

## 14. Religiöse Netzwerkbildung im Spannungsfeld zwischen sozialer Bewegung und Institutionalisierung

Neben den vielfältigen theoretischen Ansätzen zu sozialen Bewegungen ließen sich sicherlich ebenso viele Ansätze für die Netzwerkforschung anführen, die zunehmend in den Geschichtswissenschaften Beachtung finden.<sup>1</sup> Stellt man zudem die Begriffe der sozialen Bewegung und des sozialen Netzwerks noch in systematische Beziehung zueinander, münzt das Ganze auf den Sonderfall der Religion um und stellt zudem noch Fragen nach deren struktureller Dynamik und Institutionalisierung, so findet man sich in einem Theorienwald wieder, der kaum mehr zu überschauen ist. Sicherlich ist es nicht das Anliegen des vorliegenden Beitrags, dieses Dickicht bis ins Detail zu entblättern oder einen Abriss über sämtliche Netzwerkansätze zu liefern. Vielmehr soll der Versuch unternommen werden, mit einigen Überlegungen zum Verhältnis von Bewegung und Netzwerk in Bezug auf Religion, deren gegenseitige methodische Abhängigkeit herauszuarbeiten und mit dem Blick auf Prozesse der Institutionalisierung mehr analytische Schärfe in die bisweilen metaphorische Verwässerung der Begriffe zu bringen. So scheint nicht selten der Netzwerkbegriff den Bewegungsbegriff abzulösen, da ersterer zumindest suggeriert, dass sich damit eine höhere Komplexität der inneren Dynamik von Bewegungen einfangen ließe. Wenn jedoch – wie es der Zeitgeschichtler Christoph Boyer kritisch formulierte – am Ende „alles mit allem irgendwie zusammenhängt“, dann ist natürlich nichts gewonnen.<sup>2</sup> Entgegen solcher Moden, die lediglich nach schillernden Begriffen Ausschau halten, um damit ältere Konzepte zu ersetzen, soll hier der Versuch unternommen werden, einen Netzwerkbegriff zu entwickeln, der sich dem Bewegungsbegriff wieder annähert, diesen jedoch auch kritisch in Bezug auf den Aspekt der Institutionalisierung hinterfragt. Zugleich soll mit der Darstellung religiöser Netzwerkbildungen eben deren spezifischer Charakter im Kontext religiöser Bewegungen herausgearbeitet werden. Eine der Fragestellungen, die die Netzwerkforschung auf ihren eigenen Gegenstand bisher aufgeworfen hat, ist, inwiefern Netzwerke als Modi oder Aspekte aller sozialer Bewegungen und sozialer Organisationsformen gelten können, oder ob Netzwerke als genuine Organisationsform, im Unterschied zu sozialen Bewegungen und

- 1 Für einen Überblick netzwerktheoretischer Ansätze für die Geschichtswissenschaft siehe: Berthold Unfried/Jürgen Mittag/Marcel van der Linden (Hg.): *Transnationale Netzwerke im 20. Jahrhundert. Historische Erkundungen zu Ideen und Praktiken, Individuen und Organisationen*, Leipzig 2008.
- 2 Vgl. Christoph Boyer: *Netzwerke und Geschichte. Netzwerktheorien und Geschichtswissenschaften*, in: ebd., S. 47–58, hier S. 47.

gesellschaftlichen sowie ökonomischen Institutionen, betrachtet werden sollten.<sup>3</sup> Der vorliegende Beitrag setzt sich mit dieser Problematik auseinander.

## Zum Wandel religiöser Organisation

Thomas Luckmann sprach in seinem Buch „Die unsichtbare Religion“ aus dem Jahre 1967 von einer zunehmenden Privatisierung von Religion, was dazu führte, dass sich vor allem die Religionssoziologie in ihren Studien nicht mehr allein auf Kirchgänger berief, sondern vermehrt auch qualitative Studien über die religiöse Alltagswelt berücksichtigt wurden.<sup>4</sup> Zudem lenkte der induzierte Methodenwechsel den Blick auf kleinere, nicht oder schwach institutionalisierte religiöse Bewegungen. Luckmann ging sogar davon aus, dass die zunehmende Privatisierung von Religion auch eine Entinstitutionalisierung mit sich bringe. So wertvoll die Erkenntnisse Luckmans für die Religionssoziologie und Religionswissenschaft waren, umso mehr lief diese Darstellung Gefahr, als ausschließliches Phänomen der Moderne betrachtet zu werden. Der angeblichen Säkularisierung konnte nun mit einer Verflüchtigung des Religiösen von den öffentlichen Bühnen der Kirchen in die privaten Wohnzimmerschreine und Hinterhoftempel begegnet werden. Der Einfluss der institutionalisierten Religionen ließ demzufolge nach und diffundierte in private Erlebniswelten oder esoterische Innerlichkeit. Mittlerweile lässt sich jedoch festhalten, dass religiöse Privatisierungs- und Individualisierungstendenzen kein exklusives Phänomen der sogenannten Moderne darstellen.<sup>5</sup> Und mit dem neuen Schlagwort der „Rückkehr der Religionen“ ist vor allem eine Rückkehr in die öffentliche Aufmerksamkeit gemeint, die nicht zuletzt mit den Anschlägen vom 11. September 2001 in Verbindung steht. Religion, so lässt sich schließen, war also nie verschwunden, um dann wiederkommen. Die Beständigkeit von Religion war trotz Säkularisierungstheoremen nie zu bezweifeln. Viel eher sind es die sich verändernden Sozialformen, bedingt durch die ökonomische und kulturelle Globalisierung, die auch neue strukturelle Organisationsformen von Religion in Erscheinung treten lassen. Neu sind dabei jedoch nicht die Glaubensinhalte oder Glaubenspraktiken, die sich in ihren Prinzipien oftmals über Jahrhunderte kaum verändern, was auch als ein besonderes Merkmal religiöser Tradierung angesehen werden kann. Neu sind lediglich die Möglichkeiten religiöser Organisation und Vernetzung und, damit in Verbindung stehend, auch die Möglichkeiten des wissenschaftlichen „Theoretisierens“ über Religion und ihrer gesellschaftlichen Funktionen. Die Gleichzeitigkeit von individuell vernetzter und öffentlich gelebter Religiosität scheint dabei das entscheidende Merkmal religiöser Netzwerkbildungen zu sein. Religiöse Netzwerke sind zwar Bestandteil jeder Reli-

3 Vgl. Jürgen Mittag/Berthold Unfried: Transnationale Netzwerke. Annäherungen an ein Medium des Transfers und der Machtausübung, in: Unfried et al. (Hg.): Transnationale Netzwerke, S. 9–25, hier S. 17.

4 Vgl. Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main (1967) 2005.

5 Siehe dazu etwa die Forschungen am Graduiertenkolleg „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“ an der Universität Leipzig.

gionsgeschichte, dennoch lässt sich für den gegenwärtigen Trend eine neue öffentliche Dimension religiöser Netzwerke diagnostizieren, die als eine neue Form religiöser Organisation und Institutionalisierung gelesen werden kann. Insbesondere die Transnationalisierung von Religionen durch Migration und soziale Medien (Webseiten, Web 2.0) ermöglicht eine flexible Anpassung religiöser Individuen und ganzer Bewegungen an sich verändernde ökonomische und soziale Herausforderungen. Neue transnationale religiöse Organisationsformen werden zwischen global vernetzten Gläubigen dezentral ausgehandelt.<sup>6</sup> Hierbei liegt die Betonung auf dem Prozess des Netzwerkens, der – generell betrachtet – immer auch eine Form der religiösen Vergemeinschaftung darstellt, die entsprechend auch nach neuen Erklärungen für transnationale religiöse Institutionalisierungsprozesse verlangt. Letzterem wurde aus systematischer Sicht bisher jedoch nur wenig Aufmerksamkeit zuteil.

Trotz dieses theoretischen Defizits wird in den Diskussionen um die „Rückkehr der Religion“ zunehmend deutlich, dass religiöse Phänomene sowie ihre Politisierung im öffentlichen Raum sich im Kontext globaler Vernetzungen immer weniger als konkrete Institutionen (be)greifen lassen. Der bekannte Anthropologe und Globalisierungsforscher Thomas J. Csordas etwa zählt vier zentrale Merkmale der neuen globalen religiösen Vernetzung: Mission, Migration, Mobilität und Medialität.<sup>7</sup> Als Beispiele für religiöse Gruppen mit solchen Charakteristiken können die globale Pfingstbewegung,<sup>8</sup> die Transnationalisierung der islamischen Umma,<sup>9</sup> die tamilische Diaspora<sup>10</sup> oder, im radikalen Feld, auch Vereinigungen wie AlQaida genannt werden.<sup>11</sup>

Netzwerke sind fluide Gebilde, die sich durch direkte Interaktionen wie auch durch sogenannte ‚long-distance-relationships‘ auszeichnen. Sie transzendieren nationale Grenzen, geben Raum für neue Identitäten und erzeugen neue Formen sozialer Vergemeinschaftung. Soziale und religiöse Netzwerke sind – entgegen Luckmans Auffassung über Religion – nicht per se unsichtbar, sie eröffnen aber

6 Vgl. Peggy Levitt: *Between God, Ethnicity, and Country. An Approach to the Study of Transnational Religion*, in: *Transnational Communities Programme Working Paper Series*, hg. von Ali Rogers, WPTC-01-13 (2001), S. 1–31.

7 Vgl. Thomas J. Csordas: *Introduction. Modalities of Transnational Transcendence*, in: Thomas J. Csordas (Hg.): *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley/Los Angeles/London 2009, S. 1–29, hier S. 5 f.

8 Vgl. Sturla J. Stalsett (Hg.): *Spirits of Globalisation. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*, London 2006.

9 Vgl. Peter Mandaville: *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, London 2004.

10 Vgl. Martin Baumann/Brigitte Luchesi/Annette Wilke (Hg.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg 2003.

11 Sicherlich lässt sich AlQaida nicht primär als religiöse Gruppe bezeichnen, sondern muss als politische Terrororganisation eingestuft werden. Dennoch beruft sich diese Bewegung auf den Islamismus als Handlungsmotiv und legitimiert ihre Aktionen mit religiöser Rede. Zur religiösen Plausibilisierung der Anschläge vom 11. September 2001 siehe: Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker (Hg.): *Terror im Dienste Gottes. Die ‚Geistliche Anleitung‘ der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt am Main 2004.

neue Wege sozialer Handlungen und neue Räume der Institutionalisierung. Der Netzwerkbegriff ist daher auch a priori weder positiv noch negativ belegt.

Die Frage, die sich hier anschließt, geht der Beziehung von Netzwerken, Bewegungen und Formen der Institutionalisierung nach. Wie lassen sich Netzwerke und Bewegungen begrifflich verorten und systematisch auf den Gegenstand Religion anwenden? Und: Welcher theoretische Gewinn für die Erforschung sozialer (und religiöser) Bewegungen lässt sich davon erwarten?

### Netzwerk, Bewegung und Institution: Drei Seiten einer Medaille?

Dem Begriff des Netzwerks haftet der Ruf an, dass er ahistorisch sei. Dabei bildet das Begriffspaar Bewegung und Netzwerk nicht selten einen komplementären Gegensatz. Der Bewegungsbegriff rekurriert, so die vielfach geäußerte Anschauung, demnach auf die Beschreibung diachroner sozialer Abläufe, während der Netzwerkbegriff synchrone Prozesse in den Blick nehme.<sup>12</sup> Ich möchte im Folgenden jedoch zeigen, dass die Begriffe konzeptionell breiter zu verstehen sind und keinen theoretischen Gegensatz darstellen, sondern vielmehr eine heuristische Symbiose bilden.

Ich gehe zunächst davon aus, dass Netzwerke immer schon strukturierende Teilaspekte von sozialen Bewegungen darstellten. Ohne den Nutzen direkter Interaktionsnetzwerke könnten soziale Bewegungen im Sinne gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse und kollektiver Leitideen nicht entstehen, geschweige denn verbreitet oder gar inhaltlich gebündelt werden. Sozialen Bewegungen liegen interaktive Netzwerke zugrunde, ohne die sie sich nicht bewegen würden. Netzwerke sind somit kein Phänomen der Neuzeit oder der sogenannten Moderne, sondern strukturelle Momente jeder sozialen Bewegung. Dennoch haben sich Netzwerkformen mit der Erfindung von neuen Kommunikationsmedien und -technologien im Laufe des 20. Jahrhunderts verändert und neue Bedeutung für soziale Bewegungen erhalten. Netzwerke lösen soziale Bewegungen nicht ab, aber sie können ihnen neue, ungeahnte Möglichkeiten der Verbreitung sowie gesellschaftlichen Machtausübung verleihen. Insbesondere die virtuelle Vernetzung ermöglicht neue Formen der Synchronizität und Gleichzeitigkeit, wie sie in herkömmlichen Interaktionsnetzwerken nicht gegeben waren. Der transnationale „Raum der Ströme“ – wie es Manuel Castells etwas metaphysisch nannte – wird somit zum „Ort“ neuer, emergenter Gesellschaftsformen.<sup>13</sup>

Der Begriff der sozialen Bewegung hingegen beschreibt zunächst eine kollektive Dimension gesellschaftlichen Handelns, bei der Institutionen eine gewisse Rolle spielen können. Dennoch gehen soziale Bewegungen meist nicht primär

12 Vgl. Michael Bergunder: Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: Michael Bergunder/Jörg Haustein (Hg.): Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinschaften in Deutschland, Beiheft der Zeitschrift für Mission 8, Frankfurt am Main 2006, S. 155–169.

13 Manuel Castells: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Das Informationszeitalter, Bd. I, Opladen 2001.

von Institutionen aus, sie gruppieren sich höchstens um diese und gehen mit ihnen eine Kooperation ein, um die Ziele der Bewegung umsetzen zu können, wie etwa bei den Friedensgebeten in Leipzig, die dem Fall der Mauer vorausgingen. So sind auch die Gewerkschaften institutionelle Begleiterscheinungen der Arbeiterbewegung, die erst durch ihre Institutionalisierung zu eigenen Akteuren wurden. Es lässt sich also festhalten, dass der Begriff der sozialen Bewegung zum einen Institutionen zwar mitdenkt, diese aber nicht strukturell voraussetzt und zum anderen einen akteursorientierten Institutionenbegriff bevorzugt. Netzwerke setzen hingegen ein anderes Verständnis von Institution voraus, in dem Sinne, dass sie selbst bereits mehr oder weniger sichtbare Institutionen darstellen bzw. im Sinne eines fluideren Kerns diesen vorangehen.<sup>14</sup> Die Institutionalisierung und Strukturierung von Netzwerken ist ein Resultat aus den interaktiven Handlungen der Akteure selbst. Die Institution Netzwerk verweist also auf eine sich selbst strukturierende Dynamik und damit auf einen noch nicht abgeschlossenen Prozess. Diesem Aspekt soll später weiter Rechnung getragen werden.

Die Begriffe soziale Bewegung oder auch soziales Netzwerk beschreiben darüber hinaus grundlegende strukturelle Funktionen gesellschaftlicher Transformationsprozesse. Prozesse gesellschaftlicher Transformation können sowohl historisch nachgezeichnet als auch für die Gegenwart bestimmt werden. Soziale Bewegungen und Netzwerke bezeichnen dementsprechend sowohl strukturelle Bedingungen für gesellschaftlichen Wandel als auch Reaktionen auf gesellschaftlichen Wandel. So gesehen lassen sich diachrone und synchrone Strukturbeziehungen als Bewegungen und Netzwerke bestimmen, ohne dass sich diese jedoch funktional trennen ließen. Bewegungen und ihre Netzwerke sind entsprechend Indikatoren von sozialen Transformationsprozessen, die mit neuen Institutionalisierungen einhergehen. Bewegungen und Netzwerke gehen gewissermaßen der Transformation voraus und hinterlassen Spuren, in deren Fahrwasser sich neue Strukturen und Institutionen bilden können. Netzwerke und Bewegungen stellen jeweils eine Seite der Medaille (der Transformation) dar, als eine „dritte Seite“ kann der Institutionalisierungsprozess verstanden werden, ohne den das Bild einer Neustrukturierung sozialer Tatsachen nicht komplett wäre.

Auch religiöse Bewegungen können als Indikatoren für gesellschaftlichen Wandel gelesen werden. Religionen reagieren in ihren kosmologischen, theologischen und moralischen Weltansichten auf den jeweiligen Zeitgeist und interpretieren diesen vor dem Hintergrund ihres eigenen, meist teleologischen Geschichtsverständnisses. Religiöse Bewegungen – wie alle sozialen Bewegungen – folgen darin ihrer eigenen inneren Logik, Rationalität und ihren sozialen Regeln.

In der Religionswissenschaft und den angrenzenden, mit dem Thema Religion befassten, Sozial- und Kulturwissenschaften kam seit den 1980er Jahren der Begriff

14 Sicherlich ließe sich auch der Begriff der Bewegung als Institution verstehen, was aber einer Einführung des Begriffs gleichkäme, die ihn, um gesellschaftliche Transformationen zu beschreiben, unbrauchbar machte. Die Institutionalisierung impliziert dazu oftmals das Ende einer Bewegung.

der „Neuen Religiösen Bewegung“ in Mode.<sup>15</sup> Damit bezeichnete man vorwiegend solche religiösen Bewegungen, die nicht direkt zu den historisch gewachsenen (Welt-)Religionen zu zählen waren, sondern als eher „moderne“ Phänomene in den letzten 200 Jahren entstanden sind.<sup>16</sup> Der Begriff sollte darüber hinaus eine wertfreiere Alternative zu dem Begriff der Sekte darstellen, der alltagssprachlich eine Unterscheidung zwischen „echten“ und „falschen“ Religionen suggeriert. Diese terminologische Stoßrichtung hat dazu geführt, dass sich die Debatten mehr um den Begriff des Religiösen rankten, als um den systematischen Begriff der Bewegung. Unter Neuer Religiöser Bewegung (NRB) wird somit klassisch eine Gruppe verstanden, der eine charismatische Führungspersonlichkeit vorsteht und die keine Abspaltung von einer bestehenden Weltreligion sein soll, sondern auf eigene Offenbarungsansprüche zurückgreift, auch wenn diese sicherlich nicht als alleinige Merkmale angesehen werden können. Als weiteres Kriterium wird oft genannt, dass die Neuen Religiösen Bewegungen gegenüber etablierten Religionen flexibler seien. Zur Systematisierung des Bewegungsbegriffs ließe sich daher davon ausgehen, dass „Alte Religiöse Bewegungen“ (Weltreligionen) sich gesellschaftlich bereits stark institutionalisiert hätten; sie seien Teile ihrer jeweiligen Gesellschaft geworden. Hingegen müsse bei Neuen Religiösen Bewegungen davon ausgegangen werden, dass diese sich noch in einem Prozess der Institutionalisierung befänden. Der Bewegungsbegriff wäre somit vom Grad der Institutionalisierung abhängig. Allein diese Unterscheidung wäre jedoch nicht sonderlich hilfreich, da solche Neuen Religiösen Bewegungen wie etwa die Scientology-Kirche oder auch die Vereinigungskirche über enorme finanzielle Mittel verfügen, um Kirchen und Unterorganisationen in der ganzen Welt zu etablieren, obwohl sie nur relativ wenige Mitglieder zählen,<sup>17</sup> bzw., wie im Fall von Scientology, eher von kurzweiligen Mitgliedschaften und fluktuierenden Seminarbesuchern profitieren. Die Bahai hingegen können mit schätzungsweise sieben bis acht Millionen Mitgliedern weltweit zu einer sehr großen Neuen Religiösen Bewegung gezählt werden, die sich jedoch nicht durch expansiven Kirchenbau oder andere Formen der Institutionalisierung auszeichnet.

Die Frage nach dem Grad der Institutionalisierung einer religiösen Bewegung lässt sich also auf diese Weise kaum zufriedenstellend beantworten und kann nicht als systematisches Kriterium zur Klärung des Bewegungsbegriffs beitragen. Wenn hingegen eine soziale Bewegung – sei sie religiös, politisch oder in anderer Hinsicht ideologisch gefärbt – im Unterschied zu etablierten gesellschaftlichen Institutionen (wie Weltreligionen oder Kirchen) als ein Prozess der Institutionalisierung verstanden werden kann,<sup>18</sup> dann muss es eben diese Prozesshaftigkeit sein, die als

15 Vgl. James R. Lewis (Hg.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford 2004.

16 Dazu zählen beispielsweise die Zeugen Jehovas, Bahai, Soka Gakkai, Falun Gong, Mazdaznan, die Hare-Krishna Bewegung, die Vereinigungskirche oder auch Scientology.

17 Bei der Scientology Kirche geht man von weniger als einer Millionen Mitglieder weltweit, bei der Vereinigungskirche von etwa zwei Millionen Mitgliedern aus.

18 Bei dieser Annahme ist indes zu berücksichtigen, dass sich keinesfalls jede soziale Bewegung institutionalisiert und zugleich auch Prozesse der De- bzw. Entinstitutionalisierung sowie der „Verflüssigung“ auszumachen sind.

Merkmal einer Bewegung geltend gemacht wird und die darüber hinaus einen Indikator für gesellschaftliche Transformationen darstellt. Die Frage, die sich hier anschließt, lautet, wie sich diese Dynamik der Institutionalisierung, die im Zuge gesellschaftlicher Transformation entsteht, einfangen und adäquat beschreiben lässt. Dazu sollen im Folgenden einige Überlegungen zum Neo-Institutionalismus aufgeworfen werden.

## Neo-Institutionalismus und religiöse Netzwerkbildung

Im Allgemeinen wird angenommen, dass Institutionalisierung das Ende einer sozialen Bewegung charakterisiere. Die zunächst in den Köpfen befindliche, revolutionäre Idee, die ganze Massen bewegt und auf die Straße bringt, bewirkt zwar im Kollektiv qua Kollektivität einen Bewegungszusammenschluss, der aber nur als solcher Bestand zu haben scheint, solange er in den Köpfen bleibt. Ist er erst aus diesen heraus und auf dem Papier gelandet, so müsste geschlussfolgert werden, dass es sich nicht mehr um eine soziale Bewegung handle, sondern um eine Institution, die nun ein bürokratisches Dasein fristet, bis sie einer neuen Generation genügend Anlass gibt, neue Ideen zu entwickeln und in die Köpfe der Massen zu bringen. Diese etwas lapidare Darstellung soll nur auf die Tatsache aufmerksam machen, dass Institutionen weder nur als starre Gebilde vorliegen, noch soziale Bewegungen frei von Institutionen sind, sei es, dass letztere Anlass oder Vehikel einer Bewegung darstellen. Dass der Begriff der Institution also eine gewisse Rolle zu spielen scheint, soll im Hinblick auch auf Netzwerkbildungen im Sinne von Institutionalisierungsprozessen herausgearbeitet werden. Was aber genau unter einer Bewegung zu verstehen ist und wie sich diese etwa von einem Netzwerk, einer Institution, einer Organisation und so weiter unterscheidet, liegt nicht zuletzt am jeweiligen Forschungsgegenstand und an der Forschungsperspektive. Letztere kann jedoch systematisiert und durch Anwendung auf empirische Fälle modifiziert werden.

Wenn es hingegen zum Thema Netzwerke kommt, betonen Theoretiker mit Vorliebe die Mobilität von Netzwerken, die, im Gegensatz zu statischen Akteuren wie dem Nationalstaat oder Institutionen, sich eher durch ihren dynamischen Charakter auszeichnen. Netzwerke, will man deren Dynamik nicht rein metaphorisch belassen, erzeugen jedoch ebenso Formen der Institutionalisierung, auch wenn diese Institutionen anderen Prozessen zu folgen scheinen als herkömmliche Institutionen, da Netzwerke eine Institutionalisierung „von unten“ induzieren und Handlungsmotive stärker durch Interaktionen verkörpert werden.

Der Begriff des Institutionalismus verweist in den Sozialwissenschaften allgemein auf theoretische Ansätze, die sich vorwiegend mit internationalen Beziehungen befassen. Dabei stellen Institutionen vorwiegend Akteure in politischen Beziehungen dar. Der Neo-Institutionalismus kann hingegen allgemein als Analyseinstrument zur Erklärung gesellschaftlicher Transformationsprozesse verstanden

werden.<sup>19</sup> Der theoretische Ansatz des Neo-Institutionalismus dient dabei oftmals als Mittelweg zwischen klassischem Institutionalismus und Rational-Choice-Theorie, wobei ersterer nur formale Institutionen in den Blick nahm und letztere lediglich die rationale Entscheidung von Individuen, ohne dabei auf übergeordnete gesellschaftliche Prozesse zu achten. Die neue Institutionenökonomik (Neo-Institutionalismus) versucht hingegen, Netzwerke als kognitive Pfade zu beschreiben, die eine gewisse Regelmäßigkeit interaktiven und sozialen Handelns vorgeben.

Im Neo-Institutionalismus wird zwischen vier Ansätzen unterschieden, die sich als aggregative und als integrative Strukturbedingungen beschreiben und auf einem Achsendiagramm abtragen lassen.<sup>20</sup> Dabei steht der Ansatz des Rational-Choice-Institutionalismus ganz links bei den aggregativen Institutionenbildungen, gefolgt von einem historisch-ökonomischen Ansatz. Als nächstes – und bereits näher an der integrativen Institutionenbildung – steht der historisch-soziologische Ansatz, der von einem soziologischen Ansatz (ganz rechts auf der Skala) abgelöst wird. Der aggregative Ansatz zeichnet sich durch sein Interesse an einer Nutzensteigerung für das Individuum aus, während die eher integrativen Ansätze stärker auf die Befolgung von Normen achten. Dem Rational-Choice-Ansatz liegt die Idee zugrunde, dass Akteure immer die für sie günstigste und gewinnbringendste Alternative wählen, aufgrund rationaler und ökonomischer Prinzipien (*Homo oeconomicus*).<sup>21</sup> Kritisiert wurde an diesem Ansatz, dass er einerseits eine universal gültige Form der Rationalität und Ökonomie voraussetze, die mittlerweile kaum noch Plausibilität aufweist.<sup>22</sup> Andererseits blendet er jeglichen Einfluss kollektiver oder institutioneller Art auf die Entscheidungen von Individuen aus. Institutionen werden lediglich als aggregierte Ergebnisse mehrerer Individuen verstanden, die die Kooperation untereinander regeln sollen, ohne dabei den Nutzenfaktor des Einzelnen zu schmälern. Institutionen können aber auch als Ausdruck und Sicherung kollektiver Vorstellungen verstanden werden, wobei der Institutionenbegriff neben den verschriftlichten Regeln (Gesetze) auch lose Verbindungen und inkorporierte Handlungs- und Verhaltensschemata (*Habitus*) und Ritualhandlungen beinhaltet. Institutionen in diesem Sinn wären dann jegliche Formen sozialer Vergemeinschaftung und Kooperation sowie Traditionen und kulturelle Überlieferungen.

Im Gegensatz zum Rational-Choice-Ansatz steht der soziologische Institutionalismus, der davon ausgeht, dass die normative Kraft von Institutionen (und Netzwerken) eine bindende Wirkung auf die Interaktion von Akteuren hat. Aus dieser Perspektive sind die Entscheidungen und Handlungen von Akteuren immer auch Ergebnis der in ihrem Umfeld wirksamen Institutionen bzw. der Netzwerke,

19 Vgl. Holger Schulze: Neo-Institutionalismus: Ein analytisches Instrument zur Erklärung gesellschaftlicher Transformationsprozesse, in: Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin, Arbeitspapiere des Bereichs Politik und Gesellschaft 4 (1997), S. 1–32.

20 Vgl. ebd., S. 8.

21 Vgl. Volker Kunz: Rational Choice, Frankfurt am Main 2004.

22 Z. B. früh: Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, (1976) Frankfurt 2009.

in welche die Akteure eingebettet sind. Der Institutionenbegriff ist hier sehr weit gefasst und beinhaltet auch Normen und Traditionen sowie „symbol systems, cognitive scripts, and moral templates that provide the ‚frames of meaning‘ guiding human action.“<sup>23</sup> Wie bereits Peter Berger und Thomas Luckmann zeigten, sind es gerade solche gesellschaftlichen Regeln und Normen, die die soziale Wirklichkeit einer jeweiligen Gruppe oder Gesellschaft konstituieren.<sup>24</sup> Soziale oder religiöse Netzwerke bilden solche „frames of meaning“, die entsprechend Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster bereitstellen, mit denen die beteiligten Akteure die Welt deuten können und die ihren Handlungen einen Sinn verleihen. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von kognitiven Pfadabhängigkeiten, denen Akteure in Netzwerken anhaften und die eine eigene, inhärente Logik und Rationalität bereitstellen. Das hier verwendete Institutionenverständnis wirkt integrativ auf die Akteure ein, wobei die Institution mit ihren Normen und Werten bzw. die Norm als Institution kollektive Vorstellungen und Handlungen repräsentiert bzw. aus diesen hervorgeht.

Während also der ökonomistische Ansatz der rationalen Wahl die Nutzensteigerung des Individuums betont, hebt der soziologische Ansatz die kollektive Kraft der Institutionen hervor, die handlungsleitend auf die Individuen zurückwirkt. Daran wird auch der unterschiedliche Gebrauch des Institutionenbegriffs und des Akteursbegriffs deutlich. Beide Begriffe unterliegen entweder einem methodologischen Individualismus oder Kollektivismus, wobei bei letzterem das Individuum nicht ohne dessen gesellschaftliches Umfeld gedacht werden kann. Beiden Ansätzen wurde jedoch auch eine zeitliche Blindheit vorgeworfen, da sie gleicherart die gewachsene historische Dimension von Institutionen unberücksichtigt lassen. Aus dieser Kritik gingen die historisch-ökonomische und die historisch-soziologische Variante des Neo-Institutionalismus hervor. Beide sollen der zeitlichen Entwicklung von Institutionen Rechnung tragen.

Aus historischer Perspektive erhält neben dem Verhältnis von Akteur und Institution noch ein weiterer Gesichtspunkt erhöhte Aufmerksamkeit: die institutionelle Persistenz. Douglass North bezeichnete vor diesem Hintergrund Institutionen als „Spielregeln der Gesellschaft“.<sup>25</sup> Diese Spielregeln dienen demnach einer Gruppe von Individuen, ihre Ziele zu verwirklichen. In ihren Versuchen, diese Ziele zu erreichen, modifizieren und optimieren sie die Spielregeln und bewirken somit institutionellen Wandel.<sup>26</sup> Dieser historisch sensible Ansatz, der sich zwar gegen das Bild effizienzsteigernder Institutionen stellt, bedient dennoch einen für unsere Zwecke stark akteurszentrierten Institutionenbegriff. Um jedoch das Prin-

23 Peter A. Hall/Rosemary C. R. Taylor: Political Science and the Three New Institutionalisms, in: Max Planck Institut für Gesellschaftsforschung, Discussion Paper 6 (1996) Köln, S. 1–25, hier S. 14.

24 Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 2004.

25 Vgl. Douglass C. North: Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung, Tübingen 1992.

26 Vgl. ebd., S. 5.

zip sozialer Bewegungen institutionentheoretisch in den Blick zu nehmen und darüber hinaus die hier propagierte Strukturfunktion sozialer Netzwerke innerhalb sozialer Bewegungen zu betonen, bedarf es einer historisch-soziologischen Sichtweise, die ebenfalls die integrative Seite der Institutionenbildung berücksichtigt. Der historisch-soziologische Ansatz geht daher von Institutionen (Netzwerken) als Formen der Vergemeinschaftung aus, ohne dabei die Individuen zu vernachlässigen. Im Anschluss an Émile Durkheim herrscht hier jedoch die Idee vor, dass die sozialen Kategorien das Denken und Handeln des Einzelnen bestimmen und diese selbst das Ergebnis sozialer Prozesse seien. Anders gesprochen handelt und denkt das Individuum immer im Kontext sozialer Institutionen, die als historische Produkte kollektiver Übereinkünfte gelten und welche der ganzen Gruppe bzw. Gesellschaft dienlich sein sollen, indem sie deren Zusammenhalt garantieren. Entsprechend berücksichtigt dieser Ansatz auch die Rolle des Nationalstaates als einen möglichen Akteur im politischen Feld der Institutionen.

Die Strategien von Institutionen im politischen Feld prägen demnach auch die politische Handlungsmacht der Akteure. Institutionen und Netzwerke konkurrieren einerseits um politische Deutungshoheit und bieten andererseits ihren Akteuren Strategien, um Identitätspolitik voranzutreiben. Identitätspolitik können wiederum als Deutungshoheit von Wirklichkeit verstanden werden. Institutionen wirken nach Ansicht des soziologischen und historisch-soziologischen Ansatzes in hohem Maße identitätsbildend. Dies bedeutet also nicht, dass individuelle Handlungen und Entscheidungen keine Rolle spielen würden oder soziologisch nicht zu fassen wären. Für eine Analyse bedarf es jedoch einer historischen Sichtweise, die das Individuum oder auch das Kollektiv (soziale Bewegung) in den institutionellen Entstehungskontext einbettet und zugleich nach den durch die Institutionen vorgegebenen, kognitiven Pfaden fragt, die die Handlungsmöglichkeiten für beispielsweise Identitätspolitik strukturieren und bedingen. Die tiefe Integration des Individuums in eine (normative) Institution macht letztere beharrlich gegen Wandel. So gesehen erklärt der historisch-soziologische Ansatz eher die Persistenz von Institutionen als deren Wandel. Fragt man jedoch nach gesellschaftlichen Transformationsprozessen, so kann umgekehrt etwa die Etablierung von (normativen) Netzwerken ein Indikator für diese sein, die entweder auf exogene oder endogene Veränderungen oder Stagnation reagieren. Am Beispiel von Religionen etwa ließe sich zeigen, wie sich Bewegungen einerseits gegen ihre eigene Tradition neue Formen sozialer Vergemeinschaftung (Netzwerkbildungen) suchen und zugleich auf äußere ideologische Reize reagieren.

In der Anwendung des Neo-Institutionalismus auf den Gegenstand religiöser Netzwerkbildung kann zunächst davon ausgegangen werden, dass Religionen historische Ergebnisse kollektiver Vorstellungen sind, die als Ideologien normativ auf Gesellschaften und Individuen einwirken. Der Ökonom Ron Brinitzer hebt beispielsweise hervor, dass Religionen als mentale Modelle fungieren, die relevante Informationen bündeln und somit Suchprozesse vereinfachen und beschleunigen.

nigen.<sup>27</sup> Anders als im Rational-Choice-Ansatz geht er davon aus, dass Akteure nur über beschränkte Rationalität verfügen, da ihnen niemals alle Informationen zur Verfügung stehen. Religionen und andere Ideologien stellen entsprechende Modelle dar, die ein Raster verfügbarer Informationen vorgeben, welche die Entscheidungs- und Handlungsprozesse strukturieren. Auch wenn Brintzer selbst einen stark ökonomisch-individualistischen Ansatz verfolgt, hebt er zumindest hervor, dass Ideologien und ihre normativen Weltansichten internalisiert werden und somit das individuelle Handeln strukturieren. Religionen stellen demnach nicht nur auf gesellschaftlicher Ebene Institutionen dar, sondern auch auf individueller Ebene, in Form von internalisierten Denk- und Handlungsmodellen.<sup>28</sup> Institutionen im Sinne von Denk- und Handlungsmodellen bieten Strukturen sozialer Interaktionen an, die auch als kognitive Pfade beschrieben werden können, wobei das Prädikat „kognitiv“ keine ausschließlich mentale Leistung meint, sondern in Form von verkörpertem Wissen ebenso Handlungen strukturiert.

Demnach müsste davon ausgegangen werden, dass Religionen Denk- und Handlungspfade vorgeben, die dem Einzelnen keinen Raum für abweichendes Verhalten ließen. Für religiöse Traditionen gilt jedoch, dass religiöser Nonkonformismus eher als Regel und nicht als Ausnahme in der Religionsgeschichte betrachtet werden kann. Zugleich bestechen Religionen durch ihr gesellschaftliches Beharrungsvermögen, was auf eher unflexible kognitive Pfade und Modelle schließen lässt, die sich nicht so schnell gesellschaftlichen Transformationen anpassen. Religiöse Doktrinen können über Jahrhunderte gleich bleiben. Abgesehen aber von religiös-inhaltlicher Persistenz (Doktrinen) lassen sich institutionelle Transformationsprozesse in Religionen beobachten, die – nicht selten im Zuge von religiösem Nonkonformismus oder religiöser Reformation – religiösen oder sozialen Wandel begleiten oder sogar strukturieren. Die Erfindung der Druckerpresse durch Johannes Gutenberg half beispielsweise, den Ablasshandel zu institutionalisieren, und nicht weniger half sie kurz darauf Martin Luther, seine Bibelübersetzung zu verbreiten. Die Verbreitungsmöglichkeit gedruckter Texte kann als Institutionalisierungsprozess verstanden werden, der neue kognitive Pfade der Informationsbeschaffung anbot und zugleich religiösen und gesellschaftlichen Wandel nach sich zog.

Auch religiöse Netzwerkbildungen können als solche neo-institutionalistischen Pfade verstanden werden, die als Gerüst Neuen Religiösen Bewegungen (auch innerhalb bestehender religiöser Institutionen)<sup>29</sup> den Weg bereiten. Insofern ist unter kognitiven Pfadabhängigkeiten keine statische, nur durch bestehende Institutionen ausgebildete Struktur zu verstehen. Gesellschaften, genauso wie Reli-

27 Vgl. Ron Brintzer: Mentale Modelle und Ideologien in der Institutionenökonomik. Das Beispiel Religion, in: Aloys Prinz/Albert Steenge/Alexander Vogel (Hg.): Neue Institutionenökonomik. Anwendung auf Religion, Banken und Fußball, Münster 2001.

28 Ebd., S. 161.

29 Zur charismatischen Erneuerung innerhalb des Katholizismus siehe beispielsweise: Thomas J. Csordas: Language, Charisma, and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement, Berkeley 1997.

gionen, sind im Grunde niemals ganz still, sondern immer in Bewegung und Veränderung begriffen. Religiöse Netzwerke können daher als analytische Kategorie fruchtbar gemacht werden, weil sie kognitive Pfadabhängigkeiten induzieren und somit gesellschaftliche Transformation mitgestalten. Das Konzept der kognitiven Pfadabhängigkeit kann also beides in den Blick nehmen, sowohl historisch gewachsene und gesellschaftlich fest verankerte Denkmodelle, von denen religiöser oder gesellschaftlicher Wandel ausgeht (Abgrenzung, Reform), als auch die diesen Wandel strukturierenden Bedingungen und die damit einhergehenden Prozesse neuer Institutionenbildung. Für die Untersuchung religiöser Bewegungen ist nun zu überprüfen, inwieweit Netzerkennungen diesen vorausgehen bzw. diesen zugrunde liegen, und ob sich historische Veränderungen in der religiösen Organisation aufzeigen lassen.

## Die Pfingstbewegung als transnationales Netzwerk

Neue Religiöse Bewegungen können einerseits als Indikatoren bestimmter gesellschaftlicher Umwälzungen gelesen werden und andererseits wirken sie selbst transformativ auf die Normierungen einer Gesellschaft ein, wie im Fall der Zeugen Jehovas, die in Deutschland als Gesellschaft des öffentlichen Rechts anerkannt werden wollen. Neue Religiöse Bewegungen können sich auf unterschiedliche gesellschaftliche, das heißt, auf inner- und außerreligiöse Transformationsprozesse beziehen, sei es eine für die religiöse Gruppe wahrgenommene politische Änderung, ein moralischer Verfall der Gesellschaft, die angenommene Rationalisierung oder Technologisierung, eine ökonomische Krise, die Säkularisierung, eine Erstarrung der religiösen Landschaft oder auch eine Endzeiterwartung. Transformationsprozesse und daraus resultierende religiöse Reaktionen müssen jedoch nicht zwingend unter dem Aspekt der Bewegung betrachtet werden, auch wenn dieser Begriff den gesellschaftlichen Wandel passend einzufangen vermag. Am Beispiel der Neuen Religiösen Bewegungen wird darüber hinaus deutlich, dass solche Bewegungen sich nicht allein auf eine nationalstaatlich konturierte Gesellschaft und somit nicht auf einen gesellschaftlichen Transformationsprozess begrenzen lassen. Vielmehr zeichnen sich viele Neue Religiöse Bewegungen durch ihre Netzwerkstrukturen aus, die einzelne Individuen und lokale Gruppen mit anderen Gruppen über die ganze Welt miteinander verbinden und sie oft zu einer globalen oder zumindest zu einer transnationalen religiösen Bewegung werden lassen.

Es war daher auch nicht zuletzt die Transnationalisierungsforschung, insbesondere im Kontext der Migrationsforschung, die den Anstoß gab, sich zunehmend religiösen Netzwerken zuzuwenden.<sup>30</sup> Im Unterschied zur klassischen sozialen

30 Vgl. Gertrud Hüwelmeier/Kristine Krause (Hg.): *Traveling Spirits. Migrants, Markets, and Mobilities*, New York 2010; Andrea Lauser/Cordula Weißköppl (Hg.): *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld 2008; Peggy Levitt: *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New York 2007.

Netzwerkanalyse,<sup>31</sup> die vorwiegend die Beziehung und Interaktion von Akteuren (Knotenpunkte) in Netzwerken herauszuarbeiten versucht, rekurriert die Transnationalisierungsforschung auf Netzwerke als „Zwischenräume“, die zwischen den jeweiligen Ausgangspunkten eines Netzwerks neue Formen der Vergesellschaftung entstehen lassen und in denen Identitäten jeweils neu ausgehandelt werden.<sup>32</sup>

Die Erforschung transnationaler Netzwerke im Allgemeinen und in Bezug auf Religionen reicht aber mittlerweile über den Kontext migrantischer Netzwerke hinaus.<sup>33</sup> Ein einschlägiges Beispiel, welches in diesem Beitrag vertieft werden soll, ist die globale Pfingstbewegung. Das pfingstliche-charismatische bzw. evangelikale Christentum, welches vor allem in Gestalt der Pfingstbewegung als die schnellst wachsende religiöse Bewegung des 21. Jahrhunderts gilt, zählt gegenwärtig bis zu 500 Millionen Anhänger.<sup>34</sup> Dabei stellt die sogenannte Pfingst-„Bewegung“ jedoch keine einheitliche Denomination, geschweige denn eine einheitliche Bewegung dar, sondern vielmehr eine Vielzahl an unterschiedlichen Pfingstkirchen, Denominationen, aber auch freien Gruppen, die keinem größeren Dachverband angehören, aber dennoch untereinander und mit anderen Kirchen vernetzt sind. Die Pfingstbewegung zählt daher auch nicht zu den Neuen Religiösen Bewegungen, zumal sie, erstens, keine „neue“ Religion darstellt, sondern eine Erneuerungs- bzw. Erweckungsbewegung innerhalb des Christentums und zweitens, weil sie weit über die Gestalt eines einseitig ausgerichteten Transformationsprozesses hinausreicht. Die Pfingstbewegung ist zu einem vielschichtigen Gebilde ausgewachsen, das in den unterschiedlichen Ländern in je andere soziale Transformationsprozesse eingebunden ist. Vielfach liegt ihr Erfolg vor allem in den Entwicklungsländern darin, dass Konvertiten sich einen sozialen Aufstieg versprechen. In den sogenannten entwickelten, westlichen Ländern kann sie in Gestalt von Jugendbewegungen oder als politische Agenda in gesellschaftliche Transformationsprozesse eingebunden sein. Zu ihrer hohen Adaptivität zeigt die Pfingstbewegung auch eine starke Resistenz vor zu großer kultureller Modifikation.<sup>35</sup> Ihre wesentlichen Elemente bleiben meist erhalten, ohne in synkretistische Varianten aufzugehen, wie dies vielfach im Katholizismus zu beobachten ist. Umgekehrt findet sich auch im Katholizismus seit einigen Jahrzehnten eine durch die Pfingstbewegung ange-stoßene charismatische Erneuerungsbewegung.<sup>36</sup>

31 Vgl. Christian Stegbauer: Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie. Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008.

32 Vgl. Sven Bergmann/Regina Römhild (Hg.): Global Heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt, Frankfurt am Main 2003; Steffen Mau: Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten, Frankfurt am Main 2007.

33 Vgl. Sebastian Schüler: Die Transnationalisierung globaler Heilsgüter am Beispiel der Pfingstbewegung, in: Unfried et al. (Hg.): Transnationale Netzwerke, S. 145–169.

34 Vgl. Allan Anderson: An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity, Cambridge 2004.

35 Vgl. Joel Robbins: The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity, in: Annual Review of Anthropology 33 (2004), S. 117–143.

36 Vgl. Csordas: Language.

Auch die Pfingstbewegung und ihre transnationalen Vernetzungen stellen in mehrerer Hinsicht eine Art Transformationsprozess dar. Zum einen kann ihr Ursprung selbst als eine Reaktion auf die Situation zu Beginn des 20. Jahrhunderts, insbesondere die Industrialisierung, gelesen werden. Zum anderen scheint sie sich akut in einer neuen Umbruchphase zu befinden, die weg von den denominationalen und institutionellen Strukturen, hin zu neuen Formen der Vernetzung und sozialen Produktivität geht. Im Unterschied zu institutionalisierten Kirchen werden religiöse Netzwerke gewissermaßen „von unten“ gebildet, durch die Aktivität des Netzwerks selbst. Sie gehorchen daher anderen, weniger hierarchisierten Regeln. Obwohl die Pfingstbewegung sich von ihren Anfängen an als eine Bewegung mit vorwiegend flachen Hierarchien auszeichnete, kann im Laufe ihrer nunmehr einhundertjährigen Geschichte eine zunehmende Institutionalisierung in Form von Kirchen und Denominationen festgestellt werden. In ihrer Verbreitung spielten zwar immer schon transnationale missionarische und migrantische Netzwerke eine entscheidende Rolle, aber letztlich waren es die Kirchen, die neue Ableger in anderen Ländern eröffneten und neue Gebäude errichteten und somit ihre Institutionalisierung vorantrieben.

In den vergangenen zwei Jahrzehnten lässt sich jedoch ein neuer Trend beobachten, bei dem religiöse Netzwerke entstehen, die unabhängig von Kirchen und Denominationen pfingstlich-charismatische Christen auf der ganzen Welt miteinander verbinden. Beispiele hierfür sind zahlreiche Gebetsnetzwerke, Missionsnetzwerke, aber auch solche Phänomene wie die ‚Emerging Church‘.<sup>37</sup> Diese kann zwar nicht im engeren Sinn zur Pfingstbewegung gerechnet werden, verdeutlicht aber das zunehmende Aufkommen von neuen, globalen „Denominationen“, die sich selbst das Prinzip des Wandels angeeignet haben und sich daher bewusst gegen bestehende Kirchenstrukturen stellen. Pfingstlich-charismatische Grundprinzipien wie das literarische Verständnis der Bibel oder die persönliche Beziehung zu Jesus bleiben trotz institutionellen Wandels innerhalb der Pfingstbewegung meist erhalten.

Der Wandel in der Pfingstbewegung vollzieht sich also zwischen den vernetzten Individuen und Gruppen bzw. in den Netzwerken im Sinne von Institutionen, in denen sich religiöse Akteure bewegen und verorten. Dabei ist es vor allem die Aktivität des Netzwerks selbst, die den strukturellen Wandel der Pfingstbewegung bewirkt. Ein geeignetes Analyseinstrument sollte daher sowohl die Individuen und ihre Handlungen im Blick haben als auch die der Bewegung neue Struktur gebenden Netzwerke. Wie bisher angedeutet wurde, versucht der Neo-Institutionalismus sich in einer integrativen Perspektive, die sowohl den Einfluss der Institutionen (Netzwerke) auf Akteure als auch den Einfluss der Akteure und ihrer Interaktionen auf die jeweiligen Institutionen berücksichtigt. Am Beispiel von transnationalen Gebetsnetzwerken lässt sich zeigen, wie sich vernetzende Individuen neue Institutionen schaffen und zugleich diese Netzwerke neue Orte

37 Cory E. Labanow: *Evangelicalism and the Emerging Church: A Congregational Study of a Vineyard Church*, Farnham/Burlington 2009.

religiöser Praxis (frames of meaning) bereitstellen. Das Beispiel soll im Folgenden erläutert werden.

### Vernetzung und Institutionalisierung durch religiöse Produktivität

Der Erfolg der Pfingstbewegung – insbesondere unter institutionellen Gesichtspunkten – war immer wieder Gegenstand von sozialwissenschaftlichen Erklärungen in der Pfingstforschung. Dabei wurden unterschiedliche Annahmen hervorgehoben, wie etwa die allgemeine egalitäre Ausrichtung der Bewegung, die sozialen Aufstiegsmöglichkeiten, die sie besonders in der sogenannten Dritten Welt bietet, die Pfingstbewegung als Frauenbewegung oder auch ihr Versprechen an Heilung für jene, denen medizinische Versorgung aus unterschiedlichen Gründen verwehrt bleibt.<sup>38</sup> Solche Argumente besitzen nach Joel Robbins eine kompensatorische oder auch deprivatorische Erklärungsrichtung, was sie nicht falsch mache, aber das Augenmerk eher auf soziale, äußere Faktoren oder auf religiös-inhaltliche, innere Faktoren lenke. Die hier aufgeworfene Frage nach der Institutionenbildung sollte solche Faktoren berücksichtigen, die die Pfingstbewegung im Unterschied zu anderen Bewegungen und Institutionen so erfolgreich macht. Dabei rückt vor allem ihre Fähigkeit zu sozialer Produktivität in den Vordergrund, die ihr ein enorm stabiles Fundament zur Institutionalisierung verleiht.

Robbins argumentiert, dass die soziale Produktivität der Pfingstbewegung, die auch ihren sozialen Zusammenhalt hervorbringt, in der Art und Weise sozialer Interaktionen, genauer gesagt, ritueller Interaktionen zu suchen ist. „The key to that model is, in my opinion, that it defines ritual as fundamental to social interaction and asserts that ritual should be practiced regularly in all kinds of settings.“<sup>39</sup> Ritual, im weiteren Sinn, beinhaltet im Kontext der Pfingstbewegung, neben Gottesdiensten, auch das alltägliche Gebet, die Glossolie, das Handauflegen, spirituelle Heilungen, Lobpreisgesänge, usw. Der Alltag sogenannter „born-again“ Christen ist durchzogen von ritueller Praxis. Dabei muss dem Gebet besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, da es zu den am meisten ausgeführten Ritualen im religiösen Alltag zählt. Pfingstler beten bei vielen Gelegenheiten, allein, zu zweit oder in kleinen Gruppen, für das Essen, für gute Gespräche, für Kranke, für Frieden, für Versöhnung, gute Geschäfte, vor Prüfungen, für noch nicht gerettete Seelen und so weiter. Das Gebet besitzt nach Ansicht der Gläubigen eine hohe transformative Kraft, wobei stets die Nähe zu Gott gesucht wird, um im Alltag „im Geist Gottes“ Entscheidungen zu treffen. Dabei wirkt dem Glauben nach nicht das Gebet selbst auf den Alltag ein, sondern Gott bzw. sein Geist, der in die Wirklichkeit durch große und kleine Wunder eingreife.

Auch wenn das Gebet ein zentrales Element der Pfingstbewegung darstellt, muss geklärt werden, inwiefern die rituelle Praxis sich auf die Institutionalisierung

38 Vgl. Joel Robbins: Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms, in: *Social Analysis* 53 (2009), S. 55–66, hier S. 58.

39 Ebd.

rung auswirkt. Betrachtet man dazu pfingstlich-evangelikale Gebetsnetzwerke, so lässt sich behaupten, dass diese in den letzten Jahren zunehmend das Gesicht der Pfingstbewegung verändert haben. Das Netzwerk „24/7 Prayer“ etwa wurde 1999 in Südengland gegründet und verbreitete sich in Kürze über die ganze Welt. Das Netzwerk basiert auf der Idee, in lokalen Gruppen jeweils eine Woche lang ununterbrochen, also 24 Stunden am Tag, zu beten. Da keine Gruppe allein immerzu beten kann, und damit das Gebet nicht abreißt, haben sich weltweit Gruppen und Individuen vernetzt und koordinieren nun über Internetforen die Gebetskette. Mittlerweile werden mehr als 3.000 Gruppen in über 65 Ländern gezählt, wobei jeweils 20–30 Gruppen in etwa zehn Ländern gleichzeitig beten. Gebetsmotive können dabei genauso lokale Angelegenheiten sein wie globale Ereignisse. Gebetswünsche werden oft auch online gestellt, sodass andere Gruppen in anderen Ländern die jeweiligen Anliegen in ihr Gebet mit aufnehmen. Das Gebet wird auf diese Weise selbst transnationalisiert.<sup>40</sup>

Auch wenn die meisten Beteiligten vor Ort bleiben und selbst wenig mobil werden, entsteht durch das gemeinsame Gebet eine sogenannte „imagined global community“. <sup>41</sup> Die eigentliche soziale Lebenswelt wird auf diesem Weg entgrenzt und im Kontext transnationaler Netzwerke neu verortet und re-lokalisiert. Die globale religiöse Gemeinschaft erzeugt ein Zugehörigkeitsgefühl, das dem Einzelnen zugleich ein Gefühl von Authentizität verleiht, weil die eigene religiöse Produktivität das Netzwerk am laufen hält. Jedoch bleibt diese religiöse Produktivität nicht auf eine virtuelle Gemeinschaft beschränkt, sondern äußert sich auch darin, dass Gebet laut „24/7Prayer“ stets in soziales Handeln münden soll, was zu einer Zunahme sozialen Engagements und neuen Missionsstrategien geführt hat. Brian Heasley, ein Protagonist des Netzwerks, schreibt entsprechend: „We at 24–7 Prayer whether it be in Ibiza, a justice project, a council estate in England, a university campus in America, or some small church in Finland, believe that we will only see true transformation of the world through prayer. All our efforts in mission and justice will be futile unless they are born out of prayer and sustained by prayer.“ Gebet wird somit bei „24/7Prayer“ zu einem Modus Operandi, mit dem private Religiosität in die Öffentlichkeit überführt und zugleich gesellschaftspolitische Herausforderungen entgegnet werden. Aus der ursprünglichen Idee der Gebetskette wurde somit zunehmend eine globale Bewegung, die sich selbst weniger als neue Denomination, sondern als „spiritueller Katalysator“ versteht. Dabei wird regelrecht der Versuch unternommen, die eigene Institutionalisierung, um der Flexibilität willen, zu verhindern. „24/7Prayer“ versteht sich mittlerweile auch selbst als Bewegung, wobei ihr gerade der Netzwerkcharakter zugute kommt, der die Dynamik der Bewegung in körperliche und kognitive Pfade lenkt. Die Praxis des Gebets produziert entsprechende Wahrnehmungs- und Denkschemata und ver-

40 Vgl. Sebastian Schüler: *Unmapped Territories. Discursive Networks and the Making of Transnational Religious Landscapes in Global Pentecostalism*, in: *Pentecostudies* 7 (2008), S. 46–62.

41 Vgl. Roland Robertson: *Globalisation. Social Theory and Global Culture*, London 1992.

körpert auf diese Weise die globale Netzwerkkategorie und zieht zudem als Konsequenz soziale Transformationsprozesse auf lokaler Ebene nach sich.

Was dieses kurz angerissene Beispiel zeigt, ist die Synchronizität religiöser Produktivität, die religiöse Netzwerke erst ermöglicht. Der Begriff der Produktivität wird herkömmlich als die Summe von produktiven Verhaltensweisen verstanden, die die Ergiebigkeit sozialer und kultureller (auch wirtschaftlicher) Leistungen bestimmt. Wenn hier also von religiöser Produktivität die Rede ist, so ist damit die Ergiebigkeit religiöser Vergemeinschaftung durch religiöse Praxis gemeint, die sich beispielsweise durch hohen Einsatz und weite Verbreitung messen ließe. Dennoch soll es hier nicht darauf ankommen, religiöse Produktivität zu messen oder quantitativ zu erfassen. Vielmehr soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass religiöse Netzwerke aufgrund ihrer primär antihierarchischen und flexiblen Gestalt vorwiegend auf hohe religiöse Produktivität setzen müssen, um Stabilität für das Netzwerk zu gewährleisten. Zugleich erzeugen religiöse Netzwerke neue Formen religiöser Vergemeinschaftung und Institutionalisierung, die – wie in diesem Fallbeispiel verdeutlicht wurde – nicht durch diachrone Interaktionen, sondern durch rituelle Gleichzeitigkeit trotz räumlicher Distanz gekennzeichnet sind, was sich in der Wahrnehmung und im Handeln religiöser Akteure niederschlägt.

Betrachtet man nun Gebetsnetzwerke im Sinne kognitiver Pfadabhängigkeiten, so zeigt sich, dass diese durch ihre rituelle Praxis einerseits, und durch die Verbreitung stark normativer Weltbilder andererseits, Strukturen der Institutionalisierung vorgeben. Gebetsnetzwerke geben Gläubigen Handlungsmuster vor, die die soziale Dynamik der gesamten Bewegung mitgestalten. Die Synchronizität religiöser Handlungen erzeugt zudem ein globales Gruppenbewusstsein, das sich zu einer eigenen Gebetsbewegung innerhalb der Pfingstbewegung ausdehnt. Über die Netzwerkpfade können dann religiöse Vorstellungen und Ideen von religiöser Lebensführung verbreitet werden, die eigene Handlungslogiken nach sich ziehen. In diesem Fall spricht man dann auch von Pfadabhängigkeiten, die quasi zu einer Entstehungsmodalität religiöser Netzwerke werden.

Die transnationale Vernetzung von Gebet rekurriert dabei nicht auf eine bestimmten Denomination und ist auch nicht auf eine bestimmte kirchliche Institution beschränkt. Transnationale Netzwerke bieten Gläubigen neue kognitive (und handlungsorientierende) Pfade an, über die sie sich zu einer globalen Bewegung hin vergemeinschaften können. Die Etablierung transnationaler religiöser Netzwerke löst dabei bestehende kirchliche Institutionen und Gemeindestrukturen nicht ab, aber erzeugt neue Möglichkeiten der Institutionalisierung, die sich gesellschaftlichen Transformationen im Druck der Globalisierung anpassen. Zugleich kann die zunehmende Netzwerkbildung innerhalb der Pfingstbewegung als ein Transformationsprozess der Bewegung selbst verstanden werden, der sich von bestehenden, festen Gemeindestrukturen abwendet und auf neue Formen religiöser Produktivität als neue „frames of meaning“ setzt.

## Fazit: Religiöse Netzwerkbildung als Modell sozialer Bewegungsforschung?

Die Pfingstbewegung versteht es, ihre Rituale wie etwa das Gebet, in das Zentrum sozialen Lebens zu stellen, im Falle der Gebetsketten sogar alles um dieses Ritual herum zu organisieren und in dieser sozialen Produktivität ihre eigene Institutionalisierung zu gründen. Zudem hat sie es durch ihre starke Netzwerkbildung geschafft, die neo-liberale Marktsituation der Globalisierung, in der sich große Institutionen nur noch schwer auf Dauer halten können, zu umgehen und sich dieser Situation anzupassen. Während es soziale, ökonomische und politische Institutionen sowie große Kirchen und Denominationen in ihrer stark traditionalistischen Variante von Institution immer schwerer fällt, sich in globalen Gefügen zu behaupten, sind es die transnationalen Netzwerke, die sich den jeweiligen nationalen Nischen anpassen und nationale Reglementierungen sogar umgehen können. Netzwerke haben keinen Ort und sind zugleich raumübergreifend, was ihre hohe Adaptivität und Flexibilität erklärt.

Die religiöse Netzwerkbildung, im Sinne der Institutionenbildung, erfolgt zumindest am Beispiel der Gebetsnetzwerke durch die gemeinsame rituelle Praxis des Gebets. Von Bedeutung dabei ist, dass Gebet sowohl lokal in echten „face-to-face“-Kontakten vollzogen wird und zugleich diese lokalen Gebetsgruppen weltweit miteinander vernetzt sind, sodass ein kollektives Gebetsnetzwerk oder auch eine (virtuelle) Interaktionskette mit einem bestimmten religiösen Gruppenbewusstsein entsteht. Die soziale Produktivität des Gebets garantiert dabei die Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft vor Ort und in die transnationale Netzwerkgemeinschaft. Im Unterschied zu reinen Informationsnetzwerken, in denen Individuen Nachrichten, Ideen und Gedanken austauschen, handelt es sich bei pfingstlichen Gebetsnetzwerken um eine Form verkörperter Praxis, die die Stabilität des Netzwerks und damit den Grad der Institutionalisierung garantiert. Der Einzelne identifiziert sich durch die soziale Praxis des Gebets mit dem Netzwerk und sucht nicht – im Unterschied zur Theorie rationaler Wahl –, nur eine persönliche Nutzensteigerung zu erwirken.

Es ließe sich also argumentieren, dass es nicht allein die doktrinären Vorstellungen sind, die religiöse Netzwerkbildung bedingen und diesen zugleich Stabilität verleihen. Vielmehr ist es die kollektive und verkörperte Praxis, die die Institutionalisierung von Netzwerken begünstigt und religiösen Netzwerken – im Unterschied zu sozialen, politischen oder ökonomischen Netzwerken – ihr Charakteristikum geben. Kritisch muss hinterfragt werden, inwiefern der Institutionenbegriff historischen Veränderungen unterliegt und vor diesem Hintergrund die Ansätze des Neo-Institutionalismus historische Anwendungen finden können. Insbesondere Netzwerkbildungen scheinen in diachroner Perspektive unterschiedliche Merkmale aufzuweisen, von der Notwendigkeit direkter Kontakte hin zur Parallelität und Synchronizität multipler Vernetzungsformen. Das angeführte Beispiel spiegelt Transformationsprozesse der Pfingstbewegung der letzten zwei Jahrzehnte wider, was nicht heißen soll, dass religiöse Netzwerkbildung ein ganz neues

Phänomen darstellt. Historisch betrachtet, kann zumindest angenommen werden, dass neue religiöse Netzwerkbildungen stets Indikatoren für gesellschaftliche Transformationsprozesse waren, die als Gerüst für Neue Religiöse Bewegungen oder Reformationen auch neue institutionelle Strukturen induzierten.

Der Erfolg der Pfingstbewegung bemisst sich an den neu gegründeten lokalen Kirchen und Gemeinden und ihren Mitgliedern, aber – und so lautet die zentrale Hypothese dieses Beitrags – ist deren Gründungserfolg kaum mehr ohne die Transnationalisierung der Bewegung und die Etablierung von Netzwerken zu erklären. Transnationale Netzwerke gehen der Mission und Evangelisation – und somit den Kirchengründungen – meist voraus. Zugleich können lokale Gemeinden nicht ohne die Einbindung in solche Netzwerke überleben. Der globale „Geist“ religiöser Netzwerke erschafft ein kollektives Bewusstsein und institutionalisiert geradezu eine pfingstlich-evangelikale Identität, die zwar dem jeweiligen Lokalkolorit anhaftet, aber aus dem Bewusstsein einer globalen Bewegung gespeist wird. Zudem bilden transnationale Netzwerke neue Formen der Institution und Organisation innerhalb der Pfingstbewegung, die sie an Globalisierungsprozesse anpasst.

Abschließend könnte nun gefragt werden, ob das hier vorgeschlagene Modell religiöser Netzwerkbildung – quasi umgekehrt – als Modell für die soziale Bewegungsforschung genutzt werden kann. Wie argumentiert wurde, können Netzwerkbildungen sozialen Bewegungen strukturierend vorausgehen bzw. induzierend auf diese einwirken, indem sie Pfade der Institutionalisierung generieren. Dass vorgängige Vergemeinschaftungen das Entstehen einer Bewegung begünstigen können, ließe sich aber auch auf Milieus, Subkulturen oder ähnliches zurückführen, während ein „voll ausgebildetes“ Netzwerk zugleich auch als Produkt bzw. als Katalysator von sozialen Bewegungen verstanden werden kann. In diesem Sinne stellt das Spannungsfeld von Netzwerken, sozialen Bewegungen und Institutionalisierung weiterhin ein zentrales Gebiet der Bewegungsforschung dar.