

---

Sebastian Schüler

## Die Transnationalisierung globaler Heilsgüter am Beispiel der Pfingstbewegung

Prozesse der Globalisierung und Translokalisierung sind charakteristische Eigenschaften von Religionen in Geschichte und Gegenwart. Missionare, Mönche, Krieger, Pilger, Händler und Migrant\*innen transportierten seit Jahrhunderten ihre Glaubensvorstellungen und ihre religiöse Praxis über kulturelle und staatliche Grenzen hinweg.<sup>1</sup> Dabei überschritten – und überschreiten – Religionen politische, nationale und ökonomische Schranken und Barrieren auf institutioneller und individueller Ebene. Translokale und transnationale<sup>2</sup> religiöse Netzwerke<sup>3</sup> stellen daher eher die Norm als die Ausnahme dar. Religionen stellen ihren Anhängern Symbole, Praktiken, Vorstellungen und Erzählungen zur Verfügung, die es ihnen erlauben, sich in imaginierten globalen Gemeinschaften<sup>4</sup> und "sakralen Landschaften" zu bewegen,<sup>5</sup> unabhängig von nationalen und kulturellen Grenzen.

- 
- 1 Vgl. Gertrud Hüwelmeier, *Global Players – Global Prayers. Gender und Migration in transnationalen religiösen Räumen*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 2/2004, 163.
  - 2 Zum Begriff der Transnationalisierung in Kultur- und Sozialanthropologie vgl. Ulf Hannerz, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London 1996.
  - 3 Zur Netzwerkmetapher vgl. Ulf Hannerz, *The global ecumene as a network of networks*, in: Adam Kuper (Hg.), *Conceptualizing Society*, London 1992, 51. Hannerz resümiert: "I have attempted to argue here, (...) that the network remains useful as a root metaphor when we try to think (...) about some of the heterogeneous sets of often long-distance relationships which organize culture in the world now".
  - 4 Vgl. Peggy Levitt, *Redefining the Boundaries of Belonging. The Transnationalization of Religious Life*, in: Nancy T. Ammerman (Hg.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, Oxford 2007, 26.
  - 5 Jonathan Z. Smith verwies bereits auf den Zusammenhang von Raumwahrnehmung und der Zuschreibung religiöser Bedeutungen. Vgl. Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Chicago/London 1978. Vgl. auch: Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003, 114ff.

Als Beispiel für die Entstehung solcher sakralen Landschaften und Netzwerke im 20. Jahrhundert soll hier die Verbreitung der pfingstlich-charismatischen Bewegung näher betrachtet werden, die sich in fast allen Ländern der Welt verbreitet hat und heute schätzungsweise 500 Millionen Anhänger zählt.<sup>6</sup> Dabei handelt es sich um keine einheitliche kirchliche Institution, sondern um eine Vielzahl von Denominationen und losen Netzwerken, in denen sich Gläubige bewegen und diese kreativ mitgestalten.<sup>7</sup> Religiöse Akteure nutzen fluide Netzwerke, um eigene Wege und Orte ihrer alltäglichen Glaubenspraxis zu finden und sind dadurch selbst an neuen Institutionalisierungsprozessen beteiligt. Die Globalisierung von Religionen und die Transnationalisierung von religiösen und sozialen Netzwerken bieten religiösen Individuen und Gruppen daher nicht zuletzt durch technische Innovationen und virtuelle Netzwerke immer mehr Flexibilität und Mobilität für religiöse Praxis und Formen religiöser Vergemeinschaftung.

In der Religionsforschung wurden bisher systematische Fragestellungen zu transnationalen religiösen Netzwerken eher selten aufgegriffen.<sup>8</sup> Religiöse Netzwerke, so scheint es, wurden bisher primär unter dem Aspekt der Migration erforscht.<sup>9</sup> In der Migrationsforschung können Fragen nach der Verortung von Migranten zwischen Heimatnation und Migrationsgesellschaft mögliche Rahmenbedingungen aufzeigen, die religiöse Netzwerke bedeutsam machen. Migrationsnetzwerke dienen dabei oftmals als richtungweisende Vektoren für religiöse Netzwerke, wobei die Eigenständigkeit transnationaler religiöser Netzwerke, die auch unabhängig von Migrationsnetzwerken konfiguriert werden,

6 Die Angaben variieren zwischen 300 und 500 Millionen je nach Quelle und Zählweise. Vgl. den Artikel "Pfingstbewegung/Pfingstkirchen", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Bd. 6, Tübingen 2003, 1239. Vgl. auch die Studie "The Pew Forum on Religion and Public Life" aus dem Jahr 2006, [pewforum.org/surveys/pentecostal/] (19.1.08).

7 Ähnlich beschreibt Christoph Bochinger den "Spirituellen Wanderer". Vgl. Christoph Bochinger, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Zur Alltagsreligiosität evangelischer und katholischer Christen in Franken*, in: *Bayreuther Beiträge zur Religionsforschung* 5/2001. Im hier geschilderten Beispiel der Pfingstbewegung müsste jedoch neben den beiden von Bochinger benannten Typen des "Wanderers mit Kirchenutopie" und des "Wanderers mit Spiritualitätsutopie" noch ein dritter Typus eingeführt werden, den man etwa den "Wanderer mit Heils- oder Erlösungsutopie" nennen könnte.

8 Vgl. etwa Hartmut Lehmann, *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen 2005.

9 Vgl. Hüwelmeier; Peggy Levitt, *Boundaries of Belonging*; Peggy Levitt, *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New York 2007; Peter van der Veer, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton/Oxford 2001; Lehmann, *Migration und Religion*.

in den Hintergrund tritt. Religionen und religiöse Netzwerke stellen jedoch eigene Konfigurationen der Transnationalisierung dar.<sup>10</sup>

In diesem Beitrag soll daher nicht auf Migrationsnetzwerke als Voraussetzungen für religiöse Netzwerke rekurriert, sondern das Problem von genuin religiösen Netzwerken verhandelt werden, die sich als globale<sup>11</sup> und transnationale Handlungsverknüpfungen oder Handlungsräume auf institutioneller und individueller Ebene manifestieren. Transnationale Netzwerke werden dabei über den alltäglichen Umgang mit religiösen *Heilsgütern* generiert und verbreitet. Unter religiösen Heilsgütern wird im Allgemeinen religiöses Symbolkapital verstanden wie handlungsorientierende Normen, Werte, Ideologien und Weltanschauungen, die in Form von materiellen wie immateriellen Produkten, Medien und Gütern angeeignet und vermittelt werden und dadurch religiöse Netzwerke generieren.<sup>12</sup> Der Güterbegriff rekurriert daher weniger auf religionsökonomische Ansätze oder auf marktstrategische Bedingungen von Angebot und Nachfrage, sondern soll als Indikator netzwerkgenerierende Elemente bestimmen, die als religiöse Produkte wie Waren und Dienstleistungen, aber auch als Handlungen und Vorstellungen in transnationalen Netzwerken fluktuieren. Ziel soll sein, zu hinterfragen, wie religiöse Alltagshandlungen in transnationale Netzwerke eingebettet sind und dabei selbst transnationale religiöse Netzwerke mitgestalten.

Im Folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, anhand evangelikaler Netzwerke zu zeigen, welche Wege der Transnationalisierung begangen und welche Formen der Vernetzung geknüpft werden. Um diesen Fragen nachzugehen, werden im ersten Teil einige theoretische Überlegungen aufgeworfen und im Anschluss anhand von Fallbeispielen überprüft. Das Erkenntnisinteresse besteht darin, den dynamischen Prozess religiöser Netzwerke anhand kursierender Heilsgüter nachzuzeichnen. Religiöse Netzwerke, so soll gezeigt werden, unterscheiden sich dabei von politischen, ökonomischen oder migrantischen Netzwerken dadurch, dass sie diese zwar nutzen können, zugleich aber eine eigene Form

---

10 Es bliebe auch zu fragen, ob nicht auch religiöse Netzwerke den Ausgangspunkt für Migrationsnetzwerke bilden können.

11 Vgl. Roland Robertson, *Glokalisierung. Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, in: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main 1998, 192-220.

12 Der Begriff der Heilsgüter wurde bereits von Max Weber verwendet und mit der Idee der "Prämien" in Verbindung gesetzt (wie sie später auch in der Rational Choice Theory weiterentwickelt wurde). Ich verwende den Begriff jedoch weniger nach seinen ökonomischen Gesichtspunkten von Angebot und Nachfrage, sondern im Sinne von handlungsorientierenden Produkten. Vgl. Max Weber, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, [1920] Tübingen 1988, 211, 235.

transnationaler Vernetzung ermöglichen, die eigene Formen von Institutionalisierung hervorbringen. Evangelikale oder pfingstliche Netzwerke, so lautet eine weitere These, sind – unabhängig von Migrationsnetzwerken und kirchlichen Institutionen – eigenständige und dynamische Verbindungen zwischen Gläubigen, in denen globale Heilsgüter transnationalisiert und *lokale* Handlungsräume kreativ geschaffen werden.

## Die Globalisierung der Pfingstbewegung – Religiöse Bewegung oder Netzwerk

Einleitend wurde bisher sowohl von pfingstlich-charismatischen als auch von evangelikalen Netzwerken und Bewegungen gesprochen. Auch wenn diese Begriffe ähnliches bezeichnen, soll zunächst kurz auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten eingegangen werden. Mit der Begriffsbestimmung eng verknüpft ist auch die Frage, inwiefern für die Pfingstbewegung die Netzwerkmetapher zutrifft und analytisch Anwendung finden kann. Beides soll im Folgenden kurz diskutiert werden.

Der Begriff "evangelikal" oder auch "Evangelikalismus" bezeichnet eine Strömung der protestantischen Theologie, die sich auf die Irrtumsfreiheit der Bibel beruft und ihren Anfang zur Mitte des 19. Jahrhunderts in den USA hatte. Die evangelikale Bewegung schließt dabei an andere Erweckungsbewegungen des 18. Jahrhunderts an.<sup>13</sup> Evangelikale können unterschiedlichen protestantischen Denominationen angehören; Kontroversen zwischen Fundamentalisten und Modernisten innerhalb der Bewegung ziehen sich durch ihre gesamte Geschichte. Andere Begriffe wie "bibeltreu" oder "pietistisch" wurden mit der Zeit vom Begriff "evangelikal" als Selbstbezeichnung abgelöst. Mit der Betonung des Evangeliums und der Autorität der Bibel fand zugleich eine Distanzierung von anderen liberalen protestantischen Richtungen statt. In der Religionsgeschichte wurde die Bezeichnung "evangelikal" als Selbst- wie auch als Fremdbezeichnung immer wieder unterschiedlich benutzt, so dass er bis heute uneinheitlich verwendet wird.

In ähnlicher Weise steht die Begriffsbezeichnung "pfingstlich-charismatisch" für die global verbreitete Pfingstbewegung, die Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA ihren Ursprung hatte, selbst aber auch auf vorherige christliche

---

13 Vgl. Artikel "Evangelikale Bewegung", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1999, 1694ff.

Erweckungsbewegungen aus dem 18. und 19. Jahrhundert zurückgeht. Genau wie Evangelikale beziehen sich auch Pfingstler auf die Bibel als absolute Autorität. Darüber hinaus betonen Pfingstler die Charismen, also die Gaben des heiligen Geistes. Die Pfingstbewegung charakterisiert sich daher durch pneumatische Erfahrungen wie etwa der Geisttaufe und das Zungenreden (Glossolalie), die als äußere Zeichen der erweckten oder auch wiedergeborenen (born-again) oder zweimal geborenen Christen gelten – dies alles Attribute, mit denen auch Pfingstler sich gerne selbst bezeichnen. So genannte Geistesgaben bilden aber nur einen Aspekt der Pfingstbewegung. Weitere Charakteristika sind prämillenaristische Parusieerwartungen,<sup>14</sup> die Bekehrung (inklusive Bekehrungserlebnis), die prophetische oder inspirierte Rede und der Auftrag der Evangelisation.

Im Allgemeinen ist es schwierig, verbindliche Eigenschaften sowohl evangelikaler als auch pfingstlich-charismatischer Bewegungen zu bestimmen. Beide Begriffe werden als Zuschreibungen in verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen unterschiedlich benutzt. So verweist der Religionswissenschaftler Michael Bergunder darauf, dass ein Verständnis der Pfingstbewegung als eine Sub-Kategorie des amerikanischen Evangelikalismus dazu geführt hat, dass sowohl weiße amerikanische Mittelschichtpfingstkirchen als auch ihre Gegner die evangelikale Interpretation der Pfingstbewegung je anders für sich ausgenutzt haben.<sup>15</sup> Bergunder betont daher, dass "[d]ie Pfingstbewegung (...) als internationales diskursives Netzwerk verstanden werden" kann. Dies, so Bergunder weiter, "eröffnet die Möglichkeit, die Dynamiken pfingstlicher Identitätsbildungen in jeweils verschiedenen Kontexten herauszuarbeiten."<sup>16</sup>

Ich schließe mich daher einem breiten Verständnis der Pfingstbewegung an, das auch evangelikale Bewegungen nicht ausschließt, sondern auf das heterogene und globale Phänomen der pfingstlich-charismatischen Bewegung verweist. Bergunder schlägt zur näheren Bestimmung der Pfingstbewegung zwei formale Kriterien vor: Erstens, eine historische Bezugnahme im Sinne eines diachronen Netzwerks einer pfingstlichen Gruppe zu den Anfängen der Pfingstbewegung und, zweitens, eine synchrone Interrelation und Verbindungen innerhalb pfingstlicher Netzwerke. So verdeutlicht er weiter: "Nur das wird zu einem bestimmten

---

14 Vgl. Artikel "Pfingstbewegung/Pfingstkirchen", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. Band 6, Tübingen 2003, 1233.

15 Michael Bergunder, Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration, in: Michael Bergunder/Jörg Hausteil (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt am Main 2006, 162f.

16 Bergunder, 163f.

Zeitpunkt als Pfingstbewegung verstanden, das Anteil an ein und demselben kommunikativen Netzwerk zwischen verschiedenen Kirchen, Organisationen oder Individuen hat."<sup>17</sup> Dabei muss betont werden, dass sich innerhalb des globalen pfingstlichen Netzwerks viele Teilnetzwerke herausgebildet haben. "Die Intensität der Kommunikation innerhalb des synchronen Netzwerks ist dabei ebenfalls ungleich verteilt, was bedeutet, dass Pfingstbewegung zu einer fluiden und offenen Größe wird, deren Eingrenzung keineswegs eindeutig ist, die notwendigerweise eine große Zahl von Grenzfällen beinhaltet und deren Umfang und Charakter sich im Laufe der Geschichte stark verändern kann."<sup>18</sup> Die Frage nach dem Unterschied zwischen religiösen Bewegungen oder religiösen Netzwerken verweist bereits auf deren nicht zu trennende Interdependenz für historische und gegenwartsbezogene Forschung. Im Sinne des ersten Kriteriums lässt sich somit der globale Charakter der Pfingstkirchen als eine religiöse Bewegung bestimmen, die einen diachronen historischen Bezugspunkt aufweist. In der zweiten Kategorie synchroner Interrelationen tritt der Netzwerkcharakter in den Vordergrund, der die kommunikativen Verflechtungen und Verschaltungen hervorhebt. Beide Perspektiven, die der religiösen Bewegung und die der religiösen Netzwerke, schließen sich dabei nicht aus, sondern beschreiben lediglich zwei parallele Formen der Ausdehnung von Globalisierungsprozessen.

## Geschichte und Forschungslandschaft

In historischer Betrachtung wird zwischen drei Ausbreitungswellen der pfingstlich-charismatischen Bewegung unterschieden,<sup>19</sup> die sich in die klassische Pfingstbewegung, die so genannte charismatische Erneuerung und die neopfungstlichen Kirchen unterteilen.

Die erste Welle ging von dem Prediger Charles Fox Parham 1901 in Topeka (Kansas) und seinem Schüler William Seymour aus, der zwischen 1906 und 1913 für die Azusa Street Erweckung in Los Angeles verantwortlich war. Zentral für die Bewegung war die Betonung der Wirkungen des Heiligen Geistes, die sich in stundenlangen ekstatischen Gottesdiensten und Zungenreden äußerten. Die Pfingstbewegung breitete sich schnell über die USA aus und griff in kürzester Zeit auch auf Europa, Südamerika, Afrika und Asien über. Die Bewegung

---

17 Ebd., 164.

18 Ebd.

19 Vgl. Stanley M. Burgess/Eduard M. van der Maas (Hg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan 2002.

erreichte Europa zuerst in den religiösen Erweckungen in Skandinavien, von wo sie durch zwei norwegische Evangelistinnen in den Jahren 1906/07 nach Deutschland kam. Diverse Erweckungsversammlungen und *religiöse Erregungen* wie das Kasseler Zungenreden des Jahres 1907 führten somit zur Etablierung der Pfingstbewegung.<sup>20</sup>

Die zweite Welle der so genannten charismatischen Erneuerung setzte ab den 1960er Jahren ein und verbreitete sich vor allem in den katholischen, protestantischen und lutherischen Großkirchen. Dieser charismatische Umschwung annektierte die Idee der Geistesgaben oder Charismen wie etwa Zungenreden, Prophetie und Heilung. Solche Gemeinden zählen zwar nicht direkt zu den Pfingstkirchen, zeigen aber den Wirkungskreis der Bewegung. Mittlerweile spricht man auch schon von charismatisch Orthodoxen Gruppen in Russland oder auch von charismatischen Gruppen im Islam (so genannte born-again muslims).<sup>21</sup> Daran zeigt sich, dass der Terminus "Charisma", bzw. "charismatisch" hier breite Verwendung findet und im Allgemeinen für Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen stehen kann.

Die dritte Welle der neo-pfingstlichen Kirchen setzte etwa seit den 1970er Jahren ein und stellt neben den etablierten klassischen Pfingstkirchen mittlerweile den größten Teil der Pfingstbewegung dar. Auch wenn einige Gruppen sich bewusst von der Pfingstbewegung distanzieren und sich selbst als nicht pfingstlich bezeichnen, können viele dieser Gruppen und Kirchen der Neo-Pfingstbewegung zugerechnet werden.

Dieser kurze Überblick zur Pfingstbewegung soll zeigen, dass es sich bei diesem Phänomen trotz aller Unterschiede und Heterogenität in den einzelnen Organisationen und Erscheinungsbildern um eine globale Bewegung handelt, die lokal unterschiedliche kulturelle Auswirkungen und Rezeptionen aufweist. Die Pfingstforschung konzentrierte sich daher in den meisten Fällen auf lokal spezifische Räume; so kann grob zwischen Forschungen in Nordamerika, Lateinamerika, Afrika, Asien (hier vor allem Korea) und Europa unterschieden werden. Ohne hier jeden Bereich genauer beleuchten zu können, lassen sich tendenzielle Forschungsschwerpunkte ausmachen, so liegt etwa für Nordamerika der Fokus auf Fragen der Immigration, Politik und Bildung, wogegen im Kontext von Lateinamerika immer wieder Fragen der soziopolitischen Veränderung

---

20 Vgl. Christoph Ribbat, *Religiöse Erregung – Protestantische Schwärmer im Kaiserreich*, Frankfurt am Main 1996, 132ff.

21 Vgl. Olivier Roy, *Muslims in Europe. From Ethnic Identity to Religious Recasting*, ISIM Newsletter, June 2000.

besprochen werden, die vor allem Themen wie Armut, Geschlecht und Heilung bearbeiten.<sup>22</sup> Für den europäischen Raum findet sich hingegen nicht nur eine geringe Anzahl von wissenschaftlichen Studien, sondern auch eine thematisch äußerst eng begrenzte Literaturlandschaft. So konstatiert die Soziologin Isgard Peter: "[D]er Großteil der Veröffentlichungen befasst sich mit dem Thema 'ethnic churches', also mit Gemeinden, die sich hauptsächlich aus Immigranten – zumeist einer Nation – zusammensetzen."<sup>23</sup> Arbeiten zu europäischen Pfingstgemeinden ohne migrantischen Hintergrund sind eher selten oder sie können nicht der Transnationalisierungsforschung zugerechnet werden.<sup>24</sup> Dabei sind pfingstliche Gruppen beispielsweise in Deutschland, die keinen migrantischen Hintergrund aufweisen, keine Seltenheit.

Die Pfingstforschung hat sich bisher vor allem mit Fragen lokaler Veränderungen und Assimilation befasst und dabei oftmals die Relevanz globaler Bezüge auch auf der Ebene des Individuums vernachlässigt. Transnationalisierungsforschung am Beispiel der globalen Pfingstbewegung muss daher insgesamt als Forschungsdesiderat aufgefasst werden. Publikationen zur Transnationalisierung thematisieren vor allem diasporische und migrantische Zusammenhänge. Der Fokus transnationaler Forschung blieb dabei meistens auf die Beziehungen zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft beschränkt. Forschungen zur Transnationalisierung von Lebenswelten vor dem Hintergrund von Migrationsnetzwerken beschreiben meistens das Pendeln zwischen zwei oder mehreren Welten und Kulturen und betonen dabei den Umgang mit Netzwerkidentitäten.<sup>25</sup> In vielen Fällen gehen Migrationsnetzwerke und religiöse Netzwerke dabei Hand in Hand und bedingen oder verstärken einander. Migrationsgemeinden können aber auch Netzwerke aufweisen, die weit über die klassischen Verbindungen zwischen Heimat- und Aufnahmegesellschaft hinausreichen, indem sie in ein Geflecht verschiedener transnationaler Netzwerke eingebettet sind. Auch in diesen Fällen spielt der genuine Charakter religiöser Netzwerke eine herausragende Rolle, weil diese in der Lage sind, Mitglieder von Migrationsgemeinden aus rein migrantischen Netzwerken zu lösen und sich etwa als christliche Cosmopoliten

22 Vgl. Isgard S. Peter, *Der unsichtbaren Religion auf der Spur. Eine soziologische Studie zur Pfingstbewegung in Deutschland*, Saarbrücken 2007, 44ff.

23 Peter, 55.

24 Vgl. Thomas Kern, *Schwärmer, Träumer und Propheten? Charismatische Gemeinschaften unter der Lupe*, 1998.

25 Vgl. Ludger Pries, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften* 2007. Vgl. auch Sven Bergmann/Regina Römhild (Hg.), *global heimat – Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt*, Frankfurt am Main 2003.

zu verstehen. Mitglieder migrantischer und nicht-migrantischer Pfingstgemeinden bewegen sich in hochgradig transnationalen religiösen Netzwerken und das teilweise, ohne dabei physisch mobil werden zu müssen.

Diese Transnationalisierung der religiösen Lebenswelt vollzieht sich vor allem durch die Partizipation an globalen religiösen Netzwerken und den Austausch religiöser Heilsgüter. Um den Prozess der Transnationalisierung in religiösen Netzwerken nachzeichnen zu können, sollen im Folgenden zunächst einige theoretische Überlegungen angefügt werden.

## Die Transnationalisierung von Heilsgütern

Prozesse der Transnationalisierung beziehen sich sowohl auf die globalen Eigenschaften der religiösen Bewegung als auch auf die tatsächlichen Handlungsräume religiöser Individuen. Eine Beschreibung transnationaler religiöser Netzwerke vor dem Hintergrund von Migrantennetzwerken reicht nicht aus und verkürzt die eigenständige Dynamik religiöser Netzwerke. Daher schlage ich hier im Gegensatz zur Thematisierung transnationaler Migrationsprozesse einen Zugang aus Sicht der transnationalen Vergesellschaftung,<sup>26</sup> bzw. dem Konzept des *Dritten Raums* vor.

Die Metapher des *Dritten Raums* wurde zum ersten Mal von Homi Bhabha vorgeschlagen,<sup>27</sup> um einen *Nicht-Ort* im Sinne eines intermediären Raums als erweitertem Denkraum zu bestimmen. In der kulturwissenschaftlichen Transnationalisierungs- und Migrationsforschung beschreibt der Begriff des *Dritten Raums* im Gefüge transnationaler Identitätsbildung den Ort neuer kultureller Verortung, der sich im kreativen Umgang mit Heimat- und Migrationskultur konfiguriert. Der *Dritte Raum* lässt somit die Möglichkeit der Verortung neuer Identitäten zu, die nicht allein aus Prozessen der Assimilation, bzw. einer hybriden bi-nationalen Zugehörigkeit entstehen, sondern sich von kulturellen Zuschreibungen entkoppeln und eigenständige Identitäts- und Handlungsräume entstehen lassen. Das Konzept des *Dritten Raums* soll daher als zentrales beschreibendes Element für religiöse Netzwerke herangezogen werden und steht damit zunächst dem Konzept der sozialen *Enträumlichung* oder *Entgrenzung* gegenüber.

26 Vgl. Steffen Mau, *Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*, Frankfurt am Main 2007.

27 Vgl. Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.

Religiöse Netzwerke können in ihren transnationalen Eigenschaften nicht nur soziale Lebenswelten und kulturelle Kontexte *entgrenzen*, sondern auch sehr stark *verräumlichend* wirken. Transnationale Netzwerke entgrenzen einerseits lokale soziale Lebenswelten, andererseits öffnen sie neue informelle, virtuelle und imaginierte Räume, die die partizipierenden *Netzwerker* näher zusammerrücken lassen und neue Orte religiöser Vergemeinschaftung darstellen. Indem pfingstlich-charismatische Christen beispielsweise anhand empfundener und gelebter Werte einen *Dritten Raum* kreieren, der ein Gefühl der Zugehörigkeit erzeugt, entstehen imaginatorische weltumspannende Netzwerke und verdichtete Handlungsräume. So schreibt beispielsweise die Kulturanthropologin Peggy Levitt: "Migrant and non-migrant who follow particular saints, deities, or religious teachers also form imagined global communities of connections."<sup>28</sup>

Die religiöse Landschaft erhält im Sinne einer *imagined global community*<sup>29</sup> den gleichen funktionalen Charakter wie die von ethnischen oder politischen Migranten konzipierte Beziehung zu ihrer Herkunftsgesellschaft, die in der Diaspora oftmals eine Utopisierung und Überzeichnung erfährt.<sup>30</sup> Religiöse Akteure in pfingstlichen Gemeinschaften verstehen sich nicht selten als Mitglieder einer globalen religiösen Familie, als Bürger des Reiches Gottes, deren Selbstverständnis durch Sätze wie "in der Welt, nicht von der Welt"<sup>31</sup> (nach Johannes 17,16) Ausdruck verliehen wird. Die imaginierte globale Gemeinschaft wiedergeborener Christen wird zum *Dritten Raum*, der eine Art utopisierter Migrationsraum darstellt,<sup>32</sup> und der religiöse Akteur wird zum globalen "imagined migrant".<sup>33</sup> Als solcher ist er nicht mehr "von der Welt", sondern bereits Mitglied der globalen religiösen Gemeinschaft und damit Teil des Reiches Gottes. Umgekehrt repräsentiert das Reich Gottes als *imaginiertes Dritter Raum* seine Herkunftsgesellschaft und macht ihn zum "imagined migrant" in der Welt, der dort quasi in

28 Peggy Levitt/B. Nadya Jaworsky, *Transnational Migration Studies. Past Developments and Future Trends*, in: *Annual Review of Sociology* 33/2007, 129-156, hier 142.

29 Es handelt sich hier sowohl um eine "community of discourse" als auch um eine "community of practice" wie die späteren Beispiele zeigen werden.

30 Vgl. Ludger Pries, *Transnationalisierung der sozialen Welt?*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 2/2002, 263-272.

31 Vgl. etwa die Predigt von dem Missionar William MacDonald. William MacDonald, *In der Welt – nicht von der Welt*, 2. Aufl., Bielefeld 1999.

32 Vgl. etwa Kippenberg/Stuckrad, 114ff.

33 Der hier entworfene Begriff der "imagined migrants" soll zunächst deskriptiv und hypothetisch auf ein globales Zugehörigkeitsgefühl in der Pfingstbewegung angewendet werden. Ob der Begriff sich auf andere religiöse Netzwerke anwenden lässt, müsste erprobt und im jeweiligen Kontext neu verortet werden.

diasporischen Verhältnissen das Reich Gottes durch Evangelisation aufbaut. Als "imagined migrant" einer globalen Gemeinschaft pfingstlicher Christen tritt die Rolle nationaler Verortung und Zugehörigkeit in den Hintergrund. Der *Dritte Raum* wird so zu einer Tatsache des kollektiven Bewusstseins, bzw. zu einer kollektiven Tatsache (Emile Durkheim).

Der Begriff "imagined migrant" bezeichnet dabei weniger Zugehörigkeit als einen Akt der Konversion zu einer bestimmten Gruppe, sondern vielmehr Zugehörigkeit im Sinne einer corporate identity als Teil einer global vernetzten Familie und als Teilnehmer in religiösen Netzwerken und Diskursfeldern. Vor diesem Hintergrund spielt auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Pfingstkirche oder pfingstlichen Denomination nur eine nachgeordnete Rolle. Religiöse Akteure, die im Sinne eines *transnational sense of belongings* als "imagined migrants" charakterisiert werden, können natürlich auch gleichzeitig reale ethnische oder politische Migranten sein. Pfingstliche Netzwerke reichen jedoch über eindimensionale Migrationsnetzwerke hinaus, indem sie einen *Dritten Raum* als imaginierten Migrations- und Handlungsraum entstehen lassen. In ähnlicher Weise beschreibt beispielsweise Peter Mandaville die islamische Umma,<sup>34</sup> die im Zusammenhang mit muslimischer Politik eine islamische Weltgemeinschaft oder auch rekonzeptualisierte Umma entstehen lässt.<sup>35</sup>

Der *Dritte Raum* stellt auch einen Diskursraum dar, der durch die Partizipation von religiösen Akteuren an gleichen Diskursfeldern und Kommunikationsnetzen transnationale Gemeinschaft und Nähe entstehen lässt. Dabei handelt es sich aber nicht um ein *global village*<sup>36</sup> im Sinne einer kulturellen oder religiösen Nivellierung, sondern eher um eine globale Gemeinschaft trotz interner Differenzen. Die Betonung der Globalität der Pfingstbewegung als eine *global community* soll daher nicht über die Diversität der Bewegung hinwegtäuschen. Dennoch scheint es in dem hier beschriebenen Kontext legitim, den bindenden Charakter der Zugehörigkeit der Pfingstbewegung zu betonen. Da in der Pfingstbewegung kein institutioneller und organisatorischer Zentralismus vorhanden ist, erfüllt die imaginierte *global community* die Rolle bindender Einheit zwischen

---

34 Vgl. Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, London/New York 2001.

35 Vgl. Pries, *Transnationalisierung der sozialen Welt?*, 5.

36 Der Begriff wurde von dem Kommunikationswissenschaftler und Medientheoretiker Marshall McLuhan eingeführt, der damit die technische Vernetzung als neue Form der Globalisierung nach der "Gutenberg-Galaxis" beschreiben wollte. Vgl. McLuhan/Powers, 1995.

wiedergeborenen Christen. Das Selbstverständnis des "Wieder- oder Zweimalgeborenen" wird dabei zum globalen Markenzeichen, das durch religiöse Netzwerke transnationalisiert wird.<sup>37</sup>

Der *Dritte Raum* fungiert als Referenzpunkt für religiöse Alltagshandlungen, der erst die Bedingungen für transnationale Netzwerke entstehen lässt. Er wird als imaginierter Ort der Zugehörigkeit zur Vorraussetzung realer transnationaler Netzwerke. Und genauso bilden transnationale religiöse Netzwerke selbst einen *Dritten Ort*, an dem religiöse Akteure einen *sense of belonging* festmachen können. Die zentrale Frage, die sich hier anschließt, ist also, wie sich solche fluiden Netzwerke und Kommunikationswege beschreiben lassen.

Religiöse Netzwerke werden durch Individuen gestaltet, die durch die frequenzielle Nutzung mehr oder weniger dichte Verfestigungen der Netzwerke ausbilden. Die Entstehung und Ausbildung von Netzwerken kann als Prozess der Institutionalisierung verstanden werden. Netzwerke sind zuerst informelle Kommunikationswege, die sich mit ihrer Ausgestaltung und häufigen Nutzung in formale Netzwerke institutionalisieren. Der informelle und fluide Charakter religiöser Netzwerke lässt sich an unterschiedlichen Graden institutioneller Prozesse darstellen. Dazu ist auch eine Unterscheidung zwischen einem weiten und engen Transnationalisierungsbegriff hilfreich, wie ihn Ludger Pries vorschlägt: "In einem sehr weit gefassten Begriffsverständnis bezieht sich *transnationalism* auf Zugehörigkeitsgefühle, kulturelle Gemeinsamkeiten, Kommunikationsverflechtungen, Arbeitszusammenhänge und alltägliche Lebenspraxis sowie die hierauf bezogenen gesellschaftlichen Ordnungen und Regulierungen, die die Grenzen von Nationalstaaten überschreiten. In einer eher engen Fassung des *transnationalism*-Begriffs werden damit nur sehr dauerhafte, massive und strukturierte bzw. institutionalisierte Beziehungen bezeichnet, die pluri-lokal über nationalgesellschaftliche Grenzen hinweg existieren."<sup>38</sup>

Religiöse Netzwerke können anhand dieser Unterscheidung in graduelle Verdichtungen der Kommunikation und des Austauschs von Heilsgütern eingestuft werden. Netzwerke beginnen bereits beim Individuum, das sich durch Zugehörigkeitsgefühle einer globalen religiösen Gemeinschaft zuschreibt. Die häufige Nutzung von transnationalen Netzwerken wie etwa Kommunikationswege, der Bezug bestimmter christlicher Literatur oder die Teilnahme an christlichen Konferenzen oder Evangelisationsgruppen setzen festere Netzwerke voraus und

37 Zur Transnationalisierung globaler Markenprodukte vgl. Heide Hintze/Isa Mann/Sebastian Schüler, *Global Play on Local Ground. Arbeitswelten einer Frankfurter Werbeagentur*, in: Römhild/Bergmann (Hg.).

38 Pries, *Transnationalisierung der sozialen Welt?*, 3.

lassen diese durch kreativen Umgang neu entstehen. Die stärkste Verdichtung religiöser Netzwerke stellen formale Organisationen, Kirchen und internationale Verbände dar, die sich ähnlich wie multinationale Konzerne global verorten und lokal agieren.

Als weitere Unterscheidung könnten hier Formen stärkerer und schwächerer Organisationsformen angeführt werden. So wird konstatiert: "Nach der stärksten Variante führen Institutionen auch ein Eigenleben z.B. als Träger kulturellen Wissens, in der schwächeren sind Institutionen das Ergebnis interessengeleiteter Akteure."<sup>39</sup> Ein akteursorientiertes Netzwerkverständnis, das versucht, graduelle Verdichtungen als Kriterium unterschiedlicher Institutionalisierungsgrade zu verstehen, beginnt nicht nur beim Individuum, sondern geht auch von der Fluidität transnationaler Netzwerke aus, die sich in einem *space of flow* befinden. Damit ist aber noch nicht geklärt, wie solche Netzwerke konstituiert werden, bzw. was in diesem diskursiven Raum vermittelt wird. Um dies zu berücksichtigen, soll im Folgenden auf den Begriff "religiöse Heilsgüter" eingegangen und versucht werden, den Prozess ihrer Transnationalisierung als analytisches Instrument zu beschreiben.

Religiöse Heilsgüter stellen materielle wie immaterielle Formen von Werten, Normen, Weltanschauungen und Überzeugungen, sowie Orientierung stiftende Lebensstile dar, die für religiöse Netzwerke als charakteristisch angesehen werden können. Religiöse Heilsgüter können daher medial relevante religiöse Produkte sein, die in transnationalen Netzwerken kursieren. Der Begriff der "religiösen Heilsgüter" soll hier zur Klassifizierung und Analyse religiöser Netzwerke dienen, durch die solche Heilsgüter generiert, angeeignet und verbreitet werden. Der Ökonom Ron Brintzer bestimmt: "Der Güterbegriff umfasst dabei sowohl materielle als auch immaterielle Güter, so dass Dienstleistungen ebenfalls unter diese Kategorie fallen."<sup>40</sup>

Transnationale religiöse Netzwerke lassen sich anhand des Umgangs religiöser Akteure mit Heilsgütern nachzeichnen und beschreiben. Erst durch die Aneignung und den Austausch von religiösen Heilsgütern bilden sich transnationale religiöse Netzwerke aus. Dabei sollen zwei Kategorien oder Ordnungsgrade von Heilsgütern unterschieden werden:

---

39. Anne Koch, Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft. Religionsökonomische Perspektiven, in: Martin Held/Gisela Kubon-Gilke/Richard Sturn (Hg.), Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik, Jahrbuch 6, Ökonomie und Religion, Marburg 2007, 59.

40. 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, 137.

Heilsgüter der ersten Ordnung sind für die jeweilige religiöse Bewegung typische kollektive Merkmale oder weltanschauliche Grundannahmen, die einen *sense of belonging* oder eine *corporate identity* vermitteln. So können etwa für pfingstliche Bewegungen drei Grundorientierungen angenommen werden: 1) die Autorität der Bibel, 2) die Selbstbezeichnung als wiedergeborener Christ und die persönliche Beziehung mit Jesus Christus und 3) die Manifestation von Geistgaben und dem Auftrag der Verkündigung des Evangeliums. Heilsgüter erster Ordnung sind immaterielle kultur- und grenzüberschreitende, globale Symbolsysteme, die religiöses Kapital im Sinne religiöser Normen, Werte, Wissen und Ideen repräsentieren. Sie können auch als globale Heilsgüter bestimmt werden, die sakrale Landschaften mit eigenen Raum- und Beziehungskonfigurationen (etwa das Reich Gottes) konstituieren. Sie entsprechen somit dem zuvor genannten weiten Transnationalisierungsbegriff, der auf einem Zugehörigkeitsgefühl basieren kann.

Heilsgüter der zweiten Ordnung beziehen sich in der Regel auf erstere und stellen alltagspraktische mediale Zugänge zu diesen her. Sie sind daher als translokale bzw. transnationale meist materielle Heilsgüter im weitesten Sinne zu bestimmen. Solche Heilsgüter können Workshops, Tagungen, Gebetstreffen, Gebetsketten, Internetseiten, Musikträger, Kleidung, Devotionalien, religiöse Dienstleistungen usw. sein. Die Bedienung, der Austausch und die Aneignung solcher *Glaubensprodukte* bilden alltagspraktische Netzwerke aus, die mit den Orientierung stiftenden Heilsgütern der ersten Ordnung verbunden werden. Der Genuss christlicher Pop- oder Rockmusik beispielsweise greift auf Heilsgüter der zweiten Ordnung zu. Indem christliche CDs gekauft werden, wird sich einem transnationalen Netzwerk bedient, das aus christlichen Musiklabels besteht, die mit inter- und transnationalen Bands arbeiten, die auf internationaler Ebene Konzerte veranstalten und ihre Merchandising Produkte weltweit vermarkten. Auf der individuellen Verbraucherebene handelt es sich dabei nicht nur um einen kommerziellen Kauf, sondern zugleich auch um eine Partizipation an solchen religiösen Netzwerken. Und über die Aneignung von Heilsgütern zweiter Ordnung werden auch Heilsgüter erster Ordnung *mitkonsumiert*. Umgekehrt vermarkten solche Netzwerke mit ihren *Glaubensprodukten* auch Heilsgüter erster Ordnung. Auch religiöse Dienstleistungen wie Workshops, religiöse Ausbildungen, Gebets- und Bibelgruppen, Eheseminare, Missions- und Evangelisationswerke usw. stellen bereits verdichtete Netzwerke dar, in denen Heilsgüter zweiter Ordnung generiert und transferiert werden und die Heilsgüter erster Ordnung mittransportieren und kommunizieren.

Der *Dritte Raum* bildet den imaginativen Ort transnationaler Zugehörigkeit, in dem durch die Zuschreibung religiöser Heilsgüter erster Ordnung – etwa die

Vorstellung vom Reich Gottes – eine globale Gemeinschaft entsteht. Heilsgüter zweiter Ordnung wie etwa Gebetsketten oder Devotionalien werden mit Heilsgütern erster Ordnung identifiziert und durch ihren Gebrauch oder der Partizipation an ihnen transnationalisiert. Transnationale religiöse Netzwerke konstituieren sich also durch den Gebrauch religiöser Heilsgüter zweiter Ordnung und vermitteln damit zugleich globale Heilsgüter erster Ordnung.

So ließen sich beispielsweise in pfingstlichen Kreisen kaum Buddhafiguren als Heilsgüter zweiter Ordnung vermarkten, weil sie keinen Bezug zu denen erster Ordnung aufweisen. Dies soll nicht heißen, dass alle Mitglieder pfingstlicher Gruppen einen rein exklusivistischen Glauben pflegen. So können durchaus hybride Glaubenspraktiken vor dem Hintergrund transnationaler Netzwerke entstehen. Für pfingstliche Netzwerke muss hier jedoch bedacht werden, dass das Zugehörigkeitsgefühl über das Moment einer *corporate identity* funktioniert und die Zugehörigkeit zu einer globalen religiösen Gemeinschaft eine exklusivistische Haltung gegenüber anderen Religionen hervorrufen und zugleich auch denominale Grenzen öffnen oder Unterschiede betonen kann. Ein Pfingstler, der sich normalerweise der Kirche der "Assemblies of God" zugehörig fühlt, wird wohl kein Problem darin sehen, in einer Gemeinde der "Pfingstlichen Allianz" oder des Bunds freikirchlicher Pfingstgemeinden am Gottesdienst teilzunehmen, während die Teilnahme an einem traditionellen katholischen Gottesdienst eher unwahrscheinlich wäre.

Es entstehen auch kulturelle Kontextualisierungen transnationaler und globaler Heilsgüter. So wird etwa in Südkorea teilweise andere christliche Popmusik konsumiert als in Europa oder Südamerika. Auch sind unterschiedliche christliche Submilieus oder Jugendkulturen (wie etwa die Jesus Freaks) auszumachen. Globale Produkte werden kulturell immer unterschiedlich re-lokalisiert und je nach Gewohnheiten und Geschmack angeeignet oder modifiziert.<sup>41</sup> So lassen sich in vielen Ländern und unterschiedlichen Denominationen die gleichen Gottesdiensthymnen wiederfinden, aber immer dem jeweiligen kulturellen Kontext angepasst. Die Entstehung, Ausprägung und Nutzung transnationaler pfingstlicher Netzwerke besteht daher also nicht so sehr in einer missionarischen Verbreitung globaler Heilsgüter im Sinne von Markenprodukten, die von den großen Kirchen und Denominationen gesteuert wird, sondern viel mehr in der kreativen und dynamischen Nutzung pfingstlich-charismatischer Akteure. Pfingstler können zwar einer bestimmten Kirche angehören, aber zugleich unterschiedliche transnationale religiöse Netzwerke benutzen und mitgestalten. Der Prozess der

---

41 Vgl. Hintze/Mann/Schüler.

Transnationalisierung religiöser Netzwerke findet beim *Verbraucher* von religiösen Heilsgütern statt. Evangelikale oder pfingstliche Netzwerke sind transnationale Medialisierungswege oder Produktautobahnen, auf denen religiöse Heilsgüter verschoben und angeeignet werden. Es sind aber nicht ausschließlich die Kirchen, die diesen Transfer organisieren oder kontrollieren, sondern es sind die Nutzer, die diese *Glaubensprodukte* mit globalen Heilsgütern in Verbindung setzen. Auf diese Art und Weise entsteht eine Transnationalisierung von unten, indem globale Handlungsräume immer wieder neu eröffnet und transnationale Netzwerke gesponnen werden.

Da bisher im Vorrangegangenen zunächst Forschungsdesiderate zu transnationalen religiösen Netzwerken aufgezeigt und daraufhin ein theoretischer Ansatz zur deren Analyse präsentiert wurde, möchte ich nun im Folgenden zwei Beispiele zur globalen Pfingstforschung anfügen. Das erste Beispiel skizziert dabei die historische Verbreitung einer pfingstlichen Denomination und soll den geschichtlichen Aspekt religiöser Netzwerkforschung hervorheben. Im zweiten Beispiel soll auf gegenwärtige unterschiedliche Konfigurationen transnationaler vor allem virtueller Netzwerke eingegangen werden.

### **Historische Netzwerkforschung: Die Geschichte der "International Church of the Foursquare Gospel"**

Die Pfingstbewegung ist ein globales Phänomen und gerade ihr globaler Charakter und das transnationale Gefühl der Zugehörigkeit zu einer göttlichen Familie mit pfingstlich-christlichen Werten und Normen ermöglicht es den religiösen Akteuren, sich in transnationalen Räumen zu bewegen und sich zugleich den kulturellen und wirtschaftlichen Gegebenheiten anzupassen. Im Folgenden möchte ich dies an der pfingstlichen Bewegung der "International Church of the Foursquare Gospel" illustrieren.<sup>42</sup>

Die ICFG wurde von der Evangelistin Aimee Semple McPherson (1890–1944) zu Beginn der 1920er Jahre gegründet. Geboren im Jahr 1890 in einfachen Verhältnissen in Kanada, etablierte *Sister Aimee* eine der einflussreichsten evangelikalischen Bewegungen in den USA und eine der größten pfingstlichen Denominationen weltweit. So schreibt etwa der Historiker Matthew Avery Sutton: "With

42 Die vier Symbole der ICFG, das Kreuz, die Taube, der Kelch und die Krone, beziehen sich auf biblische Stellen und repräsentieren Jesus als den Retter, den Täufer im heiligen Geist, den Heiler und den kommenden König.

her extraordinary religious fervor and theatricality, McPherson helped shape one of the twentieth century's most explosive religious movements-evangelicalism. And she did it, of all places, from just outside Hollywood."<sup>43</sup> Nach Jahren der Wanderpredigt mit weit im Land bekannten Heilungsgottesdiensten gründete sie 1923 den Angelus Temple in Hollywood, Los Angeles, der mehr als 5.000 Besucher aufnehmen konnte. Finanziert wurde der Bau durch Spenden, die sie auf ihren Predigtreisen durch die Vereinigten Staaten sammelte.<sup>44</sup> Ihre Idee war es, so genannte "chair-holder" im Gegensatz zu "share-holder" zu gewinnen, die mit 25\$ einen Stuhl im Tempel finanzierten. McPherson überzeugte potenzielle Geldgeber mit der Vorstellung, selbst ein Teil des Tempels zu werden und sich am Aufbau des göttlichen Reichs zu beteiligen. So fragte sie: "Do you know that some poor discouraged sinner may sit in your chair and be converted?"<sup>45</sup> McPherson verkaufte mit dieser Frage Stühle als Heilsgüter zweiter Ordnung und somit wurde der Tempelbau von Anfang an ein inner- bzw. transamerikanisches und auch transstaatliches Projekt, das über das Prinzip der Zugehörigkeit und Vernetzung aufgebaut wurde, was sich auch auf spätere Netzwerke ausüben sollte.

Auf der Außenseite des Tempels wurde ein Schild angebracht mit dem Schriftzug: "Dedicated unto the cause of inter-denominational and world wide evangelism."<sup>46</sup> In der Tat zählt die ICFG heutzutage nach eigenen Angaben fast 30.000 Kirchen mit mehr als 3,5 Millionen Mitgliedern in insgesamt 123 Ländern.<sup>47</sup> Als eine erste Form der Evangelisation setzte McPherson auf Tourismus, der zu einem wichtigen Wirtschaftsfaktor im Los Angeles der 1920er Jahre wurde. Dabei arbeiteten Wirtschaft und Religion sozusagen Hand in Hand. Die Handelskammer von Los Angeles bemühte sich ebenfalls darum, Touristen in die Stadt zu locken und deklarierte den Angelus Tempel zu einer der großen Sehenswürdigkeiten. McPherson kommentierte dazu: "Tourists coming constantly from all parts of the earth, could receive the message, then return like homing pigeons, bearing the message in their hearts."<sup>48</sup> Auch hier wurde der Faktor Tourismus zu einer Form von Heilsgut transformiert, der den erstarkenden Evangelikalismus und die erwachende Pfingstbewegung transnationalisierte.

43 Matthew Avery Sutton, *Aimee Semple McPherson and the Resurrection of Christian America*, Cambridge 2007, 4.

44 Sutton, 15.

45 So Aimee Semple McPherson, zit. n. Sutton, 15.

46 Sutton, 45.

47 Vgl. [www.angelustemple.org/foursquare.html], 15.10.07; die deutsche Homepage spricht hingegen von 52.000 Gemeinden in 147 Ländern mit 5,7 Millionen Mitgliedern [www.fegw.de/index.php?id=11], 15.10.07.

48 Aimee Semple McPherson, zit. n. Sutton, 27.

Eine weitere Möglichkeit der Evangelisation fand McPherson in den neuen medialen Techniken. So gründete sie 1925 einen eigenen Radiosender (KFSG), um ihre Gottesdienste, Predigten und andere religiöse Sendungen so weit wie möglich zu verbreiten. Der Sender wurde im dritten Stock des Tempels eingerichtet, und zwei große Sendeantennen zierten von nun an das Dach des Tempels. Trotz der instabilen Sendeleistungen konnten die Beiträge noch in Kanada und Hawaii empfangen werden.<sup>49</sup> McPherson nutzte die Sehnsucht der Menschen nach Unterhaltung und die aufsteigende Filmindustrie der 1920er Jahre, um ihre Botschaft zu vermarkten. Dabei umgab sie sich nicht nur gern mit Schauspielern und Künstlern, sondern begann sich selbst und ihre Botschaft zu inszenieren. Sie wurde zu einem Medienstar und stach vor allem durch ihre individuellen und innovativen Formen der Evangelisation hervor. Selbst ihre Gottesdienste glichen immer mehr filmischen Inszenierungen. Sie wurde zu einem Prototyp der US-amerikanischen Pfingstbewegung. McPherson nutzte geschickt die medialen Bedürfnisse der Bürger für ihre Zwecke und zeigte einen kreativen Umgang mit Heilsgütern zweiter Ordnung.

Die Grundlagen für eine transnationale Evangelisation legte Aimee Semple McPherson bereits zu ihren Lebzeiten. 1926 gründete sie das LIFE Bible College, das im Jahr 1929 bereits 400 neue Pastoren hervorbrachte. Vier Jahre darauf waren es schon 520 Pastoren, die in 278 Kirchen die Grundsätze von McPherson vertraten. Dass es sich hierbei um eine transnationale Evangelisation handelt, lässt sich an dem direkten Zusammenhang zwischen den demografischen Strukturen der Mitglieder des Tempels und den so genannten "satellite churches" zeigen. Die wirtschaftlich aufstrebende Stadt Los Angeles zog in den 1920er Jahren Bürger aus unterschiedlichen amerikanischen Staaten an. Dementsprechend heterogener Herkunft waren auch die Tempelbesucher, was einen starken Einfluss darauf nahm, in welchen US-amerikanischen Staaten später Ableger der ICFG gegründet wurden. Die Verortung von Netzwerken durch Gemeindegründungen basierte also auf der bereits transnationalen Population der Stadt. Somit kamen Leute zunächst als Arbeitsmigranten in das wirtschaftlich attraktive L.A. und kehrten zurück als religiöse Re-Migranten, um Ablegerkirchen der ICFG in allen Teilen der USA zu gründen. Dies bedeutet nicht, dass diese Leute nicht auch schon vorher gläubige Christen gewesen sein können. Aber der Angelus Tempel und die Ausbildung im LIFE Bible College waren passende Einrichtungen, um neue Netzwerke entstehen zu lassen. Diese konnten aber nur auf der

---

49 Vgl. Sutton, 88. Andere Stellen sprechen sogar von Neuseeland: [members.aol.com/jeff560/kfsg.html], 15.10.07.

Grundlage der transnationalen Disposition pfingstlicher Heilsgüter generiert werden. Darüber hinaus finanzierte McPhersons Bewegung 30 Missionare, die in Länder wie dem Kongo, China, Panama, Indien, Südafrika, die Philippinen, Puerto Rico, Deutschland und Südamerika entsandt wurden.<sup>50</sup>

Die Vernetzung gleicht einer Globalisierung von unten, die sich nicht allein aus institutionellen Strategien ableiten lässt, sondern aus dem Zusammenspiel von wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Dispositionen und der genuinen Eigenschaft religiöser Netzwerke. Religiöse und vor allem pfingstliche Netzwerke basieren auf Heilsgütern erster Ordnung, wie religiöse Werte und Gefühle der Zugehörigkeit. Der tatsächliche Prozess der Vernetzung greift in diesem Fall jedoch auf Heilsgüter zweiter Ordnung zurück, wie etwa Tourismus, Urbanisierung, Ausbildung und Training, bis hin zu Formen der Massenmedien und Elementen des Showbusiness. Die ICFG startete also nicht als Pfingstbewegung mit dem Ziel der globalen Verbreitung, aber die globalen Merkmale und Dispositionen pfingstlicher Heilsgüter geben der Bewegung bereits eine historische Grundlage und Voraussetzung für Prozesse der Transnationalisierung. McPherson bemerkte dazu: "There was no idea in our minds of forming a denomination." Dennoch akzeptierte sie die Verbreitung und – wie Sutton schreibt – "officially incorporated her growing web of churches into the International Church of the Foursquare Gospel".<sup>51</sup> McPherson bediente sich erfolgreich sekundärer Heilsgüter, die die globalen Eigenschaften der Pfingstbewegung transportierten.

### **Religiöse Netzwerke der Gegenwart: Das Beispiel "Halleluja Ruhrgebiet"**

Das Beispiel "Halleluja Ruhrgebiet" steht für einen transnationalen Knotenpunkt oder eine Schnittstelle, an dem sich verschiedene pfingstlich-charismatische Gruppen, Denominationen und auch Migrationsgemeinden vernetzen. Obwohl primär auf den Raum Ruhrgebiet begrenzt, stellt sich das Netzwerk als ein "internationales Lobpreisprojekt" dar.<sup>52</sup> Die folgende Selbstdarstellung auf der Homepage verdeutlicht den Netzwerkcharakter: "Halleluja Ruhrgebiet ist weder ein Verein noch eine Kirche. Bei Halleluja Ruhrgebiet arbeiten Menschen aus

---

50 Vgl. ebd., 210.

51 Ebd., 209.

52 [[www.halleluja-ruhrgebiet.de/rahmen.htm](http://www.halleluja-ruhrgebiet.de/rahmen.htm)], 12.10.07.

verschiedenen Kirchen und Nationen zusammen. All diese Menschen leben im Ruhrgebiet. Überzeugt sagen wir: 'Es gibt nur einen Vater im Himmel, einen Retter und einen Heiligen Geist. Zusammen gehören wir zum Volk Gottes, zur Nation der Geretteten'.<sup>53</sup>

Insbesondere der letzte Satz rekurriert auf das Konzept des *Dritten Raums*. Als Bürger der "Nation der Geretteten" wird der religiöse Akteur zum "imagined migrant" im eigenen bzw. in jedem Land. Hier wird ein religiöses Heilsgut erster Ordnung angesprochen, was erst die Voraussetzung für religiöse Netzwerke mit sich bringt. Auf dieser Grundlage können Heilsgüter zweiter Ordnung wie solche Lobpreisprojekte entstehen. Der Inhalt prägt in diesem Fall die Form und generiert das Prinzip der Vernetzung. So heißt es weiter: "Beziehungen sind uns wichtiger als das Programm. Natürlich sind wir alle sehr verschieden. Und das werden wir wohl auch immer bleiben. Denn wir sind in Kinshasa im Kongo geboren und nahe der Kohlehalden von Essen. In eiskalten Gefängniszellen saßen wir in Sibirien und haben als Kinder in Batticaloa an der Küste Sri Lankas unsere Väter fischen sehen. Natürlich sind wir verschieden. Und dennoch: Was uns verbindet ist stärker als das, was uns trennt. (...) Es kann wundervoll sein, als eine Familie der Kinder Gottes zusammen zu leben und zu arbeiten! Das macht uns Mut. Deshalb rufen wir: Halleluja Ruhrgebiet – join the family!"

In diesem Passus wird der transnationale Charakter des Netzwerks deutlich. Obwohl lokal begrenzt werden hier unterschiedliche nationale Hintergründe mit dem Prinzip der göttlichen Familie vernetzt. Dieses tritt dabei zunächst hinter die Idee von Vielfalt zurück. Das Ziel der Vernetzung baut dann wieder auf dem Prinzip von Einheit in Vielfalt auf. "'Halleluja Ruhrgebiet' drückt die Vielfalt internationaler christlicher Gemeinden im Ruhrgebiet aus. Christen aus verschiedenen Kulturkreisen beteiligen sich am Programm. Rund 200 Migrationsgemeinden allein aus dem evangelischen und charismatisch-pfingstkirchlichen Bereich gibt es im Ruhrgebiet und umliegenden Städten. Sie haben mehrere tausend Mitglieder." Gerade der Aspekt, dass hier vorwiegend Migrationsgemeinden miteinander vernetzt werden sollen, verdeutlicht den transnationalen Charakter von religiösen Netzwerken. Wie weiter oben schon angedeutet, generieren pfingstliche Netzwerke neue Knotenpunkte der Kommunikation, die über klassische Vektoren von Migrationsnetzwerken hinausreichen. Das Beispiel "Halleluja Ruhrgebiet" stellt ein zusätzliches Netzwerk dar, an dem Migrationsgemeinden partizipieren können, das aber über rein migrantische Netzwerke zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft hinausreichen soll.

53 [www.halleluja-ruhrgebiet.de/ueberuns.htm], 12.10.07.

## Das Beispiel "Lighthouse International Christian Fellowship"

Die Bewegung LICF wurde 1996 von dem ghanaischen Pastor Edmund Sackey-Brown und seiner Frau Theresa Sackey-Brown in Essen gegründet und zog ein Jahr später in die Nähe von Mülheim an der Ruhr, wo schon im Jahre 1905 die erste deutsche Pfingstgemeinde gegründet wurde. Sucht man die Organisation im Internet, findet man zunächst eine rein englischsprachige Homepage ([www.houseofsolution.org](http://www.houseofsolution.org)). Auch die Domain "org" für Organisation verweist auf den transnationalen Charakter, da hier keine bestimmte Nation zu erkennen ist, wie es etwa bei anderen Domains oftmals der Fall sein kann. Auf diesem Weg präsentiert sich die Lighthouse International Christian Fellowship zumindest medial als globale religiöse Bewegung. Auch die Selbstdarstellung der Bewegung verdeutlicht den transnationalen neopfingstlichen Charakter. In der Rubrik "Who we are" auf der Homepage findet sich die Passage: "We are a Multi-National, Multi-Cultural, Multi-Racial and a Multi-Lingual Church. We believe in the totality of the Bible, the principles and the personality of Jesus Christ and the full manifestation of the Holy Spirit."<sup>54</sup>

Sucht man dann nach konkret lokalen Standorten der Bewegung stößt man auf so genannte "satellite churches", also Ableger der Ursprungsgemeinde, die sich in Herten, Bielefeld, Münster und Essen, mithin durchweg im nördlichen Nordrhein-Westfalen befinden. Diese zunächst lokal begrenzte Verbreitung soll aber nicht über die tatsächliche transnationale Ausrichtung hinwegtäuschen. So findet sich auf der Homepage eine Verbindung zu Gemeinden in Süd-Amerika, vor allem Argentinien, wo Pastor Sackey-Brown bei der Evangelisation behilflich ist. Auch lassen sich dazu auf der Homepage entsprechende Videos von Gottesdiensten aus Südamerika abspielen, die vom eigenen TV-Label "Solution TV2" produziert wurden. Hier wird die starke transnationale Vernetzung pfingstlicher Gemeinden deutlich. Dem Netzwerkpfad folgend könnte man formulieren: Ein aus Ghana stammender Pastor gründet eine multi-national ausgerichtete Gemeinde in Deutschland und hilft bei der Evangelisation in Argentinien mit.

Die eigene Homepage der Mülheimer Gemeinde ist hingegen auf Deutsch, Englisch und Französisch abrufbar. Das Gemeindebild wird primär von Mitgliedern bestimmt, die aus unterschiedlichen afrikanischen Ländern kommen und vor allem als Flüchtlinge und Asylbewerber im Land sind.<sup>55</sup> Es handelt sich aber nicht um eine rein ethnische Migrantengemeinde, da zum einen Migranten unterschiedlicher Nationalität und Sprache dazu zählen als auch deutsche bzw.

54 [[www.houseofsolution.org/vision.html](http://www.houseofsolution.org/vision.html)], 12.10.07.

55 [[mitglied.lycos.de/LighthouseGemeinde/seite0d.html](http://mitglied.lycos.de/LighthouseGemeinde/seite0d.html)], 12.10.07.

weiße Mitglieder. Es ist aber gerade der vorwiegend nicht deutsche Hintergrund der Gemeinde, der deren Leitspruch prägt: "Wir haben eine Vision für Deutschland, wir haben einen Traum für Deutschland." So formulierte Pastor Edmund Sackey-Brown in einem Interview: "Gott wird die Ausländer nutzen, um Deutschland eine Erweckung zu bringen."<sup>56</sup>

Hier kehrt sich das Bild der Migrationsgemeinde um, die sich nicht nur mit Problemen der Assimilation auseinandersetzt und Migrationsnetzwerke in die Heimatländer unterhält. Unter der Rubrik multinationaler religiöser Gemeinsamkeiten wird versucht, das globale christliche Heilsgut pfingstlicher Prägung in der religiösen Landschaft Europas und hier vor allem Deutschlands zu verbreiten, bzw. zu re-lokalisieren. Auch das Konzept der Assimilation wird hier im übertragenen Sinne umgekehrt. So bietet etwa die Gemeinde in Mülheim regelmäßig einen Afrika-Tag an, an dem "afrikanische Kultur" zelebriert wird und dadurch pfingstliche Botschaften vermittelt werden sollen. Der Afrika-Tag fungiert als Heilsgut zweiter Ordnung, der globale Heilsgüter erster Ordnung transportiert. Multikulturelle Veranstaltungen und migrantische Hintergründe werden hier kreativ in transnationale religiöse Schnittstellen verwandelt, die neue Handlungsräume eröffnen und religiöse Lebenswelten vernetzen.

## Das Beispiel "24-7 Prayer"

Als letztes Beispiel für religiöse Netzwerke der Gegenwart soll das Phänomen von Gebetsketten am Beispiel des "24-7 Prayer" vorgestellt werden. Gebetsketten wie 24-7 Prayer haben das Ziel, Menschen durch ununterbrochenes Gebet zusammenzubringen und die Gebetskette niemals abreißen zu lassen. Zur Veranschaulichung zunächst eine Selbstdarstellung von der deutschen Homepage, die sich das Prinzip Vernetzung bereits zum Motto gemacht hat: "Was ist 24-7 PRAYER? Nun, vielleicht solltest du lieber fragen, 'Wer' wir sind. Denn 24-7 PRAYER ist keine starre Organisation, sondern eine bunte, globale Bewegung engagierter Menschen. Wir sind Christen aus den unterschiedlichen Kirchen und Gemeinden. Vernetzt untereinander und mit befreundeten Organisationen und Werken. Wir sind verbunden durch eine gemeinsame Vision und unsere Werte."<sup>57</sup>

56 [[www.politikstube.de/forum/praktische\\_theologie/4516-gott\\_wird\\_die\\_auslaender\\_nutzen\\_um\\_deutschland\\_eine\\_erweckung\\_zu\\_bringen.html](http://www.politikstube.de/forum/praktische_theologie/4516-gott_wird_die_auslaender_nutzen_um_deutschland_eine_erweckung_zu_bringen.html)], 12.10.07.

57 [[germany.24-7prayer.com/cms/index.php?option=com\\_content&task=view&id=12&Itemid=27](http://germany.24-7prayer.com/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=27)], 12.10.07.

Bereits in dieser kleinen Passage finden sich alle oben genannten Kriterien und Charakteristika religiöser Netzwerke wieder. Der fluide Charakter des Netzwerks wird dadurch hervorgehoben, dass es sich um Personen und Individuen handelt, die sich miteinander vernetzen. Das Netzwerk wird selbst als global eingeschätzt. Die überkonfessionelle Ausrichtung suggeriert zunächst einen breiten Hintergrund der Mitglieder, die aber wiederum durch gemeinsame *Werte* verbunden und die als pfingstlich einzuschätzen sind.<sup>58</sup> Diese *Werte* verkörpern Heilsgüter erster Ordnung. Im Netzwerk selbst werden hingegen Gebetsketten, also Heilsgüter zweiter Ordnung generiert. Das Gebet wird zur sich vernetzenden Glaubenshandlung, die Menschen global miteinander verbindet. Dabei wird das Gebet als Heilsgut transnationalisiert. Aber auch die Betenden selbst werden zu translokalen religiösen Akteuren, indem sie in ihrer Rolle als Global Prayer "die kollektive Identität weltweit vernetzter religiöser Gemeinschaften" repräsentieren.<sup>59</sup> Ihren Ursprung hat die Bewegung 1999 in Südengland, westlich von London. Als Initiator wird der Pastor, Autor und Gemeindegründer Pete Greig genannt, der die Idee hatte, ununterbrochen Gott anzubeten: "24-7 prayer started by accident in September 1999, with a bunch of young people in England who got the crazy idea of trying to pray non-stop for a month. God turned up and they couldn't stop til Christmas! From there the prayer meeting has spread into many nations, denominations and age-groups. Hundreds of non-stop prayer meetings now link up here on the web to form a unique chain of prayer."<sup>60</sup>

Ziel dieses Netzwerks ist es, eine endlose, weltweite Gebetskette entstehen zu lassen. Die Idee selbst ist jedoch nicht neu. So gibt es historische Vorläufer etwa bei der Herrnhuter Brüdergemeine, einer pietistischen Glaubensbewegung, die auf Graf von Zinzendorf zurückgeht und in der vom 27. August 1727 an im Sinne eines Wächtergebets über 100 Jahre lang ununterbrochen Tag und Nacht gebetet werden sollte. So wird etwa auch auf der Homepage von 24-7 Prayer auf dieses Beispiel hingewiesen.<sup>61</sup> Ein ähnliches Wächtergebet, rund um die Uhr, gab es auch in den 1920er Jahren bei der bereits genannten ICFG.<sup>62</sup>

---

58 [germany.24-7prayer.com/cms/index.php?option=com\_content&task=view&id=27&Itemid=43] 13.10.07.

59 Hüwelmeier, 162.

60 [www.24-7prayer.com/cm/resources/1], 12.10.07.

61 [germany.24-7prayer.com/cms/index.php?option=com\_content&task=view&id=12&Itemid=27], 13.10.07.

62 Vgl. Sutton, 61f.

Die internationale wie auch die deutsche Internetseite fungieren als virtuelle Schnittstellen und Organisationsplattformen, über die sich Gebetsgruppen weltweit vernetzen und informieren können. So liegt der primäre Zweck dieses virtuellen Netzwerks in der Selbstorganisation der Gebetskette. Es gibt also kein Komitee oder andere Instrukturen, die die Gebetsgruppen zum Mitmachen animieren. Die Internetseite dient eher zur gegenseitigen Information darüber, wer gerade wo auf der Welt einen aktiven Gebetsraum hat. Mittlerweile sind mehr als 3.000 solcher Gebetsräume in 65 Ländern an diesem Netzwerk beteiligt. Im Durchschnitt beten jeweils 20-30 Gruppen aus etwa zehn verschiedenen Ländern gleichzeitig. Gebetet wird gestaffelt in Gruppen meistens wochenweise, eben 24 Stunden am Tag, sieben Tage die Woche. Die deutsche Internetseite verfügt sogar über einen Gebetskettenkalender, die so genannte "Gebetsraumkette", die jeweils eine Kalenderwoche auch optisch wie eine Kette an die nächste reiht. Jedes Wochenkettenglied lässt sich per Mauszeiger anklicken und zeigt, welche Gruppen in Deutschland sich für diese Woche bereit erklärt haben, einen Gebetsraum einzurichten.

An diesem Beispiel lässt sich auch die unterschiedliche Verdichtung von transnationalen Netzwerken nachzeichnen. So wurde oben schon gezeigt, dass in der Selbstbeschreibung explizit darauf hingewiesen wird, dass es sich nicht um eine "starre Organisation" handelt, sondern um Menschen in einer globalen Bewegung. Bezeichnend ist an diesem Beispiel, dass es sich tatsächlich um eine Vernetzung von unten handelt. Durch die rasante Verbreitung und häufige Nutzung dieses Netzwerks verdichtete sich dieses innerhalb weniger Jahre zu einer organisatorischen Form. So gibt es etwa auf den Internetseiten auch Möglichkeiten der Spende und sogar einen 24-7-Shop, in dem Bücher, Kleidung und Musik vermarktet werden. 24-7 ist somit selbst zu einem transnationalen Label geworden.

Bei 24-7 Prayer handelt es sich auch nicht nur um ein einzelnes Netzwerk, sondern eher um ein Konglomerat von Netzwerken auf globaler und nationaler Ebene. So sollen überall auf der Welt neue Netzwerke eröffnet werden, die die jeweiligen Gebetsketten in einem Land organisieren. Jede Nation wird somit zu einer so genannten "Base" und jedes 24-7 Prayer- Netzwerk soll versuchen, den Status eines Vereins oder einer Non-Profit-Organisation zu erlangen. So steht auf der internationalen englischen Internetseite der strategische Hinweis: "When a nation opens a 24-7 'Base' one of their tasks is to get 24-7 registered as a charity (not-for-profit organisation) in that country. The International and UK Bases are registered as charity."<sup>63</sup> Dieser Prozess der Verdichtung überführt lose Netzwerke

---

63 [www.24-7prayer.com/cm/resources/12], 12.10.07.

in statischere Formen von Organisationen und Institutionen. Dennoch bleibt der fluide und kreative Charakter der Netzwerke für die Nutzer zunächst erhalten. Durch die Partizipation an 24-7 Prayer bewegen sich religiöse Akteure in transnationalen Netzwerken und bedienen damit einen globalen Handlungs- bzw. Gebetsraum, indem sie Heilsgüter, wie die der Praxis des Gebets, transnationalisieren.

Durch diese feste Einbettung in eine imaginierte und handlungsorientierte Gemeinschaft findet jedoch auch eine Relokalisierung der Lebenswelt in den lokalen Kontext statt. Transnationale religiöse Gemeinschaften übersteigen nicht nur soziale lokale Kontexte,<sup>64</sup> sondern können gerade durch die gefühlte Zugehörigkeit in eine solche global community auch wieder neue Einbindungen in lokale Kontexte bewirken. Als Beispiel kann hier die Konstituierung lokaler bzw. nationaler Subnetzwerke der 24-7 Bewegung angeführt werden. Aber auch in den Gemeinden selbst findet diese doppelte Verortung statt. Zum einen als Teil einer erlösten göttlichen Familie, zum anderen mit der von Gott betreuten Aufgabe, die eigene Nation mit Gebeten und Evangelisation zu erreichen. Es ist daher auch nicht selten zu beobachten, dass in Gottesdiensten Länderfahnen geschwenkt werden und ein dezidiert christlich-evangelikaler Nationalismus proklamiert wird. Auf diese Weise werden Lebensbezüge relokalisiert, die zuvor anhand der globalen Gemeinschaft aus dem sozialen lokalen Kontext entgrenzt wurden.

---

<sup>64</sup> Vgl. Mark Juergensmeyer, *Thinking Globally About Religion*, in: ders. (Hg.), *Global Religions. An Introduction*, Oxford 2003, 8.