitors and put to death so that they would have no descendants.« A.a.O., 35.

<sup>22</sup> Für eine Kurzdarstellung der Etablierung des Protestantismus in Korea vgl. den Beitrag von RYU DAE YOUNG, Bibel-Christentum im frühen koreanischen Protestantismus, in: DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM, Der Luthereffekt. 500 Jahre Protestantismus in der Welt, Berlin 2017, 252–261.

<sup>23</sup> Vgl. STEPHEN NEILL, A History of Christian Mission, London 1990, 209.

<sup>24</sup> KIM/KIM, History, 58.

<sup>25</sup> A.a.O., 77.

<sup>26</sup> A.a.O., 81.

<sup>27</sup> Die Korea World Missions Association veröffentlichte im Dezember 2012 eine Statistik, nach der 23.975 koreanische Protestanten als Missionare jenseits Südkoreas aktiv sind. Vgl. KIM/KIM, History, 308.

europa, Nord-Amerika, China, der Mandschurei, Japan, Russland, Zentralasien und Philippinen gebildet.<sup>28</sup> Wie diese regional verstreuten Gemeinschaften miteinander vernetzt sind und welche Dynamiken in Form von religiösen Transformationsprozessen sich durch die transterritorialen Bezüge ergeben, ist eine offene Forschungsfrage. Für den Fall der koreanischen Gemeinden in Deutschland soll nachfolgend aufgezeigt werden, wie diese sich auch unter globalen Vernetzungszusammenhängen wandeln.

## 2.2 Koreanische Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland

Die offizielle Migrationsgeschichte der Koreanerinnen und Koreaner in die alte Bundesrepublik Deutschland setzt offiziell mit der Unterzeichnung eines Abkommens mit dem Titel »Programm zur vorübergehenden Beschäftigung von koreanischen Bergarbeitern im westdeutschen Steinkohlenbergbau« im Jahr 1963 ein.<sup>29</sup> Durch dieses Abkommen wurden von 1963 bis 1977 etwa 8.000 Koreaner für den deutschen Bergbau angeworben. Über ein Pilotprojekt der Hamborner Bergbau AG (Duisburg) und des Eschweiler Bergwerks-Vereins (Aachen) gelangten am 23.12.1963 die ersten koreanischen Bergarbeiter ins Ruhrgebiet. Die Einwanderung von rund 10.000 koreanischen Krankenschwestern und Pflegerinnen setzte inoffiziell 1959 ein und wurde durch private Initiativen eingeleitet. Katholische Institutionen warben aufgrund eines Pflegenotstands Schwestern für Krankenhäuser an. Die Anwerbung wurde am 25.6.1970 durch eine bilaterale Vereinbarung zwischen der koreanischen Regierungsorganisation Korea Overseas Development Corporation (KODCO) und der Deutschen Krankengesellschaft in offizielle Bahnen gelenkt. Heute wird von rund 33.000 Koreanerinnen und Koreanern in Deutschland ausgegangen.<sup>30</sup>

Für die koreanischen Bergarbeiter, Krankenschwestern und Pflegerinnen gab es mehrere Gründe, sich auf das Arbeitsverhältnis in Deutschland einzulassen. An erster Stelle sind sozio-ökonomische Push-Effekte zur Migrationsentscheidung zu nennen. Die Hoffnung auf finanzielle Verbesserung und Unterstützung der Angehörigen in Korea resultierte aus dem Umstand, dass der koreanische Arbeitsmarkt der 1960er und 70er Jahre nur bedingt in der Lage war, seine Fachkräfte zu beschäftigen. Als ein Grund kann auch das Interesse an der Möglichkeit gesehen werden, das europäische Ausland kennenzulernen. Neugierde, der Wunsch nach Weiterbildung und Loslösung aus familiären Zusammenhängen sind ebenfalls zu nennen.<sup>31</sup> Die koreanischen Krankenschwestern

<sup>28</sup> Vgl. a.a.O., 299–315; IN-JIN YOON, Migration and the Korean Diaspora. A Comparative Description of Five Cases, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38 (2012), 413–435.

<sup>29</sup> Vgl. YOU-JAE LEE/SUN-JU COI, Umgekehrte Entwicklungshilfe. Die Koreanische Arbeitsmigration in Deutschland, in: *Projekt Migration*, Köln 2005, 831–832.

<sup>30</sup> Diese Zahl ist den Angaben des Ministry of Foreign Affairs der Republik Korea entnommen (Stand 2011), [www.mofat.go.kr/ENG/countries/europe/countries/20070818/1\\_24612.jsp?menu=m\\_30\\_40](http://www.mofat.go.kr/ENG/countries/europe/countries/20070818/1_24612.jsp?menu=m_30_40) (7.8.2017).

<sup>31</sup> Vgl. DO-JIN YOO, Die Situation koreanischer Krankenpflegekräfte in der Bundesrepublik Deutschland und ihre sozial-pädagogischen Probleme. Eine empirische Untersu-

und Pflegerinnen waren in ihrer Heimat bereits sehr gut ausgebildet worden und konnten dort anspruchsvollere Tätigkeiten verrichten, als es später in Deutschland der Fall war. Die koreanischen Bergarbeiter hingegen wurden nur geringfügig auf die harte, körperliche Arbeit vorbereitet und konnten sich erst vor Ort mit den tatsächlichen Lebens- und Arbeitsbedingungen vertraut machen. Sprachlich und kulturell wurden alle vor Herausforderungen im Arbeitsalltag gestellt.

Ihre religiöse Selbstorganisation, die in den 1960er Jahren einsetzte, ist durch eine zunehmende Professionalisierung und strukturelle Differenzierung gekennzeichnet. Während sich die koreanischen Christinnen und Christen zu Beginn in Gebetsgruppen im privaten Rahmen ohne Anleitung eines koreanischen Pastors zusammenfanden, gründeten sich ab 1965 die ersten koreanischen Migrationskirchen, die ab den 1970er Jahren durch koreanische Pastoren betreut wurden. In den Folgejahren bildeten sich Verbandsstrukturen aus, es fand eine Zusammenarbeit zwischen EKD, dem NCKK (The National Council of Churches in Korea) und den koreanisch-reformierten Gemeinden bis in die 1990er Jahre und darüber hinaus statt. Religiös, kulturell und politisch waren die Gemeinden lange Zeit an der eigenen ethnischen Community und den Vorgängen in Süd- und Nordkorea interessiert, und ihre Funktion bestand vornehmlich darin, als Orte der Hilfe zur Selbsthilfe und als Interessenvertretung zu fungieren.<sup>32</sup> Seit einigen Jahren bilden sie eine Brücke für sogenannte Newcomer – neu hinzukommende Mitglieder wie z.B. koreanische Auslandsstudierende und Geschäftsleute – in die Gesellschaft. Der Wandel der Mitgliederstruktur durch diese Neuzugänge, Umbrüche im Generationenverlauf und das steigende Alter der Mitglieder der ersten Generation stellt die Gemeinden vor neue Herausforderungen, die Einfluss auf die religiöse Praxis haben.

Das qualitative Religionsforschungsprojekt der Autorin zu koreanischen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen, welches sich erstmalig mit der Frage nach den Wandlungsprozessen in den Gemeinden und ihren zivilgesellschaftlichen Potentialen auseinandersetzte, nahm zudem ihre mehrdimensionalen Vernetzungsformen in den Blick.<sup>33</sup> Es zeigte sich, dass sich die internen Wandlungsprozesse nicht allein über Veränderungen von Strukturmerkmalen wie z.B. Mitgliederzahlen, Gemeindehierarchie oder Zugriff auf Ressourcen erklären lassen, die diese Gemeinden dann als geschlossene Entitäten behandeln würden. Vielmehr ließ sich erst durch die Berücksichtigung ihrer spezifischen Einbettung als Migrationskirchen in (nicht-)religiöse Netzwerke in der Region und ihrer trans-

---

chung an 687 koreanischen Krankenpflegekräften und 309 deutschen Ärzten und Krankenpflegekräften, Kiel 1975, 27.

<sup>32</sup> Die aufgeführten Funktionen werden von BIANCA DÜMLING, *Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration*, Frankfurt a. M. 2011, 33–37, für Migrantenselbstorganisationen im Allgemeinen beschrieben.

<sup>33</sup> Vgl. SABRINA WEISS, *Migrantengemeinden im Wandel. Eine Fallstudie zu koreanischen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen*, Bielefeld 2017, 309–399, zu den mehrdimensionalen Vernetzungsformen.

lokalen Vernetzung aufzeigen, dass ihre Entwicklung maßgeblich durch diese bedingt wird.

Im nächsten Abschnitt soll daher am Beispiel der Gottesdienste, des Spendenverhaltens und Mission exemplarisch beschrieben werden, wie sich koreanische Migrationskirchen zu Diaspora-Communities wandeln, die zunehmend als transnationale Kontaktstellen fungieren. Datengrundlage für die Analyse ist Feldforschung mit teilnehmender Beobachtung in koreanischen Gemeinden bei Gottesdiensten, Festen und gemeinschaftlichen Aktivitäten und Interviewführung mit koreanischen Pastoren und Mitgliedern von 14 verschiedenen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen, die sich hinsichtlich ihrer Konfessionalität, Größe und Mitgliederstruktur unterscheiden und somit einen lokalen Vergleich ermöglichen. Dieser ist notwendig, da die einzelnen Gemeinden in Abhängigkeit von ihrer (Mitglieder-)Struktur verschiedene transterritoriale Orientierungen aufweisen.

### 3. ZUR TRANSTERRITORIALISIERUNG KOREANISCHER GEMEINDEN

In seinem Beitrag »Community-Kirchen im Wandel«<sup>34</sup> diskutiert Karsten Lehmann Entwicklungen, die christliche Migrationsgemeinden zwischen 1950 und 2000 in Deutschland durchlaufen haben. Er konstatiert, dass von den 1950er Jahren bis in die 1980er Jahre diese Gemeinden, zu denen er auch koreanische Gemeinden zählt, dem Typus der Community-Kirchen entsprochen hätten. Dies bedeutet, dass christliche Migrantinnen und Migranten eine kirchenähnliche Organisationsform etabliert haben, deren Referenzrahmen für Gemeindeaktivitäten die eigene ethnische Community war.<sup>35</sup> Als nächste Phasen der Entwicklung beschreibt er Gemeindeneugründungen und eine wachsende Binnendifferenzierung, der sich wiederum eine Phase seit den 1990er Jahren der zunehmenden Öffnung der Gemeinden hin zur Aufnahmegesellschaft angeschlossen habe. Als weiterführende These formuliert er die mögliche Entwicklung einer tiefgreifenden Pluralisierung der religiösen Landschaft, die auf einem »Wechsel der Orientierung der Community hin zur Aufnahmegesellschaft« fuße und mit der Bildung neuer religiöser Sozialformen einhergehen könne.<sup>36</sup> Grundsätzlich ist diese Entwicklung für christliche (und andere religiöse) Migranten- und Migrantinnengruppen denk- und beobachtbar, jedoch bleiben bei den angesprochenen Thesen zwei Aspekte unberücksichtigt, die zumindest für die koreanischen

<sup>34</sup> LEHMANN, Community-Kirchen, 2006.

<sup>35</sup> Vgl. a.a.O., 494.

<sup>36</sup> A.a.O., 496. Damit folgt Lehmann der Kategorisierung nach »herkunftslandorientierten« und »aufnahmelandorientierten« Migrantenselbstorganisationen, wie es CLAUDIA DIEHL/JULIA URBAHN/HARTMUT ESSER, Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1998, vornehmen.

Gemeinden relevant sind. Erstens konnten zahlreiche Studien<sup>37</sup> zeigen, dass (christliche) Migrationsgemeinden über transnationale Verbindungen Kontakte zu den Herkunftsländern halten und dass darüber ein Ressourcen- und Wissensaustausch gepflegt wird, der in die Gemeinden zurückwirkt. Den Referenzrahmen bilden somit nicht nur die Aufnahmegesellschaft, sondern auch die Gesellschaften des Herkunftslandes und an anderen Orten gelegene Diasporen. Zweitens können sich einige christliche Migrationsgemeinden als Angehörige einer weltweit agierenden Gemeinschaft von Christinnen und Christen begreifen und führen somit eine Narration von einer religiösen Gemeinschaft als identitätsstiftende Konstruktion jenseits national verfasster Gesellschaften an.

Nach Bryan Howells kann anhand der religiösen Praktiken gezeigt werden, dass Christentümer zwar lokal spezifische Ausprägungen aufweisen, aber zugleich simultan translokal verbunden sind.<sup>38</sup> Eine Verschiebung der Orientierung, die als transterritorial beschrieben werden kann und den Wandel der Gemeinden begünstigt, ist gegenwärtig in koreanischen Gemeinden (ausgenommen sind katholische Gemeinden) in folgenden Bereichen beobachtbar:

*Transterritoriale Bezüge in Gottesdiensten und Gemeindeaktivitäten:* In größeren koreanischen Gemeinden, die über aktive Mitglieder der zweiten und dritten Generation verfügen, hat sich der Gottesdienst dahingehend gewandelt, dass Lieder in englischer, deutscher und koreanischer Sprache und moderne Musik verwendet werden, die an Gottesdienstpraktiken in Amerika anknüpfen. Inhaltlich wird nicht mehr nur Bezug auf die Lebensumstände der Mitglieder der ers-

<sup>37</sup> Vgl. die exemplarischen Studien, die sich mit den transnationalen und globalen Vernetzungen von (christlichen) Religionen beschäftigen: VICTOR ROUDOMETOF, *Globalization and Orthodox Christianity. The Transformations of a Religious Tradition*, New York 2017; PETER L. BERGER, *Religion as a Transnational Force*, in: HANS-GEORG SOEFFNER (Hg.), *Transnationale Vergesellschaftung*, Wiesbaden 2013, 59–74; THOMAS J. CSORDAS (Hg.), *Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley u.a. 2009; THOMAS A. TWEED, *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*, Cambridge 2006; OLIVIA SHERINGHAM, *Transnational Religious Spaces. Faith and the Brazilian Migration Experience*, Basingstoke u.a. 2013; ELAINE PADILLA/PETER C. PHAN (Hg.), *Christianities in Migration. The Global Perspective*, Basingstoke u.a. 2016; THOMAS S. DRØNEN, *Christian Migrant Communities. Transnational, Transcultural, and Translocal Discourses of Change*. in: *Method & Theory in the Study of Religion* 29 (2017), 1–25.

<sup>38</sup> Vgl. BRIAN HOWELL, *Practical Belief and the Localization of Christianity. Pentecostal and Denominational Christianity in Global/Local Perspective*, in: *Religion* 33 (2003), 233–248. Er beschreibt am Beispiel philippinischer Baptisten wie diese über religiöse Praktiken wie Musik, Gottesdienst und Liturgie eine lokale Identität formen und zugleich global verortet sind: »Like the rituals of Durkheim (1995), the experience of the music, sermon, and liturgy (i.e., the Sunday morning worship service) becomes the forum of idealization, in which the community's ideals are realized, visualized, and manifested for the unification of the membership; ideals which include a global vision of the meta-community as well as an experience of local identity. The structuring of this practice gives a reality to the notion and feeling that these communities exist in a certain place, that the limits and boundaries, the orientations and associations, are not constructed but exist in and of themselves in local and global context [...].« A.a.O., 235.

ten Generation oder Ereignisse im Heimatland Südkorea genommen. Themen wie das friedliche Zusammenleben der Generationen, Katastrophen in der Welt, die Aufgaben eines Christen/einer Christin (z.B. in Abgrenzung zu anderen Religionen wie Islam und Buddhismus; Erziehung der Jugend) und die Notwendigkeit des Gemeindegewachstums werden in den Predigten aufgegriffen. Auch wenn viele Themen und Praktiken (z.B. das Feiern koreanischer Feste) nach wie vor als untrennbar von der eigenen Migrationsgeschichte, der koreanischen Kultur und dem sozialen Kontext behandelt werden und auf die Lebenswelt vor Ort Bezug nehmen, diffundieren sowohl transterritoriale Elemente als auch koreanisches Liedgut aus Amerika in die Gemeinden. So werden sowohl andere Perspektiven und Praktiken durch Gastprediger (z.B. Heilungsgottesdienste in Pfingstgemeinden) eingebracht als auch die eigene Gemeinde in einem größeren Kontext verortet, die sich als Christinnen und Christen und als Migrantinnen und Migranten gegenüber einer säkularen Umwelt (Deutschland) und einer Welt, in der Christinnen und Christen verfolgt und bedroht werden, positionieren müssen. Während die Bibel und das Leben Jesu als Inspiration jenseits jeglicher kultureller, sozialer oder geographischer Lokalisierung fungieren kann, werden die Geschichte des Christentums in Korea und die aktiven Missionsbestrebungen in aller Welt als Beleg für einen prosperierenden Glauben angeführt. Gemeindegewachstum vor Ort wie an anderen Standorten, kontinuierliche Spenden für die Gemeinde wie auch für weltweite Projekte und missionarische Aktivitäten im Nahbereich oder durch den Pastor in Auslandseinsätzen sind Themen, die in Gottesdiensten oder in Gemeindeaktivitäten regelmäßig als Beleg für einen prosperierenden Glauben angeführt werden und somit jeden Einzelnen und jede Einzelne in der Gemeinschaft in einen größeren Gesamtzusammenhang stellen.

Anhand des *Spendenverhaltens und missionarischer Aktivitäten* lässt sich zudem eine Umorientierung in der Gerichtetheit des sozialetischen Verhaltens beobachten. Koreanische Gemeinden finanzieren sich selbst über Spenden und die monatliche Abgabe des Zehnten durch jedes Mitglied. Spenden, die für Projekte jenseits der eigenen Gemeinschaft gesammelt werden, sind Teil des sozial-ethischen Engagements vor allem der mittleren bis großen Gemeinden. In den Gesprächen in den Gemeinden zeigte sich, dass nicht mehr nur für Projekte und Familien und Angehörige in Nord- und Südkorea gespendet wird, sondern sich der Fokus auf all die Regionen richtet, in denen missionarische Aktivitäten unterstützt werden sollen, wie z.B. die Unterstützung von Kirchen oder sozialen Projekten in Afrika und Europa oder Spenden im Zusammenhang von Katastrophenhilfe. Der Presbyter einer presbyterianischen Gemeinde im Ruhrgebiet verdeutlichte in diesem Zusammenhang, dass sie sich als Gemeinde in der Verantwortung sähen, für die Anliegen von Christinnen und Christen in der Welt aktiv zu werden und diese zu unterstützen. Er sagte: »[W]ir unterstützen jedes Jahr vier Missionsgruppen sozusagen und eine ist in Malawi in Afrika und eine Missionsgruppe in Bangladesch und eine Missionsgruppe für ausländische Studierende in Deutschland. Und noch eine ist für nordkoreanische Flüchtlinge.

Also in der Nähe von Grenze zu Nordkorea, also China. Ich habe schon die Ortsgemeinde [im Ruhrgebiet] angesprochen und in dieser Gebetsstunde werden auch Spenden gesammelt und die gesammelten Spenden [...] werden an jede Missionsgruppe geschickt.«<sup>39</sup>

Im Fokus steht nunmehr nicht ausschließlich die Förderung und Unterstützung der Aktivitäten der eigenen Community, sondern es werden punktuell weltweite christliche Standorte und Projekte unterstützt. Die Finanzreferentin einer reformierten Gemeinde im Ruhrgebiet führte an, dass ein koreanischer Gastprediger, der in ihre Gemeinde eingeladen worden war, sie nachhaltig durch seinen Bericht über seine Missionsarbeit in Madagaskar inspiriert habe. Sie sagte: »Die Jünger haben es lieber, wenn es ein charismatischer Sprecher ist, der sein Publikum in den Bann ziehen kann oder lustige Anekdoten oder so. Bei ihm war das schon echt trocken, aber für mich war es halt, ich fand's halt super, ne. Und dann habe ich mich mit ihm unterhalten. Der hatte auch Bilder dabei aus seiner Missionsarbeit und was weiß ich. Und dann haben wir gesagt, ja lass uns dorthin spenden. Dann haben wir halt wirklich dafür gesammelt.«<sup>40</sup>

Neben dem Aspekt, dass Gastprediger eine vermittelnde Rolle dabei spielen, so dass sich die Gemeindemitglieder für christliche Anliegen in der Welt begeistern, zeigt sich, dass sich vor allem die jüngere Generation offen gegenüber charismatischen Angeboten zeigt. Eine koreanische charismatische Gemeinde im Rheinland, die sich selber einen internationalen Namen gegeben hat, vertritt ein stärker universal ausgerichtetes Selbstverständnis als die reformierten Gemeinden, was sich auch in ihren missionarischen Aktivitäten zeigt. Der Jugendpastor der Gemeinde führte dies wie folgt aus: »Ein Unterschied, den wir noch haben, ist dadurch, dass wir sehr stark missionarisch sind. Ich weiß nicht, inwiefern das in anderen Gemeinden ist, aber ich weiß, dadurch, dass mein Vater selbst in Afrika missioniert und über die Jahre ein Selbstverständnis entwickelt hat, dass er nicht nur als Pastor nach Deutschland gekommen ist, sondern Berufung hatte als Missionar hierhin zu kommen, auch das Verlangen Nicht-Koreaner zu erreichen. [...] Wir wollen keine koreanische Gemeinde mehr sein, wir wollen auch Deutsche, ausländische Studenten usw. in [Name der Großstadt] erreichen. Ich glaube, das ist auch nicht so gegeben in den koreanischen Gemeinden.«<sup>41</sup>

Anhand des Spendenverhaltens und der missionarischen Aktivitäten der Gemeinden lässt sich eine Entwicklung beobachten, die von einer Orientierung weg vom »Heimatmythos als Ressource kollektiver Identität«<sup>42</sup>, also die Orientierung am Herkunftsland Südkorea als imaginiertes Heimatland, hin zu einer transterritorialen Verortung führt.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Interview vom 14.6.2011.

<sup>40</sup> Interview vom 7.3.2012.

<sup>41</sup> Interview vom 8.10.2011.

<sup>42</sup> ALEXANDER-KENNETH NAGEL, Vom Paradigma zum Pragma. Religion und Migration in relationaler Perspektive, in: *Sociologia Internationalis* 48 (2010), 221–246, 236.

<sup>43</sup> Vertiefend zum Spenden- und Missionsverhalten WEISS, Migrantengemeinden, 390–399.

Über Gastprediger und Austausch mit koreanischen Gemeinden in anderen Ländern wie z.B. den USA werden außerdem Fragen der Gemeindeentwicklung besprochen. Dort finden sich Gemeinden der zweiten und dritten Generation, in denen Englisch die Primärsprache ist, pan-asiatische Gemeinden, in denen nur noch rund Zweidrittel der Mitglieder koreanischer Abstammung sind und koreanische Megachurches mit mehreren tausend Mitgliedern. Einige jüngere Mitglieder in den koreanischen Gemeinden äußerten sich in den Interviews, dass sie sich durch die Gastprediger inspiriert fühlten, Missionsreisen in die USA zu unternehmen oder koreanisch-amerikanische Gemeinden zu besuchen. Eine junge Frau, die für die Medien- und Jugendarbeit in ihrer presbyterianischen Gemeinde zuständig war, regte die Reise in die USA zum Nachdenken über die Rolle von Ethnizität und Religiosität in der zweiten Generation an. »Also in Amerika ist es ein bisschen stärker, dass die sich als Amerikaner fühlen. Als Koreaner sagen sie, ja, ich bin Amerikaner. Hier die zweite Generation [...] dass sie trotzdem sagen, ja, ich bin eigentlich koreanisch-deutsch oder eher Koreaner.« Des Weiteren seien die Jugendlichen im Gemeinde- und Alltagsleben in einer »wirklich guten Beziehung mit Gott« und würden begeistert in die Kirche gehen. Diesen Enthusiasmus vermisse sie in ihrer Gemeinde unter der jungen Generation und wolle sich für diese nun stärker engagieren: »Und ich sehe ein ganz, ganz starkes Potenzial einfach in der zweiten Generation, einfach wenn die es wirklich mal hinbekommen würden, in die Pötte zu kommen [...] rauszukommen aus dem Sumpf.«<sup>44</sup>

Transterritorialisierung zeigt sich an dieser Stelle darin, dass die Entwicklungsmöglichkeiten der Gemeinden vor allem durch die deutsch-koreanischen Mitglieder der jüngeren Generation in Deutschland nicht nur ins Verhältnis zu koreanischen Kirchen gesetzt werden, in denen gegenwärtig Themen wie z.B. das Wachstum der Kirchen oder Korruptionsskandale in den Megachurches verhandelt werden, sondern eben auch zu anderen Diasporagemeinden, die unter ähnlichen Bedingungen agieren und Migrationserfahrungen aufweisen. Die Herausforderung für die koreanischen Gemeinden besteht darin, die verschiedenen Bedürfnisse der ersten, zweiten und dritten Generation in Einklang zu bringen und den Wandel von koreanischen Migrationsgemeinden hin zu deutsch-koreanischen Diasporagemeinden zu gestalten.

#### 4. FAZIT

Religiöse Migrationsgemeinden stehen nicht erst seit heute unter dem Einfluss globaler Entwicklungen. Seit dreißig bis vierzig Jahren ist beispielsweise ein rapides Wachstum pfingstlicher und charismatischer Bewegungen in Asien, Afrika und Lateinamerika zu beobachten, die stark lokal verankert sind und sich zugleich in ihrem christlichen Weltbild global verorten. Koreanische Pfingstgemeinden sind ein Teil dieser Bewegung und zugleich Teil eines koreanischen

<sup>44</sup> Interview vom 8.5.2012.

Christentums, welches sich eigenständig entwickelt und durch Migrationsbewegungen wiederum in Asien, Amerika und Europa zerstreut verbreitet hat. Transterritoriale Bezugnahmen und Wechselwirkungen lassen sich nur verstehen, wenn die gewachsenen »historischen Beziehungen und synchronen Interrelationen«<sup>45</sup> als Kriterien angelegt werden. Lokale koreanische Migrationsgemeinden in Deutschland haben sich zu Diasporagemeinden gewandelt, die zunehmend synchron transterritorial und translokal vernetzt sind und Anteil an verschiedenen Teilnetzwerken haben. So ist beispielsweise eine koreanische Pfingstgemeinde im Rheinland lokal in ihre direkte Nachbarschaft eingebunden, steht im unmittelbaren Kontakt zu ihrer koreanischen Pfingstkirche in Südkorea, ist Teil der Pfingstbewegung in Deutschland und darüber hinaus, unterhält Kontakte zu koreanischen Diasporagemeinden im Ausland und teilt über diese Netzwerke Ressourcen. Narrativ verorten sich vor allem die charismatischen Gemeinden in einem religiös-universalen Zusammenhang.

Die koreanischen Pfingstgemeinden, die sich jedoch als internationale Gemeinden ohne direkten Verweis auf eine ethnische Zugehörigkeit positionieren wollen, lösen sich im Gegensatz zu koreanischen Pfingstgemeinden (die ihre ethnische Zugehörigkeit über die Namensgebung nicht aufgeben), katholischen koreanischen Missionen und reformierten koreanischen Gemeinden von ihrer historischen Beziehung zu den Anfängen des koreanischen Christentums in Korea. Dies ist eine Entwicklung jüngerer Datums, die aber als ein Beispiel für sich verändernde Repräsentationsansprüche und Grenzziehungsprozesse unter den Bedingungen transterritorialer Bezugnahmen gesehen werden kann. Für die Mehrheit der koreanischen Diasporagemeinden gilt, dass sie diachron unabhängig von ihrem jeweiligen lokalen Standort durch die Erzählung von der Etablierung eines koreanischen Christentums in Korea und dessen erfolgreicher Verbreitung miteinander verbunden sind. Sie betreiben durch narrative Bezugnahmen auf ihre Herkunft Identitätsbildung, die auf den singulären Charakter des koreanischen Christentums und der Rückgewinnung politischer, kultureller und wirtschaftlicher Autonomie Südkoreas abhebt. Dadurch können sie ihre zugeschriebene oder wahrgenommene Minderheitenposition in mehrfacher Hinsicht kompensieren, indem sie sich in einen intrareligiösen Gesamtzusammenhang – der Narration von einer christlichen Weltgemeinschaft – stellen. Die religiöse Praxis und Orientierung und der Wandel derselben in den koreanischen Gemeinden ist somit nicht allein von ihrer Einbettung und Positionierung im lokalen religiösen Umfeld abhängig, sondern ebenso von den transterritorialen Bezugnahmen und dem Austausch von materiellen und geistigen Ressourcen. Die hier genannten Ergebnisse geben jedoch nur einen kleinen Einblick zu den transnationalen Vernetzungen koreanischer Gemeinden, die bisher sowohl für die koreanischen Gemeinden in Europa als auch in den USA noch nicht hinreichend untersucht worden sind.

<sup>45</sup> MICHAEL BERGUNDER, Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: DERS./JÖRG HAUSTEIN (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt a. M. 2006, 155–169, 164.