

**Michael Bergunder:  
Pfingstbewegung, Globalisierung und  
Migration.**

In: Migration und Identität. Pfingstlich-  
charismatische Migrationsgemeinden in  
Deutschland. Hg. v. M. Bergunder u. J.  
Haustein. Frankfurt 2006, S. 155-169

# Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration\*

Michael Bergunder

Pfingstliche und charismatische Bewegungen haben in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren weltweit ein rapides Wachstum erlebt und deshalb neuerdings das verstärkte Interesse der Forschung auf sich gezogen.<sup>1</sup> Die Zentren des Wachstums liegen dabei in Asien, Afrika und Lateinamerika, also in den Regionen, die in besonderer Weise von solchen wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzungen betroffen sind, die gegenwärtig unter dem Stichwort Globalisierung diskutiert werden. Das Wachstum pfingstlicher und charismatischer Bewegungen geht anscheinend parallel zur zunehmenden Globalisierung, so dass sich ein Zusammenhang vermuten lässt. Neuere Migrationsbewegungen werden im allgemeinen als charakteristische Begleiterscheinung der Globalisierung verstanden. Es deutet viel darauf hin, dass pfingstliche und charismatische Varianten des Christentums innerhalb von Migrationskontexten besonders attraktiv sind. Im Folgenden sollen deshalb einige vorläufige Überlegungen zum inneren Zusammenhang von Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration angestellt werden.

---

\* Dieser Aufsatz wurde bereits in der *Zeitschrift für Mission* 31, 2005: 79–91 veröffentlicht.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. *Harvey Cox*, *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London 1996; *Walter J. Hollenweger*, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; *Christoph Dahling-Sander*, *Kai M. Funkschmidt*, *Vera Mielke* (Hrsg.), *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau; 71), Frankfurt/Main 2001; *David Martin*, *Pentecostalism. The World Their Parish*, Oxford 2002; *Stanley M. Burgess & Eduard M. van der Maas* (Hrsg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan 2002; *Allan H. Anderson*, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004. Im Folgenden wird, in Anlehnung an den allgemeinen Sprachgebrauch, meist die verkürzte Bezeichnung „Pfingstbewegung“ verwendet, um die Vielfalt der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen zu bezeichnen.

## Globaler Ursprung der Pfingstbewegung

Als Beginn der Pfingstbewegung wird meist eine Erweckung in der Azusa Street von Los Angeles im Jahre 1906 angesehen. Die Pfingstbewegung wird auf diese Weise zu einer Bewegung, die in den USA ihren Anfang nahm und sich von dort aus in alle Welt ausgebreitet hat. Es lässt sich jedoch argumentieren, dass dieses Erklärungsmodell zu kurz greift,<sup>2</sup> denn die Genese der Pfingstbewegung muss im Zusammenhang mit dem missionarischen Aufbruch des 19. Jahrhunderts gesehen werden und war von Anfang an ein globales Geschehen. Azusa Street war eher Ausgangspunkt, aber nicht der eigentliche Beginn der Pfingstbewegung.

In Azusa Street wurde die Zungenrede nicht nur mit der Heilig-Geist-Taufe in Verbindung gebracht, sondern zugleich als die geistgegebene Fähigkeit, in Fremdsprachen reden zu können (Xenoglossie), aufgefasst. Xenoglossie wurde als ein wirksames Instrument der Mission angesehen, weil Missionare auf das mühsame und langwierige Erlernen von Fremdsprachen nicht länger angewiesen seien. Diese Vorstellung stand in Verbindung mit der Erwartung einer dramatischen globalen Endzeit-Erweckung vor der unmittelbar bevorstehenden (prämillennialistisch verstandenen) Wiederkunft Christi.<sup>3</sup> Azusa Street sah sich als Ausgangspunkt dieser Endzeiterweckung, meist als zweites Pfingsten oder „Spätregen“ (Latter Rain) bezeichnet, und erstrebte deshalb von Anfang an eine globale Vernetzung. Letzteres gelang ausgesprochen erfolgreich. In allen Kontinenten erklärten sich Individuen und Organisationen, die akzeptierten, dass ein zweites Pfingsten mit der Erfahrung der Zungenrede und anderer Geistesgaben, wie Heilung und Prophetie, geschehen war, dieser Erweckung zugehörig. Daran waren keine formalen institutionellen oder theologischen Bedingungen geknüpft. Jeder, der es wollte, konnte Teil der

---

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden *Michael Bergunder*, Mission und Pfingstbewegung, in: Christoph Dahling-Sander; Andrea Schultze; Dietrich Werner; Henning Wrogemann, (Hrsg.): *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003: 200–219; *Anderson*, Introduction: 19–38.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. *James R. Goff Jr.*, *Fields White Unto Harvest*. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism, Fayetteville 1988; *D. William Faupel*, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 10), Sheffield 1996.

Erweckung werden, so dass es nicht wundert, dass bereits die entstehende Pfingstbewegung von theologischen Spannungen und inneren Zerreißproben gekennzeichnet war. Innerhalb krtester Zeit wurde in konservativ-protestantischen und missionarischen Kreisen ein globales Netzwerk etabliert. Dies geschah einmal durch persönliche Korrespondenz und die Verbreitung von Zeitschriften, weiterhin durch evangelistische Reisen und vielfältige persönliche Kontakte, aber auch durch direkte Missionsarbeit. Die Bemühungen waren nicht ohne Erfolg, und viele Missionare, aber auch zahlreiche einheimische Mitarbeiter von Glaubensmissionen (insbesondere von der Christian and Missionary Alliance), traten dem neuen pfingstlichen Netzwerk bei. Am Ende des Jahres 1908 hatte die Pfingstbewegung bereits in ungefähr 50 Ländern Wurzeln geschlagen. Erst dieses globale Netzwerk konnte den vermeintlichen Beginn einer weltweiten Endzeit-Erweckung belegen. Das eschatologische Missionsverständnis der frühen Pfingstbewegung machte jedoch sehr schnell eine schwerwiegende Krise durch. Zahlreiche westliche Pfingstler, die in den Anfangsjahren als Missionare nach Übersee gingen, mussten die Erfahrung machen, dass die Hoffnung auf missionarische Xenoglossie getrogen hatte. In ihrem „Missionsfeld“ mussten diese Missionare desillusioniert feststellen, dass ihre Zungenrede anscheinend keiner existierenden menschlichen Sprache entsprach, was zur Folge hatte, dass die eigentlich zentrale Lehre von der missionarischen Xenoglossie in der Praxis komplett aufgegeben wurde. Nach 1910 ging überdies die allgemeine Erweckungsstimmung in der Missionsbewegung weitgehend verloren. Erst in dieser Phase der Ernüchterung formierte sich dann ein spezifisches Netzwerk von Kirchen, Gemeinden und Organisationen, das sich nun als Pfingstbewegung verstand. Die heikle Erfahrung der Parusie-Verzögerung ließ die eschatologische Dimension in den Hintergrund treten und es erfolgte eine Konzentration auf eine erfahrungsorientierte Spiritualität, die sich auf der Praxis der Zungenrede und der Ausübung anderer Geistesgaben, insbesondere Heilung, Exorzismus und Prophetie, gründete. Dennoch blieb die Pfingstbewegung ein globales Netzwerk, das sich in der Folgezeit stetig erweiterte.

## Glokalisierung und Pfingstbewegung

Die Entstehung der Pfingstbewegung fällt genau in die Zeit, in der viele Globalisierungstheoretiker den Beginn der Globalisierung verorten, d. h. in die Zeit des europäischen Kolonialismus.<sup>4</sup> Schon Peter Worsley hatte darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Idee einer globalen menschlichen Gemeinschaft erst in dieser Zeit wirklich herausgebildet hat: „Die menschliche Gesellschaft begann subjektiv erst zu existieren, Menschen erlangten die Kenntnis, dass sie Teil einer einzigen sozialen Welt waren, durch die Geburtshilfe des europäischen Imperialismus.“<sup>5</sup> Die Globalisierung ist von Paradoxien und Ambivalenzen gekennzeichnet, die Ulrich Beck als „Dialektik der Globalisierung“ bezeichnet hat.<sup>6</sup> Die dahinter stehende Beobachtung geht in erster Linie auf Roland Robertson zurück, einem der führenden Globalisierungstheoretiker, der sie bekanntlich unter den Neologismus „Glokalisierung“ fasst.<sup>7</sup> Globalisierung bedeutet nicht einfach eine De-Lokalisierung der Welt, also eine Vereinheitlichung und Homogenisierung, die auf einer Zerstörung von lokalen Kulturen gründet. Die De-Lokalisierung wird von einem Prozess der Re-Lokalisierung begleitet, so dass die globale Vereinheitlichung von Institutionen, Symbolen und Verhaltensweisen immer wieder konterkariert wird durch eine Betonung bzw. Neu-Erfindung lokaler Identitäten und Kulturen. Dieser dialektische Prozess ist natürlich notwendigerweise von Konflikten begleitet, aber es ist die Konsequenz dieser Theorie, dass diejenigen, die es schaffen, globale und lokale Identitäten miteinander zu verschmelzen, erfolgreich innerhalb globalisierter Rahmenbedingungen agieren.

---

<sup>4</sup> Vgl. Roland Robertson, Mapping the Global Condition. Globalization as the Central Concept. In: Featherstone, Mike (Hrsg.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity* (Theory, Culture & Society special issue), London 1990: 15–30.

<sup>5</sup> Peter Worsley, *The Third World*, London 1967: 10, vgl. auch Roland Robertson, The Globalization Paradigm. Thinking Globally, in: Peter Beyer (Hrsg.), *Religion im Prozeß der Globalisierung* (Religion in der Gesellschaft; 10), Würzburg 2001: 3–22, hier: 5.

<sup>6</sup> Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf die Globalisierung. Frankfurt/Main 1997: 85.

<sup>7</sup> Vgl. Roland Robertson, Glokalisierung. Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/Main 1998: 192–220.

Die Pfingstbewegung ist nicht nur von ihrem Ursprung her eine globale Bewegung, sondern verfügt auch genau über solche paradoxen „glokalen“ Eigenschaften.<sup>8</sup> Für ihre Anhänger sind übernatürliche Mächte, Geistwesen, böse Geister und ähnliche Manifestationen meist auf selbstverständliche Weise Teil ihres Weltbildes. Heilung und Exorzismus gehören zur festen Praxis des Gemeindelebens, insbesondere in ihren Zentren in Afrika, Asien und Lateinamerika. Die Pointe ist dabei, dass das pfingstliche Weltbild jeweils in vielerlei Hinsicht mit der lokal vorhandenen Volksreligiosität korrespondiert und in der Praxis eine äußerst bemerkenswerte Schnittstelle zum jeweiligen lokalen religiösen Kontext darstellt.<sup>9</sup>

Dieser starken lokalen Verankerung steht eine globale gegenüber. Darauf hat bereits R. M. Anderson hingewiesen: „... der Pentekostalismus hat seinen Anhängern eine Ethik der harten Arbeit, der Disziplin gegenüber Autorität, der Enthaltensamkeit, der Sparsamkeit und der Selbst-Verleugnung eingeschränkt – die Qualitäten des idealen Proletariats in einer der Modernisierung unterliegenden Gesellschaft.“<sup>10</sup> Hier wird also, in Anlehnung an das bekannte Modell von Max Weber, ein Zusammenhang zwischen pfingstlicher Ethik und dem Geist des Kapitalismus konstatiert.<sup>11</sup> Weiterhin ist wiederholt darauf verwiesen worden, dass die Menschen in pfingstlichen Gemeinden die Gelegenheit erhalten, sich Fähigkeiten zur Organisation, Leitung von Teams,

---

<sup>8</sup> Vgl. auch *Simon Coleman*, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge 2000; *André Corten & Ruth Marshall-Fratani* (Hrsg.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington 2001.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. *André Droogers, Gerrit Huizer, Hans Siebers* (Hrsg.), *Popular Power in Latin American Religions* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6), Saarbrücken 1991; *Barbara Boudewijnse, André Droogers; Frans H. Kamsteeg* (Hrsg.), *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14), Lanham, Maryland 1998; *Ruth Marshall-Fratani*, *Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism*, in: *Journal of Religion in Africa* 28, 1998: 278–315.; *Michael Bergunder*, *Die südinische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 113), Frankfurt/Main 1999: 285–296; *Corten & Marshall-Fratani*, *Babel*.

<sup>10</sup> *Robert Mapes Anderson*, Art. *Pentecostal and Charismatic Christianity*. In: *The Encyclopedia of Religion*. New York. 11, 1987: 229–235: 230, vgl. *Robert Mapes Anderson*, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*. Oxford 1979: 239.

<sup>11</sup> Diese Sichtweise ist allerdings nicht unumstritten, vgl. *David Martin*, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford 1990: 205–232.

Durchführung von Propaganda-Aktionen etc. anzueignen, die ihnen bei ihrem Fortkommen im normalen Leben einer modernen Industriegesellschaft äußerst hilfreich seien.<sup>12</sup> David Martin sieht deshalb in dem globalen Charakter der Pfingstbewegung die Hauptursache für deren Erfolg: „Die grundlegende Ursache für die Expansion der Pfingstbewegung ... das ist deren Fähigkeit, einen ‚Neuen Menschen‘ mit dem alten Erbe von Geistbesessenheit und Heilung zu kombinieren.“<sup>13</sup>

## Religion und Kultur

Wird Religion unter dem Vorzeichen von Globalisierung interpretiert, dann folgt daraus ein besonderes Verständnis von Religion und Kultur. In diesem Sinne verlangt Wolfgang Welsch die Überwindung eines traditionellen Verständnisses von Kultur, das er als Residuum der romantisch-nationalistischen Paradigmen des 19. Jahrhunderts ansieht. Welsch verweist auf einen Satz von Herder: „Jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich* wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“<sup>14</sup> Damit wurde nach Welsch die Idee vorgegeben, kulturelle Symbolsysteme als in sich geschlossene Kugeln zu konstruieren, die an bestimmte homogene Personengruppen gebunden sind. Im 19. Jahrhundert entwickelte sich aus diesem Denkansatz ein Vorstellungskomplex, in dem Religion, Kultur und Nation in voneinander wechselseitige Identitätsbestimmungen aufgehen, also quasi gemeinsam in einer Kugel eingeschlossen sind. Interaktion mit den anderen Kugeln, kann höchstens aus sanftem Anstoßen bestehen, aber Bewegungen der Kugeln sind gefährlich, denn bei zu hartem Zusammenstoß zerbrechen die Kugeln: „Jede einzelne Kultur ist anders als jede andere; nichts aus ihr ist unverändert anderswohin zu übertragen;

---

<sup>12</sup> Vgl. *ebd.*: 231; Cox, Fire: 231–236. Vgl. auch Michael Bergunder, Pfingstbewegung in Lateinamerika. Soziologische Theorien und theologische Debatten, in: Michael Bergunder (Hrsg.), *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie.* (Weltmission heute; 39). Hamburg 2000: 7–42; 138–142.

<sup>13</sup> Martin, Tongues: 122.

<sup>14</sup> Zitiert nach Wolfgang Welsch, Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, in: Stiftung Weimarer Klassik (Hrsg.), *Sichtweisen. Die Vielheit in der Einheit*, Weimar 1994: 83–122, hier: 88.

man muss die Kulturen reinlich trennen und scheiden ... Jede Kultur ist unmittelbar zu Gott.“<sup>15</sup>

Welsch kritisiert, dass ein solches Modell kaum geeignet ist, die komplexen inter- und transkulturellen Austauschprozesse im Zeitalter der Globalisierung zu beschreiben: „Das klassische Kulturkonzept *schafft* durch seinen Primärbezug – den separatistischen Charakter der Kulturen – das Sekundärproblem der schwierigen Koexistenz und strukturellen Kommunikationsunfähigkeit dieser Kulturen. ... Die Beschreibung heutiger Kulturen als Inseln bzw. Kugeln ist eben deskriptiv falsch wie normativ irreführend.“<sup>16</sup> Welsch fordert deshalb ein neues Kulturverständnis, das diese statische Kugelvorstellungen überwindet. Er befindet sich damit im Einklang mit den Forderungen von Vertretern des Postkolonialismus und der Kulturstudien, deren Ansätze zunehmend die kulturwissenschaftliche Debatte um Kultur und Religion bestimmen.<sup>17</sup> In diesem neuen Verständnis zerfließen die Kugeln unter der analytischen Brille des Betrachters, die reinen Kulturen lösen sich auf und vermischen sich zu hybriden Formationen. Kulturen verwandeln sich in Diskursfelder, also Felder, in denen in Aushandlungs-, Auseinandersetzungs- und Inszenierungsprozessen Deutungen entwickelt und durchgesetzt werden.<sup>18</sup> Damit werden Kulturen und Religionen zu einem fluiden Phänomen, dessen Hauptcharakteristik der Wandel ist. Der statische Kulturbegriff wird gewissermaßen auf den Kopf gestellt, und es ist nicht mehr nötig, Religion, Kultur und Nation in einem inneren Zusammenhang zu sehen und zusammenzudenken. Wenn etwas in diesem neuen Modell erklärungsbedürftig wird, dann die kulturelle und religiöse Konstanz.

Religiöse Identität wird nicht an eine bestimmte homogene Personengruppe gebunden und in ein größeres Gesamtkonzept von Kultur gestellt, sondern sie wird zu einer fluiden und hybriden Angelegenheit. Sie ändert sich und dient zur Positionierung, oder wird, anders

---

<sup>15</sup> *Ebd.*: 90.

<sup>16</sup> *Ebd.*: 94–95.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. Gavin Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London 1999; Robert J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, London 2001; Klaus Hock, Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19, 2002: 64–82.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt/Main 2000: 315–331.



ausgedrückt, als Identitätsmarkierung („identitymarker“) eingesetzt, um sich abzugrenzen oder positiv zu definieren. Die Frage muss also sein, was macht eine bestimmte religiöse Identität in verschiedenen kulturellen Kontexten aus. Stuart Hall beschreibt religiöse Identitäten als „instabile Identifikationspunkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden. Kein Wesen, sondern eine *Positionierung*“.<sup>19</sup> Wenn Religion als Identitätsmarkierung in einem Aushandlungsfeld widersprüchlicher und hybrider Lebenskonzepte aufgefasst wird, dann heißt dies, dass die Zugehörigkeit zur Pfingstbewegung als eine Positionierung innerhalb eines breiteren Diskurses über Kultur, Identität und Macht verstanden werden muss.

### Pfingstbewegung als globales Netzwerk

Das hier vorgezeichnete Verständnis von Religion und Kultur im Horizont der Globalisierung lässt sich nun auch auf die Pfingstbewegung anwenden, denn diese lässt sich sehr sinnvoll innerhalb eines fluiden und hybriden Religionsmodells konzeptionalisieren, auch wenn sie bisher eher in einem essentialistischen Sinne definiert worden ist. So wird sie z. B. als eine Sub-Kategorie des amerikanischen Evangelikalismus verstanden.<sup>20</sup> Demnach wäre die Entstehung der Pfingstbewegung aus den Voraussetzungen des amerikanischen Evangelikalismus des 19. Jahrhunderts zu erklären, wie es Donald Dayton z. B. eindrücklich ausgeführt hat.<sup>21</sup> In der Konsequenz würde dann die Pfingstbewegung im Rest der Welt zu einer besonders erfolgreichen globalen Exportoffensive amerikanischer Theologie und Spiritualität; eine Auffassung, die interessanterweise sowohl von vielen weißen amerikanischen Mittelschichtpfingstkirchen als auch von den erbitterten Geg-

---

<sup>19</sup> Stuart Hall, *Kulturelle Identität und Diaspora*, in: ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg 1994: 26–43, hier: 30.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. Cecil M. Robeck Jr., Art. National Association of Evangelicals, in: Stanley M. Burgess, Gary B. McGee, Patrick H. Alexander (Hrsg.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 1990: 634–636. Es sei angemerkt, dass auch in der neueren soziologischen und ethnologischen Literatur oft nicht zwischen Pfingstlern und Evangelikalen unterschieden wird (vgl. z. B. Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2001).

<sup>21</sup> Vgl. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen, New Jersey 1987.

nern der Pfingstbewegung geteilt wird. Letztere haben z. B. in dem Buch mit dem bemerkenswerten Titel „Exporting the American Gospel“ die Ansicht vertreten, dass die Pfingstbewegung expliziter Teil der von den USA bewusst geförderten Amerikanisierung des Globus sei.<sup>22</sup> Das Problem besteht darin, dass mit dieser Engführung die Pfingstbewegung in ihrer Gesamtheit nicht erfasst wird. In den bekannten Statistiken von D. B. Barrett wird z. B. ein sehr großes und äußerst divergentes Spektrum von Kirchen und Organisationen (von den klassischen Pfingstkirchen bis hin zu Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und katholischen Charismatikern) als repräsentativ für die Pfingstbewegung angesehen, und die akademische Diskussion innerhalb und außerhalb der Pfingstbewegung tendiert mehr und mehr zu diesem breiten Verständnis.<sup>23</sup> Wenn es um Statistiken geht, dann benutzen übrigens auch die bereits erwähnten weißen Mittelschichtspfingstler in den USA die Angaben von Barrett, um darauf zu verweisen, dass ca. 25 % des weltweiten Christentums pfingstlich-charismatisch sei.<sup>24</sup>

Ausgehend von diesem breiten Verständnis der Pfingstbewegung wäre eine Definition denkbar, die nicht auf dominanten Repräsentationsansprüchen beruht, wie dies z. B. bei einer einseitigen evangelikalen Interpretation der Pfingstbewegung der Fall ist. Die Pfingstbewegung kann als internationales diskursives Netzwerk verstanden werden, und das eröffnet die Möglichkeit, die Dynamiken pfingstlicher Identitätsbildungen in jeweils verschiedenen Kontexten heraus-

---

<sup>22</sup> Vgl. *Steve Brouwer, Paul Gifford, Susan D. Rose, Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*, New York 1996.

<sup>23</sup> Vgl. *David B. Barrett*, Art. Statistics, Global. In: Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B.; Alexander, Patrick H. (Hrsg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan 1990: 810–830.

<sup>24</sup> Die Statistiken beruhen meist auf Erhebungen von D. B. Barrett (vgl. zuletzt *David B. Barrett*, *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World* Oxford 2001: I, 4 [Tabelle 1-1]), deren Zuverlässigkeit allerdings nur schwer zu beurteilen ist. Als Beispiele für ein breites Verständnis der Pfingstbewegung in der modernen pfingstlich-theologischen Diskussion vgl. z. B. *Walter J. Hollenweger*, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; *Allan H. Anderson & Walter J. Hollenweger* (Hrsg.), *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition*. (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 15), Sheffield 1999; *Bergunder*, *Mission*; *Anderson*, *Introduction*; aber vgl. auch die Kritik von *Gary B. McGee*, *Pentecostal Missiology. Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues*, in: *Pneuma* 16, 1994: 275–281: 277.

zuarbeiten. Eine solche Bestimmung würde lediglich das Vorhandensein zweier Formalkriterien fordern, um Pfingstbewegung zu definieren: historische Beziehungen und synchrone Interrelationen. Das erste Kriterium verlangt, dass nur das als pfingstlich verstanden werden kann, was durch ein diachrones Netzwerk mit den Anfängen der Pfingstbewegung am Beginn des 20. Jahrhunderts verbunden ist. Pfingstbewegung wird damit als ein singuläres historisches Gebilde verstanden, und parallele Phänomene, die keine klaren historischen Beziehungen zur Pfingstbewegung aufweisen (z. B. katholisch-apostolische Gemeinden, Cargo-Bewegung), werden von ihr deutlich abgegrenzt. Ergänzend zum historischen Bezug verlangt das zweite Kriterium eine bestehende Vernetzung innerhalb eines synchronen Netzwerkes, das Pfingstbewegung genannt wird. Nur das wird zu einem bestimmten Zeitpunkt als Pfingstbewegung verstanden, das Anteil an ein und demselben kommunikativen Netzwerk zwischen verschiedenen Kirchen, Organisationen oder Individuen hat. Dabei gilt es besonders zu beachten, dass innerhalb des synchronen pfingstlichen Netzwerkes die Repräsentationsmacht keineswegs gleich verteilt ist, sondern von der materiellen und geistigen Ressourcendistribution abhängt, wie sich auch innerhalb des globalen Netzwerkes beliebig viele Teilnetzwerke bestimmen lassen (z. B. regionale Netzwerke, konfessionelle charismatische Bewegungen, weiße amerikanische evangelikal-pfingstliche Kirchen). Weiterhin ist zu beachten, dass die Feststellung, ob eine bestimmte Kirche oder Organisation innerhalb oder außerhalb der Pfingstbewegung anzusiedeln sei, stets deskriptiv zu verstehen ist. Es ist ohne weiteres möglich, in der Vergangenheit dazugehört zu haben, oder in der Zukunft (wieder oder erstmals) dazuzugehören. Dies trifft in besonderer Weise auf grenzwertige Phänomene zu, wie z. B. die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen. Die Intensität der Kommunikation innerhalb des synchronen Netzwerkes 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. Ihre Bestimmung ist deshalb aber keineswegs beliebig, sondern erfolgt auf der Grundlage klarer Kriterien.

Was die Pfingstbewegung theologisch und institutionell ausmacht, muss für jede Zeit neu untersucht werden, da es nicht möglich ist, dies vorauszusetzen oder im Voraus zu definieren. In den Worten des Pfingsttheologen Everett Wilson: „Pentekostalismus ist ... was zeitgenössische Brasilianer, Koreaner und Afrikaner demonstrieren, das es wirklich ist. ... jede Generation ist die erste Generation.“<sup>25</sup>

## Pfingstbewegung und Migration

Migration gilt als eine konstitutive Begleiterscheinung von Globalisierung. Arjun Appadurai spricht von „Ethnoscapes“, das sind Landschaften von Personen, die in Bewegung sind, wie z. B. Migranten oder Touristen.<sup>26</sup> Sie sind ein wesentlicher Faktor für Veränderung der Politik innerhalb und zwischen Nationen und sie sind zugleich ein wichtiges Movens, das eine globale Kultur überhaupt erst hervorbringt. Versteht man Migration unter den Vorzeichen von Globalisierung, dann eröffnet das die Möglichkeit, herkömmliche Konzeptionalisierungen des Zusammenhangs von Religion und Migration in Frage zu stellen und den bisher skizzierten Deutungsrahmen zugrunde zu legen.

Das betrifft insbesondere die Diaspora-Theorien, die einen großen Teil der Migrationsdebatte nachhaltig bestimmen. Seit den 1960er Jahren wird der Begriff Diaspora zunehmend in den Sozial- und Kulturwissenschaften verwendet, um z. B. afrikanische, indische, islamische und andere kulturelle/nationale und religiöse Minderheiten fern ihrer Herkunftsregionen zu bezeichnen. Ein sehr ausgereiftes und detailliert ausgearbeitetes Diaspora-Konzept wurde kürzlich von Martin Baumann vorgelegt, der damit aus religionswissenschaftlicher Perspektive den Zusammenhang von Religion und Migration beschreiben will.<sup>27</sup> Insgesamt zeigt sich jedoch, dass Diaspora-Theorien zumindest

---

<sup>25</sup> Everett A. Wilson, *They Crossed the Red Sea, Didn't They? Critical History and Pentecostal Beginnings*, in: Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, Douglas Petersen (Hrsg.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*, Oxford 1999: 85–115, hier: 106; 109.

<sup>26</sup> Vgl. Arjun Appadurai, *Globale Landschaften*. In: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main 1998: 11–40.

<sup>27</sup> Vgl. Martin Baumann, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analysen zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, Marburg 2003.

für die Beschreibung so globalisierter Religionsformen wie der Pfingstbewegung zu kurz greifen und zu statisch sind. So erachtet z. B. Baumann den „Sachverhalt des identifikatorischen Rückbezugs zu einem fiktiven oder real existierenden, geographisch entfernten Land bzw. Territorium und dessen kulturell-religiöse Traditionen als diasporakonstitutiv“.<sup>28</sup> Der identifikatorische Rückbezug bringe in der Regel eine Differenz zur kulturell-religiösen Orientierung der Residenzgesellschaft mit sich, wobei Möglichkeiten, Inhalte und Formen der Traditionsfortführung durch die spezifischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Residenzgesellschaft bestimmt würden. Deshalb komme es darauf an, ein dreipoliges Beziehungsgeflecht im Auge zu behalten, bestehend aus Herkunftskultur, Diaspora-Gruppe, d. h. die Kultur der Migranten, und der Residenzgesellschaft.

In derartigen Modellen bilden Religionen ein festumrissenes Symbolsystem und sind institutionell verankert. Überdies liegt implizit ein generisches Modell zugrunde, wonach es zunächst geographische Orte gab und gibt, die durch bestimmte historisch angestammte Religion dominiert werden. Erst durch Migrationsprozesse wird dann ein Austauschprozess in Gang gesetzt, der zum Entstehen religiöser Diasporas führt. Bei erfolgreicher Integration kommt es im Ergebnis zu einem harmonischen multikulturellen Nebeneinander von verschiedenen Diasporas und einer dominant bleibenden Kultur der Residenzgesellschaft. Vermischung, Hybridisierung, Assimilation, Mission und Konversionen etc. sind keine zentralen Bezugsgrößen dieses Modells.

Es ist sicher kein Zufall, dass dort, wo Migration mit Diaspora-Konzepten untersucht wird, die Pfingstbewegung meist in eigenartiger Weise unterbelichtet bleibt. Pfingstlich-charismatische Bewegungen werden nach meiner Beobachtung in der gegenwärtigen europäischen Migrationsdebatte selten eigenständig thematisiert. Nicht, dass sie nicht vorkommen, im Gegenteil, es gibt zahlreiche Veröffentlichungen, die pfingstlich-charismatische Migrantenkirchen mit einbeziehen.<sup>29</sup> Nur wird dort meist die pfingstlich-charismatische Identität

---

<sup>28</sup> *Ebd.*: 68.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. *Richard van Dijk*, From Camp to Encompassment. Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: *Journal of Religion in Africa* 27, 1997: 135–159; *Werner Kahl* (Hrsg.), Afrikanische Diasporakirchen in Deutschland, in: *Transparent – extra* 12/52, 1998: 1–15.; *Gerrie Ter Haar* (Hrsg.), Strangers and Sojourners. Religious Communities in the diaspora., Leuven 1998; *Roswith Gerloff*, (Hrsg.) Open Space. The African Christian Diaspora in Europe and

nicht als entscheidende Bestimmung für die Identitätspositionierung von Migranten aufgefasst, sondern es geht z. B. um die „afrikanische Diaspora in Europa“, „Afrika und ihre Diaspora“ oder um „afrikanische Christen in Europa“. Diese strukturelle Ausblendung der Pfingstbewegung aus dem Migrationsdiskurs hängt m. E. mit den theoretischen Implikationen eines statischen Diaspora-Konzepts zusammen. Konzeptionelle Neuansätze in der eingangs angedeuteten Form können helfen, diesen Missstand zu überwinden, denn es besteht kein Zweifel an der Notwendigkeit, die Rolle der Pfingstbewegung in Migrationskontexten genauer zu untersuchen. Alles deutet darauf hin, dass die Pfingstbewegung für Migranten außerordentlich attraktiv ist. Die Pfingstbewegung ist eine Bewegung, die mit den Brüchigkeiten und Identitätsnarrativen einer Migrationssituation sehr gut und flexibel umgehen kann. Besonders wichtig scheint mir ihr Potential, unterschiedliche („glokale“) Identitätsdiskurse gleichzeitig zu bedienen, also „Identitätsmarkierungen“ der verschiedensten Form setzen zu können. Dies sei abschließend an einigen Beispielen erläutert.

Die Pfingstbewegung bietet unter den oppressorischen Bedingungen der Migration eine Spiritualität an, die ihre Anhänger spirituell ermächtigen will, mit einer gesellschaftlichen Marginalisierungssituation umzugehen, wobei die Gemeinden meist zugleich ausgedehnte Solidaritätsnetzwerke etablieren. Harvey Cox hat dieses Charakteristikum der Pfingstbewegung einmal so beschrieben: „... die pfingstliche Botschaft verschaffte den Verzweifelten eine alternative Metapher, eine Vision des Lebens, die verschieden war von dem Bild des ‚guten Lebens‘, das die Kultur ihnen vorgaukelte. In diesem Sinne war ihre die letzte in einer langen Linie von christlich-utopischen Visionen, phantasievolle Konstruktionen der himmlischen Stadt auf Erden, deren Stammbaum sich zurückführen lässt, bis auf die Prophezeiungen des Jesaja, der Offenbarung des Johannes, Thomas Morus, und die frühen amerikanisch-christlichen Utopien des 19. Jahrhunderts. ...“<sup>30</sup>

Auf der anderen Seite wird die pfingstliche Spiritualität von vielen Migrantengemeinden häufig als etwas vertreten, das am besten zur Spiritualität ihrer Herkunftsgesellschaft passt: Erlebnisorientierte Spiritualität, Geistheilung und Exorzismus, Kraft des Gebetes etc. So

---

the Quest for Human Community, in: *International Review of Mission* 89, 2000: 275–510.

<sup>30</sup> Cox, Fire: 120–121.

kommt es, dass die eigene pfingstliche Spiritualität mit einem identifikatorischen Rückbezug verbunden werden kann und pfingstliche Spiritualität zur Identitätsmarkierung eines religiösen „Kugel“-Modells wird. So hört man z. B. von afrikanischen Gemeinden, dass für sie die pfingstliche Spiritualität im Kern eine typisch afrikanische sei. In diesen Fällen ist der identifikatorische Rückbezug aber als eine spezifische Positionierung aufzufassen, die sich kaum als zentrale analytische Kategorie zur wissenschaftlichen Interpretation eignet. Denn zur selben Zeit ermöglicht die pfingstliche Identität auch den Rekurs auf eine universale christliche Identität, wenn pfingstliche Migranten beanspruchen, als gleichberechtigte Geschwister einer weltweiten pfingstlichen Bewegung angesehen zu werden, und in diesem Zusammenhang dezidiert Kontakte zur Pfingstbewegung im Westen (nicht immer zu der des Residenzlandes) suchen und auch Beziehungen zu Kirchen der Herkunftsländer unterhalten, aber dies nicht im Sinne eines identifikatorischen Rückbezugs, sondern als das genaue Gegenteil, nämlich als bewusste Herstellung eines globalen christlichen Netzwerkes, wozu sie Zugehörigkeit beanspruchen. In diesem Diskurs wollen diese pfingstlichen Migrantengemeinden gerade nicht als Migranten angesprochen werden, sondern als Angehörige einer globalen christlichen Gemeinschaft.

Dieser globale Aspekt geht oft bis zur Idee einer Reverse Mission.<sup>31</sup> Reverse Mission bedeutet, dass die Pfingstler ihre ausgeprägte Missionspraxis dahingehend interpretieren, dass nun die westlichen Länder „zurück“-missioniert werden. Einst sei durch Mission das Christentum nach Afrika bzw. Asien oder Lateinamerika gebracht worden, nun müsse es Europa aus diesen Ländern zurückerhalten. Damit wird zwar in gewisser Weise ein identifikatorischer Rückbezug behauptet, aber die Migrationsidentität wird umgewandelt in eine spirituelle Aufgabe an der Residenzgesellschaft. Gemeinden, die sich einer solchen Idee verschrieben haben, versuchen ihre Gottesdienste möglichst weitgehend an den jeweiligen Kontext der Residenzgesellschaft anzupassen, bei gleichzeitiger bewusster Beibehaltung von Elementen ihrer Her-

---

<sup>31</sup> Vgl. z. B. *Claudia Währisch-Oblau*, From Reverse Mission to Common Mission ... We Hope. Immigrant Protestant Churches and the „Programme for Cooperation Between German and Immigrant Congregations“ of the United Evangelical Mission, in: *International Review of Mission* 89, 2000: 467–483.

kunfts-kontexte, so dass sich hier wieder das typisch hybride Gesicht der Pfingstbewegung zeigt.

Dies sind verschiedene zum Teil sich scheinbar widersprechende Identitätspositionierungen, die die Pfingstbewegung in der Migration für ihre Anhänger bereitstellt. Weitere ließen sich hinzufügen. Gerade diese Vielfalt von Identifikationsmöglichkeiten und ihr Zusammenspiel verdient meines Erachtens bei der Betrachtung pfingstlicher Migranten besondere Beachtung. Sie kommt aber nur in den Blick, wenn die spezifische „glokale“ Hybridität der Pfingstbewegung beachtet wird.