

Jörg Haustein

Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung?

Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des
20. Jahrhunderts

Die Pfingstbewegung gilt als eine wichtige Ausdrucksform des weltweiten Christentums der Gegenwart, und daher wird ihr Wachstum in den letzten Jahrzehnten vermehrt als Beleg gegen die Säkularisierung angeführt. In der »Encyclopedia of Religion and Society« heißt es zum Beispiel, dass das rapide Wachstum der Heiligungs- und Pfingstbewegungen in den USA »eine empirische Herausforderung für die mechanistischen Säkularisierungstheorien« darstelle.¹ In ähnlicher Weise nennen die Religionssoziologen Donald Miller und Tetsunao Yamamori den von ihnen beschriebenen progressiven und sozial engagierten Zweig der Pfingstbewegung einen weiteren »Nagel in den Sarg der Säkularisierungstheorie«.² Für den in Harvard lehrenden Theologen Harvey Cox wurde die akademische Wendung von der Säkularisierungstheorie zur Pfingstbewegung sogar zu einem Lebensthema. Im Jahr 1965 schrieb er den Bestseller »The Secular City«³, in dem er den Kirchen empfahl, die Säkularisierung als Handeln Gottes in der Welt willkommen zu heißen. Ein »Zeitalter der völligen Religionslosigkeit« dämmere heran und es wäre »niemand[en] geholfen, wenn wir an unseren religiösen und metaphysischen Versionen des Christentums hängen bleiben in der törichten Hoffnung, daß eines Tages Religion und Metaphysik wieder ein Comeback feiern werden«.⁴ Genau 30 Jahre später aber feiert Cox genau dieses »Comeback« in seinem Buch mit dem Titel »Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century«. Er gesteht im Vorwort ein, dass er womöglich zu »jung und leicht zu beeindrucken gewesen« sei, als er die religionssoziologischen Prognosen vom Ende der Religion »allzu leicht geschluckt« habe.⁵ Schließlich seien diese nicht eingetroffen, im Gegenteil, eine globale Renaissance der Religion sei im Kommen, für die das Wachstum der im Buch beschriebenen Pfingstbewegung ein besonders dramatisches Beispiel sei. Auch diese Publikation wurde ein Bestseller.

Was hat es mit diesen Behauptungen auf sich? Ist die Pfingstbewegung tatsächlich zu einer Alternative der Säkularisierung herangewachsen oder sind solche Urteile eher ein Beispiel für die Wechselhaftigkeit soziologischer und theologischer Trends? Die folgenden Überlegungen werden dieser Frage nachgehen und versuchen, das Verhältnis von Pfingstbewegung und Säkularisierung näher zu bestimmen. Für ein allgemeines Verständnis ist zunächst ein knapper historischer und theologiegeschichtlicher Überblick über die Pfingstbewegung angezeigt, gefolgt von einer Erörterung der verfügbaren statistischen Belege für ihr Wachstum. Aufgrund der hierbei erkennbaren Differenzen zwischen

1 David Yamane, Pentecostalism, in: William H. Swatos (Hrsg.), Encyclopedia of Religion and Society, Walnut Creek, CA 1998, S. 357–360, hier: S. 358.

2 Donald E. Miller/Tetsunao Yamamori, Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement, Berkeley 2007, S. 38.

3 Harvey Cox, The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective, London 1965, S. 13.

4 Zit. nach der deutschen Übersetzung: Harvey Cox, Stadt ohne Gott?, 4. Aufl., Stuttgart 1968 (zuerst 1966), S. 13.

5 Harvey Cox, Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century, London 1995, S. XVI.

Europa und der übrigen Welt wird die Rolle von Migrationskirchen bei der Ausbreitung der Pfingstbewegung zu diskutieren sein, bevor in einem letzten Teil die verschiedenen Einzelbeobachtungen einer theoretischen Reflexion zugeführt werden, im Zuge derer die Grundideen zentraler Säkularisierungstheorien ins Verhältnis zur Pfingstbewegung gesetzt werden.

I. DIE PFINGSTBEWEGUNG: EIN HISTORISCHER UND THEOLOGIEGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

Die Pfingstbewegung steht in der Tradition der angloamerikanischen Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts, deren theologische Konturen sich mit den Begriffen »Bekehrung«, »Heiligung«, »Heilung« und »Endzeiterwartung« umreißen lassen.⁶ Die innerliche Erfahrung einer persönlichen Bekehrung wurde bereits vom Methodismus zentral betont, der darin Elemente pietistischer Frömmigkeit aufnahm. Die Bekehrung wurde zudem als Befähigung zu einem heiligen und sündenfreien Leben verstanden,⁷ woraus in der sogenannten Heiligungsbewegung die Lehre des »zweiten Segens« erwuchs, die jedoch vom Methodismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend ausgegrenzt wurde. Der christliche Heilsweg, so nahm man in der Heiligungsbewegung an, sei nicht mit der Bekehrung abgeschlossen, sondern bedürfe noch der zusätzlichen Erfahrung eines plötzlichen Heiligungserlebnisses, das in besonderer Weise zu einem vollkommenen und missionarisch aktiven christlichen Leben befähigen solle. Die Heiligungsbewegung wurde zu einer wichtigen theologischen Strömung des volkstümlichen Christentums in den USA, die sich in missionarischen Versammlungen schnell verbreitete und ab den 1870er Jahren auch breite Schichten Englands ergriff.

Die mit diesen Erweckungsbewegungen verbundene Ausbreitung von Mission und sozialer Arbeit wurde zunächst als Vorboten des christlichen Millenniums verstanden, des in der Bibel erwähnten tausendjährigen Friedensreichs unter Jesu Herrschaft.⁸ Unter dem Eindruck des Amerikanischen Bürgerkriegs verschob sich diese Endzeiterwartung jedoch vom Handeln der Kirche weg und hin zur Vermutung einer plötzlichen Wiederkehr Jesu Christi, die das tausendjährige Friedensreich einläuten werde.⁹ Die Naherwartung Christi wiederum wurde zum Motor der weltweiten Missionsbestrebungen dieser Christen¹⁰, denn man glaubte, dass nur noch wenig Zeit bleibe, um der ganzen Welt das Evangelium zu verkündigen. Statt der organisierten Missionsgesellschaften gewann nun das Paradigma der Glaubensmissionen die Oberhand, die gestützt auf private Freundeskreise und ohne denominationelle Bindungen Mission im Ausland betrieben.¹¹ Diese meist nach

6 Vgl. zu Folgendem vor allem *Donald W. Dayton*, *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen 1987.

7 John Wesley, der Begründer des Methodismus, schloss die Beschreibung seiner Bekehrungserfahrung mit den folgenden Worten: »After my return home, I was much buffeted with temptation; but cried out, and they fled away. They returned again and again. I has often lifted up my eyes, and He ›sent me help from His holy place«. And herein I found the difference between this and my former state chiefly consisted. I was striving, yea, fighting with all my might under the law, as well as under grace. But then I was sometimes, if not often, conquered; now, I was always conqueror.«; *John Wesley*, Tagebucheintrag vom 24. und 25. Mai 1738, in: *Percy Livingstone Parker* (Hrsg.), *The Journal of John Wesley*, Chicago 1951 (zuerst London 1902), S. 29.

8 Vgl. Offenbarung 20, 4–7.

9 Vgl. *D. William Faupel*, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*, Sheffield 1996, S. 91–114.

10 Vgl. *Allan H. Anderson*, *Spreading Fires. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*, London 2007, S. 25–27.

11 Vgl. *Klaus Fiedler*, *Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*, Gießen/Basel 1992.

dem Modell von Hudson Taylors China Inland Mission gestalteten Initiativen formten weltweite Netzwerke durch ihre Ausbildungszentren, Zeitschriften und persönliche Korrespondenz und bildeten so eine wichtige Basis für die schnelle Verbreitung der Pfingstbewegung.¹²

Als letzte wichtige Bewegung in diesem Milieu ist schließlich die Heilungsbewegung zu nennen, die sich von dem württembergischen pietistischen Pfarrer Johann Christoph Blumhardt herleitete. Aufgrund der Berichte von übernatürlichen Heilungen und Exorzismen in Blumhardts Seelsorge- und Heilungszentrum in Bad Boll wuchsen ähnliche Heilungszentren und -evangelisten in den USA heran, insbesondere im Spektrum der Heilungsbewegung und der Glaubensmissionen.

Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, dass bestimmte Konzepte der Taufe mit dem Heiligen Geist, Zungenrede und missionarischer Dringlichkeit populär werden konnten, die ein Heilungsevangelist namens Charles Fox Parham entwickelte. Parham gründete mehr oder weniger erfolglos kleine Bibelschulen, in denen er eine Anzahl Anhänger sammelte und unterwies. Er ging mit einem kleinen Flügel der Heilungsbewegung davon aus, dass es zum vollkommenen Christsein noch eines »dritten Segens« bedürfe, nämlich der Taufe im Heiligen Geist, wie sie die Pfingsterzählung des biblischen Buchs der Apostelgeschichte beschreibt. Wie im Pfingstereignis selbst sollte diese Geisttaufe mit plötzlicher Zungenrede einhergehen, was Parham als einen geistgewirkten Erwerb einer oder mehrerer Fremdsprachen verstand. Durch geistgetaufte Christen sollte somit eine neue Qualität der Mission möglich werden, die nicht mehr auf langwierigen Sprachenerwerb angewiesen sei und die Welt effektiv auf Christi nahe Wiederkunft vorbereiten könne.¹³

Es war jedoch nicht Parham, der diesen Ideen zu weiterer Popularität verhalf, sondern einer seiner Schüler, William J. Seymour.¹⁴ Seymour, ein Sohn freigelassener Sklaven, hatte Parhams Lehren in einem seiner Bibelkurse kennengelernt und wurde kurz darauf als Pastor einer kleinen Heiligungskirche in Los Angeles berufen. Dort angekommen, sorgten seine von Parham übernommenen Thesen zur Geisttaufe sofort für einen Eklat. Seymour wurde aus der Kirche ausgeschlossen, sammelte aber einen kleinen Kreis von Unterstützern um sich, die Geisttaufe und Zungenreden zu praktizieren begannen. Das zog die Aufmerksamkeit anderer Christen auf sich, die vor allem aus den Kirchen der Heilungsbewegung kamen. Die Gruppe begann zu wachsen und mietete ein Gebäude in der Azusa Street, die der nun einsetzenden Bewegung ihren Namen gab. Die lauten und turbulenten Treffen, die hier seit April 1906 täglich von zehn Uhr morgens bis spät in die Nacht abgehalten wurden, zogen bald den Spott der weltlichen Presse auf sich, denn sie hoben zahlreiche Konventionen auf.¹⁵ Die Gottesdienste unterstanden keiner liturgischen Leitung, sondern man betete spontan und simultan, sang in unverständlichen Zungen, Menschen knieten, sprangen, sanken zu Boden, Frauen und Männer umarmten sich, und, mehr noch, sogar die »color line was washed away in the blood«, wie der Chronist der Azusa Street, Frank Bartleman, später bemerkte. Bereits 50 Jahre vor der Bürgerrechtsbewegung stiegen hier »Schwarze« und »Weiße« zusammen in ein Taufbecken, und

12 Vgl. *Michael Bergunder*, *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*, Grand Rapids, MI 2008, S. 4–11.

13 Vgl. *Michael Bergunder*, *Mission und Pfingstbewegung*, in: *Christoph Dahling-Sander/Andrea Schultze/Dietrich Werner* u. a. (Hrsg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, S. 200–219, hier: S. 204.

14 Das Verhältnis zwischen dem »weißen« Parham und dem »schwarzen« Seymour und ihre Rollen bei der Gründung der Pfingstbewegung wurden und werden kontrovers diskutiert; vgl. *Walter J. Hollenweger*, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, Göttingen 1997, S. 33–36.

15 Vgl. *Cecil M. Jr. Robeck*, *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville 2006.

›Weiße‹ empfangen von Afroamerikanern ihre Ordination. Auch wenn die Versammlung der Azusa Street im Laufe der Zeit an Popularität verlor, die pfingstliche Spontaneität nach und nach theologischen Erklärungen wich und selbst die Überwindung der Rassenschranken nur wenige Jahre anhielt, sind die Berichte über diese Erweckung ein identitätsstiftendes Paradigma der Pfingstbewegung geblieben.

Durch persönliche Korrespondenz und die Zeitschrift der Azusa Street Mission breitete sich die Kunde von dieser Erweckung rasch weltweit aus. Der »Apostolic Faith«, wie die Zeitschrift der Mission hieß, erschien erstmals im September 1906 mit der Überschrift »Pentecost Has Come!« und einer Auflage von 5.000 Stück. Ein halbes Jahr später erreichte die Zeitschrift eine Auflage von 40.000 Exemplaren, die nicht nur in den USA, sondern weltweit verbreitet wurden. Berichte über Erweckungsbewegungen in verschiedenen Regionen der Welt, die zu einem großen Teil als Zuschriften eingingen, wurden abgedruckt, als Teil ein und derselben globalen pfingstlichen Erweckung gedeutet und somit verstärkt, was der Azusa Street und ihrem Publikationsorgan in diesen ersten Jahren die Funktion eines zentralen Knotenpunkts zukommen ließ. Hinter diesem raschen Erfolg lag maßgeblich das weltweite Netzwerk der Glaubensmissionen und Heiligungsbewegung, das auch die schnelle globale Ausbreitung der pfingstlichen Lehren eher erklärt als die von der Azusa Street ausgesandten Missionare. Zudem zogen die Azusa Street und die von ihr inspirierten Versammlungen bald Besucher in hoher Zahl aus unterschiedlichen Ländern an, die dann die dort gewonnene Erfahrung in ihre Heimatkontexte trugen.

Dieser Prozess lässt sich am Beispiel der frühen deutschen Pfingstbewegung gut nachvollziehen. Noch im Jahr 1906 kam der norwegische Methodistenpastor Thomas Ball Barratt während einer Reise in die USA mit pfingstlicher Lehre und Frömmigkeit in Berührung, wahrscheinlich auf einem Treffen mit Azusa Street Missionaren in New York.¹⁶ Nach seiner Rückkehr nach Christiania – dem heutigen Oslo – kam es zum Konflikt mit der methodistischen Kirche und Barratt entschied sich daraufhin, die Kirche zu verlassen und die unabhängige Filadelfia Kirche zu gründen. Diese Kirche wurde zum wichtigsten nordeuropäischen Knotenpunkt für die frühe Pfingstbewegung. Hierhin reiste im Frühjahr 1907 Jonathan Paul, evangelischer Pfarrer und Vorstandsmitglied des Gnadauer Gemeinschaftsverbands¹⁷, der zur zentralen Leitungsfigur der frühen deutschen Pfingstbewegung werden sollte. Zwei norwegische Missionarinnen kamen bald darauf nach Deutschland und nahmen an Versammlungen in Hamburg sowie einer Erweckungskonferenz in Kassel im Sommer 1907 teil. Insbesondere die ekstatischen Kasseler Versammlungen, die auf Anraten der Polizei nach vier Wochen beendet wurden, führten innerhalb der Gemeinschaftsbewegung zu ersten Spannungen zwischen Befürwortern und Gegnern der neuen Lehre und Praxis. Zum endgültigen Bruch zwischen beiden Lagern kam es im Jahr 1909, als in der sogenannten Berliner Erklärung die Pfingstbewegung von Teilen der Gemeinschaftsbewegung als »nicht von oben, sondern von unten« bezeichnet wurde. Infolgedessen wurde der von Jonathan Paul geleitete Mülheimer Verband als erste Dachorganisation deutscher Pfingstler gegründet. In der Folge dieser Ereignisse sorgte die Berliner Erklärung für eine weitgehende Marginalisierung der Pfingstbewegung in Deutschland, die durch die repressive Religionspolitik des ›Dritten Reichs‹ und der DDR noch verstärkt

¹⁶ Vgl. *Allan Anderson, An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge 2004, S. 84.

¹⁷ Der Gnadauer Gemeinschaftsverband geht auf Konferenzen der Gemeinschaftsbewegungen in Deutschland zurück, die ab 1888 in regelmäßigen Abständen in Gnadau bei Magdeburg abgehalten wurden. Die Gemeinschaftsbewegung versammelte überwiegend landeskirchliche Christen und war vom Pietismus und vor allem von der Heiligungsbewegung beeinflusst. Zu Gemeinschaftsbewegung und Gnadauer Verband vgl. *Paul Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*, Bd. 1: Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875–1907), 3., verm. u. vollst. umgearb. Aufl., Leipzig 1912.

wurde und bis heute nachwirkt.¹⁸ Zudem konnte sich der Mülheimer Verband nicht als Zentrum der Pfingstbewegung behaupten, sondern es etablierten sich mehrere Kirchen und Kirchenverbände in den folgenden Jahren. Anfänge einer organisatorischen Konsolidierung gelangen erst nach dem Zweiten Weltkrieg.¹⁹

In den USA setzte dieser Prozess wesentlich früher ein, aber auch hier war es nicht möglich, die pfingstbewegten Christen in einer Kirche zu sammeln. Bereits bestehende Heiligungskirchen hatten sich der Bewegung angeschlossen und bestanden in ihren alten Strukturen fort, so zum Beispiel die Church of God in Christ (gegründet 1897), die große Teile der ›schwarzen‹ Pfingstbewegung sammelte, und die Church of God (Cleveland, gegründet 1886). Die Azusa Street Mission verlor bald jegliche zentrale Rolle aufgrund von Spaltungen und theologischen Streitigkeiten, auch die Rassentrennung setzte sehr bald wieder ein. So entstanden zahlreiche Kirchen und Denominationen, die mit der Azusa Street aufgrund persönlicher Verbindungen in historischer Kontinuität stehen, aber organisatorisch nicht aus ihr hervorgegangen sind. Wichtige Kirchen aus dieser Zeit sind die International Pentecostal Holiness Church (gegründet 1911), die Assemblies of God (gegründet 1914), denen sich ein Großteil der ›weißen‹ Pfingstbewegung anschloss, die antitrinitarische United Pentecostal Church (gegründet 1927, Vorläuferorganisationen seit 1917), die von einer Frau geleitete Church of the Foursquare Gospel (gegründet 1927) und andere mehr.²⁰ Einige dieser Kirchen breiteten sich mit großem Erfolg weltweit aus, aber die Mehrzahl der Pfingstkirchen entstand aus lokalen Initiativen beziehungsweise aus Missionsversammlungen, die in die Unabhängigkeit entlassen wurden.²¹

In den USA entwickelte sich die Pfingstbewegung spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg von einem eher verspotteten Phänomen zu einem etablierten Flügel des amerikanischen Christentums, wobei sich große Teile vor allem der ›weißen‹ Pfingstbewegung dem Evangelikalismus anschlossen.²² Etwa zur selben Zeit begannen Christen in den etablierten Kirchen, Teile pfingstlicher Theologie und Praxis zu übernehmen, wie etwa Zungenrede, Heilungsgebete und die Suche nach einer besonderen Erfahrung des Heiligen Geistes. Diese Initiativen werden üblicherweise als charismatische Bewegung bezeichnet, die sich ab den 1960er Jahren in größeren Gruppen zu sammeln begann: in einer Episkopalkirche ab 1960, in der Katholischen Kirche ab 1967 und in der Presbyterianischen Kirche ab 1970.²³ Zusätzlich entstanden kirchenübergreifende charismatische Jugendbewegungen, wie die Jesus People, die die pfingstliche Frömmigkeit weiter popularisierten. In

18 Zur Berliner Erklärung und ihren Folgen vgl. Verein für Freikirchenforschung, 100 Jahre Berliner Erklärung. Symposium des Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung und des Vereins für Freikirchenforschung vom 27. bis 28.3.2009 in Erzhausen, in: Freikirchenforschung 19, 2010, S. 13–209.

19 Zu den Anfängen der Pfingstbewegung in Deutschland: *Paul Fleisch*, Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland von 1900 bis 1950, Marburg an der Lahn 1983 (unter anderem Titel zuerst 1957); *Paul Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 1907–2007, Nordhausen 2008.

20 Vgl. *Anderson*, Introduction, S. 51–57.

21 Zur frühen weltweiten Mission der Pfingstbewegung vor allem *Anderson*, Introduction; *ders.*, Spreading Fires.

22 Evangelikale gehörten ursprünglich zu den entschiedensten Gegnern der Pfingstbewegung, die ja quasi auf ihrem Terrain entstanden war, und bei Weitem nicht alle Pfingstler verstehen sich heute als Evangelikale. Zum zwiespältigen Verhältnis von Pfingstlern und Evangelikalen vgl. *Hollenweiger*, Charismatisch-pfingstliches Christentum, S. 217–227; *Michael Hochgeschwender*, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt am Main 2007; zur theologischen Diskussion vgl. *Terry Cross*, Sind Pfingstler Evangelikale? Eine Betrachtung der theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten, in: Freikirchenforschung 19, 2010, S. 114–138.

23 Vgl. *Anderson*, Introduction, S. 144–155.

Deutschland wie auch in anderen europäischen Ländern begann die charismatische Bewegung etwa zur selben Zeit: ab 1963 in den protestantischen Kirchen und in der Katholischen Kirche ab 1971.²⁴

Mit der Entstehung der charismatischen Bewegung einher ging ein weiteres Phänomen pfingstlicher Ausbreitung und Fragmentierung, nämlich die Gründung neuer unabhängiger Kirchen und Denominationen, die sich als Erneuerungsbewegung für die Pfingstbewegung verstanden, aber sehr unterschiedliche theologische Richtungen vertraten. Hierzu gehören unter anderem das sogenannte »shepherding movement«, das besonders starke Leitungsstrukturen als Mittel zur Glaubensstärkung propagierte, die sogenannte Befreiungsbewegung, die Krankheiten und andere Probleme als dämonisch verursacht ansah und sich auf Exorzismen konzentrierte, die Wort-des-Glaubens-Bewegung, die den Schlüssel zu körperlicher Unversehrtheit und sogar Reichtum im Bekenntnis eines starken Glaubens an Gottes Zusagen vermutete, oder aber Kirchen wie die Vineyard Church, die in den 1990er Jahren aufgrund besonders ekstatischer Praktiken in Toronto weltweite Aufmerksamkeit erfuhr. Trotz ihrer theologischen und historischen Heterogenität wurden diese neuen Kirchen und Bewegungen vermehrt als ein zusammengehöriges Phänomen wahrgenommen, zunächst im theologischen Konzept der sogenannten »Dritten Welle« der pfingstlichen Erweckung²⁵ und später im allgemeineren Begriff des Neopentekostalismus.

Die daraus resultierende und weithin übliche Dreiteilung in klassische Pfingstkirchen, charismatische Bewegung und neopentekostale Kirchen ist problematisch, da sie im Wesentlichen auf der amerikanischen Geschichte der Bewegung beruht. Für einige Länder ließe sich zum Beispiel behaupten, dass die Anfänge der Pfingstbewegung bereits zur charismatischen Bewegung gehörten, da sie sich in etablierten Kirchen ereigneten, so zum Beispiel in Chile in der methodistischen Kirche, in Schweden in der baptistischen Kirche oder in Deutschland in der überwiegend lutherischen Gemeinschaftsbewegung. Zudem ist die dritte Gruppe der neopentekostalen Kirchen eine Residualkategorie, die nicht auf inhaltlichen Gemeinsamkeiten beruht, sondern sich nur vom Entstehungszeitraum der Kirchen in den USA herleitet. In einigen Regionen Afrikas, zum Beispiel, stehen neopentekostale Kirchen am historischen Anfang der Pfingstbewegung, oder es sind kaum theologische Unterschiede zwischen ihnen und den charismatischen Christen in den älteren Missionskirchen zu erkennen.

Mit diesem Kategorienproblem einher geht die Schwierigkeit, die Bewegung als Ganzes konzeptuell sinnvoll zu fassen. Bislang gibt es keine anerkannte Definition des Forschungsgegenstands »Pfingstbewegung«, da Versuche, die Pfingstbewegung in organisatorischer, theologischer oder typologischer Hinsicht zu bestimmen, verschiedenen Problemen gegenüberstehen.

Hinsichtlich der organisatorischen Erfassung der Pfingstbewegung hat bereits der geschichtliche Überblick gezeigt, dass die Bestimmung eines institutionellen Zentrums schwierig ist. Die Azusa-Street-Bewegung, die von vielen Historikern, vor allem in den USA, als zentraler Ursprung angesetzt wird²⁶, steht im weiteren Kontext der angloameri-

24 Oskar Föller, *Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*, Wuppertal 1997, S. 17.

25 Diese Bezeichnung stammt von dem Missiologen Charles Peter Wagner, der in diesen Kirchen eine dritte Geistausgießung nach der Pfingstbewegung und der charismatischen Bewegung zu erkennen glaubte; vgl. *Charles Peter Wagner, The Third Wave of the Holy Spirit. Encountering the Power of Signs and Wonders Today*, Ann Arbor 1992.

26 Vgl. zum Beispiel Gary B. McGee, *To the Regions Beyond. The Global Expansion of Pentecostalism*, in: *Vinson Synan* (Hrsg.), *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901–2001*, Nashville 2001, S. 69–95; *Robeck, Azusa Street Mission; Vinson Synan, The Holiness-Pentecostal Tradition. Charismatic Movements in the Twentieth Century*, Grand Rapids, MI 1997.

kanischen Erweckungsbewegungen, und die weltweite Ausbreitung ihrer Theologie und Frömmigkeit gelang nur auf Basis der bereits etablierten Netzwerke der Glaubensmissionen, was von Anfang an eine klare organisatorische Abgrenzung erschwerte. Zudem verlor die Azusa Street bald ihre Zentralität und wichtige Merkmale der Erweckung fanden keine Aufnahme in der weiteren Pfingstbewegung, wie zum Beispiel die Betonung der Rassenversöhnung oder das Verständnis von Zungenrede als tatsächlicher Fremdsprache.²⁷ In der weiteren Entwicklung unterlag die Pfingstbewegung starken organisatorischen und theologischen Fragmentierungen und erreichte zugleich die etablierten Kirchen, was eine Zentralisierung noch schwieriger werden ließ.²⁸ Bisher ist es daher auch keiner Institution gelungen, sich als Dachverband für die pfingstlichen und charismatischen Kirchen, Verbände und Netzwerke zu etablieren. Auch das Pentecostal World Fellowship, das den größten weltweiten Zusammenschluss darstellt, ist in organisatorischer und theologischer Hinsicht nicht repräsentativ für die gesamte Bewegung.

Eine theologische Definition der Pfingstbewegung steht vor ähnlichen Schwierigkeiten, da es keinen allgemeinen Konsens über pfingstliche Propria gibt. Das übliche Kriterium der Zungenrede als Erweis der Geisttaufe wird längst nicht von allen Kirchen akzeptiert, und das theologische Spektrum zu den übrigen Fragen ist sehr groß. Es gibt ökumenisch ausgerichtete und historisch-kritisch arbeitende pfingstliche Akademiker ebenso wie Theologen, die klassische fundamentalistische Positionen vertreten. Pfingstkirchen können eine Heiligungsethik der Weltentsagung entwickeln oder aber in Form der Wortes-Glaubens-Bewegung den Erwerb von Wohlstand propagieren. Es gibt pazifistisch ausgerichtete Pfingstler, aber auch Politiker wie den ehemaligen Justizminister der USA John Ashcroft, unter dessen Ägide die sogenannten »Torture Memos« zur Erörterung der rechtlichen Grenzen für Folter entstanden.²⁹

Schließlich wird versucht, die Pfingstbewegung mit typologischen Kriterien zu fassen. Der Missionswissenschaftler Allan Anderson etwa sieht eine allgemeine Betonung der Gaben des Heiligen Geistes als grundlegendes Merkmal³⁰, jedoch steht er hierbei in der Gefahr, Phänomene wie afrikanisch-unabhängige Kirchen in seiner Definition einzu-

27 Vgl. *Bergunder*, Mission und Pfingstbewegung.

28 Eine ähnliche Feststellung ließe sich zur sozialen Basis der Pfingstbewegung treffen. Während die Bewegung in ihren Anfangstagen zu einem großen Teil von ökonomisch oder sozial marginalisierten Bevölkerungsteilen getragen wurde, ist sie heute in allen Bevölkerungsschichten, Einkommensgruppen, und Bildungsständen anzutreffen. In einer repräsentativen Studie zur Pfingstbewegung in zehn Ländern wurden nur wenige demografische Unterschiede zwischen Mitgliedern der Bewegung und der allgemeinen Bevölkerung festgestellt. Lediglich in den USA, Chile und Guatemala hatten Pfingstler ein etwas niedrigeres Einkommen, in den USA und Chile zudem einen geringeren Bildungsstand als die Bevölkerungsmehrheit. In Indien und Südkorea hingegen zählten Pfingstler zu den höheren Einkommensgruppen, und in Nigeria war ihr Bildungsstand signifikant höher. Ein erhöhter Frauenanteil wurde nur in vier Ländern festgestellt (Kenia, Philippinen, Südafrika, Südkorea). Die Anzahl der Kinder und die Altersverteilung bewegten sich im Wesentlichen im Bevölkerungsdurchschnitt; vgl. Pew Forum on Religion & Public Life, Spirit and Power. A 10-Country Survey of Pentecostals, Washington 2006, URL: <http://pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Religious_Affiliation/Christian/Evangelical_Protestant_Churches/pentecostals-08.pdf> [10.2.2011], S. 35–40.

29 Einen orientierenden Einblick in die theologische Vielseitigkeit der Pfingstbewegung bietet *Walter Hollenweger*, Charismatisch-pfingstliches Christentum. Hollenweger bildet die inhaltliche Vielfalt historisch ab, indem er verschiedene »theologische Wurzeln« der Bewegung postuliert: die »schwarze« mündliche Wurzel, die katholische Wurzel, die evangelikale Wurzel, die kritische Wurzel und die ökumenische Wurzel. Wenngleich Hollenwegers Konzept zu einer essentialisierenden Darstellung neigt, verdeutlicht es doch einen wichtigen Grund für die Unmöglichkeit einer theologischen Festschreibung der Pfingstbewegung: die theologisch inkomensurable Heterogenität ihrer christentumsgeschichtlichen Quellen.

30 *Anderson*, Introduction.

schließen, die in keiner direkten historischen Verbindung zu klassischen Pfingstkirchen stehen und sich nicht als Pfingstler bezeichnen. Der Ethnologe André Droogers wiederum schlug eine Typologie von drei Merkmalen vor: die Betonung des Heiligen Geistes, das Bekehrungserlebnis und eine dualistische Weltsicht.³¹ Aber auch hier stellt sich die Frage, ob mit dieser Kriteriologie nicht auch Kirchen erfasst werden, die üblicherweise nicht zur Pfingstbewegung gerechnet werden, oder ob bestimmte Merkmale, wie die dualistische Weltsicht, wirklich für alle Flügel der Bewegung behauptet werden können.

Diese Unmöglichkeit einer umfassenden Definition beziehungsweise allgemeingültigen Beschreibung der Bewegung kann zur Annahme verleiten, dass es sich bei der Pfingstbewegung um keinen zusammenhängenden Forschungsgegenstand handele. Jedoch lässt sich immer wieder beobachten, dass es durchaus enge organisatorische und theologische Verbindungen gibt: Bestimmte Ideen oder Praktiken breiten sich in Kürze in die verschiedenen Flügel der Bewegung aus, und reisende Prediger, wie der deutsche Evangelist Reinhold Bonnke, verdeutlichen die bestehenden globalen Verbindungen und Zusammenhänge in der Vielzahl ihrer lokalen Allianzen und Unterstützerverkreise. Der Heidelberger Religionswissenschaftler Michael Bergunder hat daher vorgeschlagen, die Pfingstbewegung als ein Netzwerk miteinander verbundener Kirchen und Gruppierungen zu verstehen, deren historische Verbindungen und gegenwärtige Beziehungen die Bewegung als Ganzes konstituieren.³² Die historische Dimension dieses Netzwerks lässt sich in genealogischen Forschungen nachzeichnen, während die Analyse von theologischen Streitigkeiten und organisatorischen Abgrenzungen hilft, die jeweilige Verortung bestimmter Kirchen und Denominationen in der Gegenwart nachzuvollziehen. Diese Definition verzichtet dabei bewusst auf den Gedanken eines »Kerns« oder »Ursprungs« der Pfingstbewegung und versucht nicht, ihre Ränder eindeutig zu bestimmen. Damit kommt Bergunders Ansatz der Hybridität und Fluidität der Bewegung näher als andere Definitionsversuche und kann zugleich auch den rückwirkenden Einfluss wissenschaftlicher Untersuchungen auf die Bewegung überzeugend nachzeichnen, etwa wenn bestimmte historische Zusammenhänge in akademischen Publikationen besonders betont werden und in der Folge Identitätsdebatten bestimmen. Pfingstliche Identität wird somit als eine diskursive Positionierung verstanden, deren Inhalte, Praktiken und Grenzen in einem weitverzweigten Netzwerk von Kirchen, theologischen Debatten und wissenschaftlichen Untersuchungen verhandelt werden.

II. GLOBALE STATISTIKEN UND GEOGRAFISCHE ZENTREN

Die Unmöglichkeit, die Pfingstbewegung als abgeschlossene Größe zu bestimmen, geht einher mit der Tendenz zur statistischen Überzeichnung des Phänomens. Das umfangreichste und meist zitierte Zahlenwerk zum weltweiten Christentum und zur Pfingstbewegung stammt von dem anglikanischen Charismatiker David B. Barrett. Im Jahr 1982 veröffentlichte er die erste Auflage der *World Christian Encyclopedia*, die auf einer langjährigen Datensammlung globaler und lokaler Religionsstatistiken beruhte. Die Pfingstbewegung wurde in dieser ersten Ausgabe nicht als eigene Kategorie aufgeführt, sondern als Subkategorie verschiedener christlicher Traditionen. Aufgrund der unterschiedlichen und sich teilweise überschneidenden Nennungen lässt sich die Anhängerzahl der hier angegebenen pfingstlichen und charismatischen Gruppen nur grob abschätzen, sie dürfte

31 Vgl. André Droogers, *Globalisation and Pentecostal Success*, in: André Corten/Ruth Marshall-Fratani (Hrsg.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington 2001, S. 41–61.

32 Michael Bergunder, *Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung*, in: *Evangelische Theologie* 69, 2009, H. 4, S. 245–269.

sich auf etwa 33 Millionen belaufen.³³ Im Jahr 2001 gab Barrett zusammen mit Todd M. Johnson vom Gordon-Conwell Theological Seminary (Massachusetts, USA) eine aktualisierte Auflage der World Christian Encyclopedia heraus, in der erstmals eine eigene Kategorie für die Pfingstbewegung unter dem Titel »The Pentecostal/Charismatic Renewal« eingeführt wurde. Sie wurde mit rund 523 Millionen nun deutlich höher beziffert.³⁴ In den folgenden Jahren ging der Datenbestand in der am Gordon-Conwell Seminary gepflegten World Christian Database auf³⁵, aus der in regelmäßigen Abständen auch gedruckte Bücher entstehen. Die jüngste dieser Publikationen, der »Atlas of Global Christianity«, wurde 2009 veröffentlicht und schätzt die Anhänger der Pfingstbewegung (hier »Renewalist« genannt) auf mittlerweile 614 Millionen.³⁶ Diese Zahl entspräche fast neun Prozent der Weltbevölkerung und etwas mehr als einem Viertel der weltweiten Christenheit. Bei der regionalen Verteilung zeigt sich ein deutlicher Schwerpunkt in Afrika, Asien und Lateinamerika. In diesen drei Kontinenten sind 81 % der Pfingstler und Charismatiker beheimatet. Den höchsten Bevölkerungsanteil haben Pfingstler in Lateinamerika (26 %), gefolgt von Nordamerika (23 %) und Afrika (16 %).

Bei der kritischen Analyse dieser in ihrer Gesamtheit erstaunlich großen Zahlen fällt zunächst auf, dass die am höchsten bezifferten Kategorien die Charismatiker und sogenannten Neocharismatiker sind, also Gruppen, deren Größe beziehungsweise Zuordnung zur Pfingstbewegung schwer zu bestimmen sind. Charismatische Kreise innerhalb der etablierten Kirchen haben üblicherweise nur einen geringeren Organisationsgrad und verfügen über dementsprechend vage Statistiken. Bei den Neocharismatikern beziehungsweise Neopfingstlern stellt sich vor allem die Frage nach der theologischen Einordnung, da in diesem Spektrum auch Kirchen entstehen, die zwar historische Wurzeln in klassischen Pfingstkirchen haben, sich aber selbst diesem Spektrum nicht mehr zuordnen und kaum pfingstliche Theologie und Praxis übernehmen. Zudem zeigen einige der Untergruppen der Neocharismatiker das Problem der konzeptuellen Unschärfe dieser Kategorie. Denn wenn etwa von »isolated radio/TV neocharismatics« oder von »hidden non-Christian believers in Christ« die Rede ist, fällt es schwer, sich die empirischen Realitäten und Erhebungsmethoden hinter diesen Bezeichnungen vorzustellen.³⁷

Für Deutschland nennt Johnson die verwunderliche Zahl von fast 2,3 Millionen »Renewalists«, die um ein Vielfaches zu hoch angesetzt sein dürfte. Der größte Verband klassischer Pfingstkirchen hierzulande ist der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), dessen Kirchen nach eigenen Angaben eine Gesamtzahl von etwa 44.000 Mitgliedern aufweisen.³⁸ Die übrigen Pfingstkirchen außerhalb des BFP dürften kaum mehr als 10.000 Mitglieder beherbergen.³⁹ Die größte Schwierigkeit der Zahlen von Johnson und Barrett

33 David B. Barrett, World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900–2000, Nairobi 1982, S. 6, 14 und 792.

34 David B. Barrett/George T. Kurian/Todd M. Johnson, World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, 2. Aufl., Oxford 2001 (zuerst 1982), S. 19–21.

35 URL: <www.worldchristianitydatabase.org> [11.4.2011].

36 Todd M. Johnson (Hrsg.), Atlas of Global Christianity, 1910–2010, Edinburgh 2009, S. 103.

37 Die konkreten Kategorien werden im »Atlas of Global Christianity« nicht einzeln aufgeführt, können aber der World Christian Database oder den früheren Enzyklopädien entnommen werden, vgl. Barrett/Kurian/Johnson, World Christian Encyclopedia, S. 20f.

38 Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Statistik-Zahlen, URL: <<http://www.bfp.de/pages/wir-ueber-uns/statistik-zahlen.php>> [9.2.2011].

39 Die größten Vertreter hier sind die Gemeinde Gottes mit 2.500 Mitgliedern und die Ecclesia-Gemeinde mit 4.000 Gottesdienstbesuchern; vgl. Paul Schmidgall, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 1907–2007, Studienausgabe, Nordhausen 2007, S. 131 und 136; vgl. auch Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst, Religionen in Deutschland. Mitgliederzahlen, URL: <http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm> [9.2.2011].

liegt jedoch nicht hier, sondern in ihrer Einschätzung der Charismatiker, die sie mit mehr als zwei Millionen beziffern.⁴⁰ Der »Verein zur Förderung der charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche« dagegen schätzt die Zahl der katholischen Charismatiker auf etwa 12.000 in circa 500 Gebetsgruppen und kleineren Gemeinschaften⁴¹, und sein evangelisches Pendant, der »Arbeitskreis für geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche«, nennt lediglich 350 Multiplikatoren als statistische Größe, was in etwa der Anzahl der charismatischen Kleingruppen und Gebetskreise entsprechen dürfte.⁴² Die sogenannten neopfingstlichen Kirchen und Gruppen sind in Deutschland nur sehr gering ausgeprägt und es gibt zu ihnen kaum statistisches Material. Eine der wichtigsten Vertreterinnen dieser Kategorie ist die Vineyard-Kirche, die in Deutschland 40 Zweiggemeinden verzeichnet.⁴³ Ein Ableger der (ebenfalls neopfingstlichen) Wort-des-Glaubens-Bewegung, der in den vergangenen Jahren für einige Kontroversen innerhalb der deutschen Pfingstbewegung gesorgt hat, ist die »Wort + Geist Stiftung«, zu der sich 20 Gemeinden zählen.⁴⁴ Insgesamt wird man also in Deutschland unter Einbezug verschiedener kleiner Gruppen und Migrationskirchen von maximal 70.000 bis 100.000 Pfingstlern und Charismatikern ausgehen dürfen.

Das Beispiel Deutschlands verdeutlicht die Überschätzung der Pfingstbewegung in Globalstatistiken in besonderem Maße. Gleichwohl darf sie auch nicht unterschätzt werden, denn lokale Statistiken lassen in vielen Ländern durchaus eine bedeutsame konfessionelle Verschiebung hin zur Pfingstbewegung erkennen, insbesondere in Lateinamerika und Afrika, aber auch in Teilen Asiens. Im traditionell katholischen Lateinamerika hatte bereits David Martin 1990 einen erheblichen Anstieg protestantischer Kirchen beobachtet⁴⁵, den neuere Zahlen als langfristigen Trend bestätigen. Der brasilianische Zensus beziffert den Anteil der Protestanten mit 15,5 %, in Guatemala wird er auf 20 bis 30 % geschätzt und für Lateinamerika gesamt dürfte er sich auf etwa 12 % belaufen.⁴⁶ Dieses Wachstum und die hohe Vitalität⁴⁷ des lateinamerikanischen Protestantismus gehen einher mit einer deutlichen pfingstlichen Prägung. Mittlerweile werden circa zwei Drittel der lateinamerikanischen Protestanten der Pfingstbewegung zugerechnet⁴⁸, in Chile sogar 80%.⁴⁹ Zudem gibt es in einigen Ländern Lateinamerikas eine starke charismatische Bewegung in der Katholischen Kirche, die der Soziologe Paul Freston als die mittlerweile wichtigste katholische Bewegung ansieht, noch vor der Befreiungstheologie.⁵⁰ In Chile

40 Barrett/Kurian/Johnson, *World Christian Encyclopedia*, S. 299.

41 Verein zur Förderung der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche e. V., CE – Was ist das?, URL: <http://www.erneuerung.de/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=7&Itemid=17> [9.2.2011].

42 Arbeitskreis für Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche e. V., Die Struktur der GGE 2011, URL: <<http://www.gge-online.de/bundesweit/index02.php>> [9.2.2011].

43 Vineyard D. A. CH, Liste der Vineyards im D. A. CH, URL: <[http://www.vineyard-dach.net/vineyard/dach-liste.html?tx_koolkgliste_pi1\[ciid\]=1093&tx_koolkgliste_pi1\[tSort\]=region](http://www.vineyard-dach.net/vineyard/dach-liste.html?tx_koolkgliste_pi1[ciid]=1093&tx_koolkgliste_pi1[tSort]=region)> [9.2.2011].

44 Wort + Geist Stiftung, Die WORT + GEIST Gemeinden – Orte des Lebens 2011, URL: <<http://wortundgeist.de/de/Zentren-und-Gemeinden/Gemeinden.html>> [9.2.2011].

45 David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990, S. 50–55.

46 Vgl. Paul Freston, *Latin America: The ›Other Christendom‹, Pluralism and Globalization*, in: Peter Beyer/Lori Beaman (Hrsg.), *Religion, Globalization and Culture*, Leiden 2007, S. 571–593, hier: S. 579f.

47 In Brasilien gehen jeden Sonntag mittlerweile mehr Protestanten in den Gottesdienst als Katholiken; vgl. ebd., S. 581.

48 Ebd., S. 579.

49 Martin, *Tongues of Fire*, S. 52.

50 Freston, *Latin America*, S. 577.

zum Beispiel wird die Zahl der Charismatiker in allen Denominationen auf 21 % geschätzt, in Guatemala sogar auf 40 %.⁵¹ Ein deutliches afrikanisches Beispiel für die konfessionelle Verschiebung zum Protestantismus aufgrund der Pfingstbewegung ist Äthiopien, hier allerdings vor einem orthodoxen Hintergrund. In den letzten 25 Jahren wuchs der Anteil des Protestantismus dort von fünf auf fast 19 %, was überwiegend zu Lasten der Orthodoxen Kirche ging.⁵² Diese konfessionelle Veränderung wird von einer deutlichen Ausbreitung der Pfingstbewegung begleitet, die die wichtigsten klassischen protestantischen Kirchen Äthiopiens mittlerweile vollständig durchdringt. Ein solcher Prozess der »Charismatisierung« etablierter Denominationen wird aus vielen Teilen Afrikas berichtet.⁵³ In Asien sind pfingstliche und charismatische Bewegungen vor allem in Südkorea präsent, mit einem urbanen Bevölkerungsanteil von etwa 11 %.⁵⁴ Auf den Philippinen gibt es eine starke und öffentlichkeitswirksame charismatische Bewegung in der Katholischen Kirche⁵⁵, und in China dürfte ein großer Anteil der 80 bis 100 Millionen Protestanten pfingstlich geprägt sein.⁵⁶ Selbst in Indien, wo der Protestantismus nur in einigen Regionen überhaupt eine gewisse Relevanz erreicht, ist dieser relativ stark von pfingstlich/charismatischen Bewegungen geprägt.⁵⁷

Zusammenfassend ist also festzuhalten, dass eine verlässliche quantitative Abschätzung der weltweiten Pfingstbewegung bislang noch nicht gelungen ist. Das hängt zum einen mit dem Problem der Definition zusammen, denn der geringe Organisationsgrad der Bewegung, ihr Ausgreifen in andere Denominationen und ihre theologische Vielfalt erschweren die Zuordnung einzelner Kirchen. Zum anderen hat eine kritische Diskussion der vorliegenden Zahlen noch gar nicht richtig begonnen. Denn die bislang oft marginalisierte Forschung zur Pfingstbewegung steht immer wieder in der Versuchung, die Relevanz ihres Untersuchungsgegenstands über seine quantitative Dimension nachzuweisen, weshalb die überzeichneten Angaben von Barrett und Johnson trotz aller vorgetragener Skepsis immer wieder zitiert werden, zumal sich noch keine alternative globale Statistik zur Pfingstbewegung abzeichnet.

Lokale Studien zeigen aber, dass die Pfingstbewegung vielerorts in den letzten Jahrzehnten erheblich an Relevanz gewonnen hat, nicht nur zahlenmäßig, sondern auch hinsichtlich ihrer veränderten Stellung in Kirchen und Gesellschaft und der öffentlichen Aufmerksamkeit, die ihr zukommt. Diese Entwicklungen sind jedoch vor allem in Afrika, Asien, Lateinamerika und in gewissem Ausmaß auch in Nordamerika zu beobachten, was für die vorliegenden Überlegungen von erheblicher Bedeutung ist. Denn wenn die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung gefasst werden soll, muss zunächst konstatiert werden, dass sie sich gegenwärtig eben vor allem in geografischen Regionen ausbreitet, für welche die Säkularisierungsthese im Allgemeinen keine Geltung beansprucht.

51 Pew Forum on Religion & Public Life, *Spirit and Power*, S. 4.

52 Vgl. Jörg Hausteil, *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, Wiesbaden 2011, S. 18.

53 Vgl. zum Beispiel Ogbu U. Kalu, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008; Brighton Mufuruki Katararo, *Rechtfertigung und Erfolg. Pfingstcharismatische Lehre und Praktiken als Herausforderung für die lutherische Rechtfertigungslehre in Tansania*, Göttingen 2009; Caphas Narh Omenyo, *Pentecost Outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer 2002.

54 Pew Forum on Religion & Public Life, *Spirit and Power*, S. 4.

55 Vgl. Katharine L. Wiegele, *Investing in Miracles. El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines*, Honolulu 2005.

56 Vgl. Gotthard Oblau, *Pentecostal by Default? Contemporary Christianity in China*, in: Allan Anderson/Edmond Tang (Hrsg.), *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, London 2005, S. 411–436.

57 Vgl. Michael Bergunder, *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung*, Frankfurt am Main 1999.

chen kann oder wo ihre Anwendbarkeit – wie im Falle Nordamerikas – heftig umstritten ist.⁵⁸

III. MIGRATION UND »REVERSE MISSION«

Diese deutliche Differenz zwischen Europa und den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas hinsichtlich der Verbreitung der Pfingstbewegung hat zur Folge, dass pfingstliche Theologie und Praxis in Europa gegenwärtig eher im Kontext der Migrationskirchen wahrgenommen und erforscht werden. In Deutschland ist die Pfingstbewegung, wie bereits erwähnt, in besonders geringem Maße ausgeprägt und trat in den letzten Jahren auch kaum ins öffentliche Bewusstsein. Beratungsbedarf gibt es dagegen zu verschiedenen afrikanischen und asiatischen Gruppen, die landeskirchliche Liegenschaften mieten und dort Gottesdienste mit pfingstlichem Charakter feiern. Darüber hinaus ist das Phänomen von Migrationsgemeinden für bestimmte religionswissenschaftliche Zugänge ohnehin interessanter als einheimische Gemeinden, da die Pfingstbewegung hier als ein modernes Beispiel transnationaler und postkolonialer Religion erörtert werden kann. Im Kontext dieser Forschungen entsteht die Frage, inwiefern Migrationsgemeinden die Differenz zwischen Afrika, Asien oder Lateinamerika und Europa überbrücken, indem sie in einer Art umgekehrter Missionsbewegung pfingstliche Frömmigkeit in die säkularisierten Umgebungen Deutschlands tragen.

Zunächst gibt es durchaus Anzeichen dafür, dass der Pfingstbewegung einiges Gewicht unter den Migrationsgemeinden zukommt. In ihrer systematischen Untersuchung von Migrationskirchen in der Region der Vereinigten Evangelischen Mission im Ruhrgebiet ordnet Claudia Währisch-Oblau zwei Drittel der 431 ihr bekannten Gemeinden dem pfingstlich-charismatischen Spektrum zu, mit einer Gesamtanzahl der Kirchenmitglieder von circa 23.000.⁵⁹ Der größte Teil dieser Gemeinden und Gruppen (200) kommt aus Afrika mit einer geschätzten Mitgliederzahl von 18.000. Asien und Europa folgen mit 48 beziehungsweise 33 Kirchen und geschätzten Mitgliederzahlen von 4.000 beziehungsweise 2.600. Nur acht Kirchen haben einen lateinamerikanischen Ursprung. Die meisten Kirchen sind allerdings eher klein mit etwa 20 bis 50 Mitgliedern, wenige zählen mehr als 150 Anhänger. Etwas mehr als die Hälfte der Kirchen sind als Dependence einer ausländischen Pfingstkirche organisiert, während der andere Teil lokale unabhängige Gemeinden sind.

In den qualitativen Interviews, die Währisch-Oblau mit den Pastoren und Gemeindegliedern dieser Kirchen durchgeführt hat, stellt sie unter den Pfingstlern eine ausgeprägte Vorstellung der »reverse mission« fest, die üblicherweise mit der Erzählung einer göttlichen Berufung zur Mission in Europa kombiniert wird. In dieser Vorstellung werden Deutschland und Europa als christliche Zentren der Vergangenheit wahrgenommen, deren Kirchen verfallen sind und nun der Erneuerung aus den ehemaligen Missionsgebieten bedürfen. Diese Tendenz scheint jedoch kein universeller Befund zu sein, denn in ihrer Arbeit zu nigerianischen Pfingstkirchen in Deutschland beobachtet beispielsweise Anna Quaas, dass die Bezugnahme auf die europäische Mission in Afrika keine nennenswerte Rolle in den historischen Erzählungen spielt, und schlussfolgert: »Die Idee der »reversen

58 Vgl. *Michael Bergunder*, Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie, in: *Daniel Cyranka/Helmut Obst* (Hrsg.), »... mitten in der Stadt«. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Halle 2001, S. 213–252, hier: S. 222–229.

59 *Claudia Währisch-Oblau*, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel*, Leiden 2009, S. 50.

Mission« erweist sich also als noch deutlich brüchiger als die der globalen Pfingstbewegung.«⁶⁰

Bezüglich der tatsächlichen missionarischen Interaktion pfingstlicher Migrationsgemeinden mit dem deutschen Kontext zeigt sich dann auch ein eher durchwachsendes Bild. Mitgliedschaft von Deutschen bleibt in diesen Kirchen eher die Ausnahme und beschränkt sich zudem überwiegend auf Paarbeziehungen. Ein wichtiger Faktor hierbei sind sicherlich die Sprachen, denn nur wenige Gemeinden halten ihre Gottesdienste auf Deutsch ab, wenngleich Übersetzungen angeboten werden. Viele Kirchen sind Mieterinnen von landeskirchlichen Räumen, jedoch beschränkt sich der Kontakt zu den deutschen Ortsgemeinden meist auf das bisweilen problematische Mietverhältnis. Einige Missionswerke bieten in Zusammenarbeit mit ihren Landeskirchen theologische Weiterbildungskurse für Migrationspastoren an, die auf starkes Interesse stoßen. Jedoch gibt es bisher noch keine Möglichkeit der strukturellen Integration von Migrationsgemeinden, ihren Pastoren oder ihren Missionsbemühungen in eine Landeskirche. Zudem hat sich der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden in letzter Zeit mit Erfolg um die Aufnahme pfingstlicher Migrationskirchen bemüht, die durch ihre Mitgliedschaft im BFP auch die Körperschaft des öffentlichen Rechts erhalten und damit eine solide organisatorische und rechtliche Grundlage. Trotz anfänglicher Skepsis seitens der Migranten⁶¹ stieg die Anzahl der Migrationskirchen im BFP in den letzten Jahren deutlich an. Mittlerweile ist der bei Weitem größte Anteil des Gemeindefuwachses im BFP auf Migrationsgemeinden zurückzuführen, und ihr Anteil im BFP hat sich seit 1992 von drei auf 30% verzehnfacht.⁶² Die Bedeutung dieses Prozesses findet ihren Ausdruck auch darin, dass die Migrationskirchen nunmehr mit einem Repräsentanten im Präsidium des BFP vertreten sind. Über die Größe der aufgenommenen Gemeinden gibt es jedoch keine Angaben, aber es ist zu erwarten, dass ihr Anteil bezüglich der absoluten Mitgliederzahl sehr gering ist.

Insgesamt bleibt zu konstatieren, dass pfingstliche Migrationsgemeinden in Deutschland bislang keine erkennbare Gegenbewegung zur Säkularisierung darstellen, jedenfalls nehmen sie keinen Ort im öffentlichen Raum ein, der den gängigen Säkularisierungsdiskurs infrage stellen würde oder der Pfingstbewegung als Ganzes eine größere Wahrnehmung zukommen ließe. Ihre Beziehungen zu den Landeskirchen sind nicht vom Leitbild der umgekehrten Mission geprägt, und ihre zunehmende Mitgliedschaft im BFP ordnet sie dem gesellschaftlich eher marginalen Platz der deutschen Pfingstbewegung zu. Migrationsgemeinden sind zudem hohen Fluktuationen ausgesetzt, die sowohl mit den politischen Bedingungen von Asyl und Aufenthalt zusammenhängen als auch mit verschiedenen ökonomischen und kircheninternen Faktoren.⁶³ Die hohe Dynamik und Fluktuation der Kirchen erschwert übergreifende quantitative Studien, die bislang daher nur regional vorliegen. Die meisten Untersuchungen beschäftigen sich ohnehin eher mit einzelnen Kontexten und qualitativen Fragen, wobei den wenigen erfolgreichen Kirchen naturgemäß mehr Aufmerksamkeit zukommt als den kleineren Hauskreisen und Gemeinden.⁶⁴

60 Anna D. Quaa, *Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God*, Frankfurt am Main 2011, S. 401.

61 Vgl. Claudia Währisch-Oblau, Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den »etablierten« Kirchen, in: Michael Bergunder/Jörg Haustein (Hrsg.), *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, Frankfurt am Main 2006, S. 10–39, hier: S. 38.

62 Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, *Statistik-Zahlen 2011*, URL: <<http://www.bfp.de/pages/wir-ueber-uns/statistik-zahlen.php>> [11.2.2011].

63 Vgl. Jörg Haustein, Pfingstbewegung und Identität im Kontext äthiopischer Migranten in Deutschland, in: Bergunder/Haustein, *Migration*, S. 107–126.

64 Die prominenteste von einem Migranten geleitete Kirche in Europa ist die »Embassy of God« in Kiew, die von dem Nigerianer Sunday Adelaja gegründet wurde und überwiegend ukraini-

Eine systematische und übergreifende Erfassung von Migrationskirchen und deren Einfluss auf die Gesellschaft in Deutschland und Europa wird daher wohl auf lange Sicht ein Desiderat bleiben.

IV. THEORETISCHE ZUGÄNGE: PFINGSTBEWEGUNG UND SÄKULARISIERUNG

Es ist für die vorliegenden Überlegungen zum Verhältnis von Pfingstbewegung und Säkularisierung nun angezeigt, das Gebiet der mehr oder weniger gut gesicherten empirischen Beobachtungen zu verlassen und die Fragestellung aus theoretischer Perspektive zu erörtern.

Hierbei besteht jedoch das zentrale Problem darin, dass nicht nur die Pfingstbewegung ein äußerst divergierendes Phänomen ist, sondern dass es auch keine allgemein anerkannte Säkularisierungstheorie gibt und daher verschiedene Erklärungsangebote miteinander konkurrieren. Je nachdem, welche Theorie mit welcher Strömung beziehungsweise welcher Wahrnehmung der Pfingstbewegung kombiniert wird, variieren auch die Ergebnisse.

In den klassischen religionssoziologischen Theoriemodellen wird Säkularisierung als ein Prozess gesellschaftlicher Modernisierung verstanden, der vor allem durch fortschreitende Rationalisierung und soziale Differenzierung gekennzeichnet ist. Die prominenteste Ausarbeitung des Aspekts der Rationalisierung hatte bereits Max Weber in seiner Abhandlung zur protestantischen Ethik geliefert. Darin postulierte er einen religionsgeschichtlichen Prozess der »Entzauberung der Welt«, der zunehmend alle »magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf« und in der calvinistischen Prädestinationslehre seinen Abschluss fand.⁶⁵ Die treibende Kraft hinter diesem Prozess war für Weber eine aus der Lehre der doppelten Prädestination folgende Unsicherheit über die eigene Erwählung zum Heil, die nun ihrerseits zu einer sogenannten »innerweltlichen Askese« führte: Die Arbeits- und Berufsethik des Calvinismus sowie seine Entsagung vom weltlichen Luxus produzierten oft einen gewissen Wohlstand, der als Zeichen der Erwählung gedeutet werden konnte. Der Protestantismus legte so das Fundament für die moderne kapitalistische Ökonomie, dessen »religiöse Wurzel langsam abstarb und utilitarischer Diesseitigkeit Platz machte«.⁶⁶

Diese These ist auch auf die Pfingstbewegung übertragen worden. Der Soziologe Peter L. Berger erkannte Webers Rationalisierungsdynamik in der lateinamerikanischen Bewegung wieder, die eine »ökonomisch produktive und politisch zunehmend selbstbewusste« protestantische Mittelklasse produzierte.⁶⁷ Allerdings schloss Berger die Kirchen der Wort-des-Glaubens-Bewegung von dieser Dynamik aus, da dort der Gottessegens nicht Arbeit und Mühe belohne, sondern nur den Glauben. Diese verkürzte Darstellung der Theologie solcher Kirchen trifft jedoch nicht wirklich zu, denn der Ruf nach stärkerem Glauben initiiert hier ebenfalls ein rigoroses und in gewisser Hinsicht asketisches Programm moralischer Subjektivierung.⁶⁸ Bergers eigentliches Problem mit dieser Theologie dürfte jedoch ohnehin kaum die fehlende Arbeitsethik sein, sondern dass sich ihre Prosperitätsvorstellung nicht in einer innerweltlichen Rationalität artikuliert. Wohlstand,

sche Gottesdienstbesucher anzieht. Vgl. *Catherine Wanner*, *Communities of the Converted. Ukrainians and Global Evangelism*, New York 2007, S. 210–248.

65 *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1904/5], in: *ders.* (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Teil 1), Frankfurt am Main 2006, S. 89.

66 *Ebd.*, S. 175f.

67 *Peter L. Berger*, Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala. The Protestant Ethic Today, in: *The Review of Faith & International Affairs* 8, 2010, H. 4, S. 3–9, hier: S. 5.

68 Vgl. *Ruth Marshall*, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago 2009, S. 141–165.

Gesundheit oder Erfolg werden in der Wort-des-Glaubens-Bewegung eher als Belohnung einer unverbrüchlichen Glaubenszuversicht und treuen Spendenbereitschaft verstanden und dem direkten Eingreifen Gottes zugeschrieben.

Aufgrund bestimmter religiöser Praktiken wie Zungenreden, Heilungsgebet oder Exorzismus stehen Pfingstler ohnehin selten in Verdacht, der Rationalisierung und »Entzauberung der Welt« Vorschub zu leisten. Doch auch diese Phänomene können durchaus modernisierend wirken. Die Ethnologin Birgit Meyer hat mit Blick auf Ghana überzeugend gezeigt, dass gerade Exorzismen ein doppelgesichtiges Verhältnis zu den Vorstellungen traditioneller Religionen haben, denn die jeweiligen Geister werden ja nicht nur in ihrer Wirksamkeit bekräftigt, sondern auch ausgetrieben. Exorzismen, schlussfolgert Meyer, stellen daher eine Brücke dar, auf der sich Pfingstler zwischen den Werten ihrer lokalen Herkunftstradition und ihrem zumeist modernen und urbanen Leben hin und her bewegen können und so Spannungen zwischen Moderne und Tradition bearbeiten.⁶⁹ In der Terminologie Webers wäre also zu konstatieren, dass die »Entzauberung« der traditionellen Geister eben gerade mit »magischen Mitteln« geschieht. Der Befund zu Webers Säkularisierungstheorie bleibt also ambivalent: Die pfingstliche Ethik zeigt deutlich ihr puritanisches und methodistisches Erbe, das Webers Analysen zentral bestimmte und für ihn den Säkularisierungsprozess antrieb. Der von ihm postulierte Prozess der »Entzauberung der Welt« ist jedoch allenfalls mittelbar in der Pfingstbewegung zu beobachten und gehorcht nicht Webers Vorstellungen von zunehmender Rationalität, nach denen sich die protestantische Ethik immer mehr von ihren religiösen Wurzeln löst. Insofern wäre die Pfingstbewegung eine Gegenbewegung zur Säkularisierung.

Die zweite Grundannahme gesellschaftlicher Modernisierungstheorien, soziale Differenzierung, wurde von Säkularisierungstheorien in unterschiedlicher Weise aufgenommen. In Peter L. Bergers frühen und einflussreichen Werken bestand der Prozess der Säkularisierung darin, dass »Teile der Gesellschaft und Ausschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden«.⁷⁰ Dieser Prozess der sozialen Differenzierung hat eine institutionelle und eine subjektive Seite: Die kapitalistischen und industriellen Prozesse erschufen eine von Religion »befreite Zone«⁷¹, während das Individuum einem »Häresiezwang« unterstellt wurde, denn die Pluralisierung der Lebenswelten schuf die Notwendigkeit einer religiösen Auswahl und der Abweichung von den jeweils anderen religiösen Traditionen.⁷² Die Religion hat damit ihre gesellschaftliche Funktion als übergreifende symbolische Ordnung verloren und die Plausibilität religiöser Traditionen muss inmitten dieses Pluralismus der Weltanschauungen neu begründet werden. Für Berger ist nur der induktive Weg einer erfahrungsbasierten Religiosität dazu geeignet, »sich sowohl den Herausforderungen der modernen Situation zu stellen wie sie zu überwinden«.⁷³

Auch wenn diese Forderung nach erfahrungsbasierter Religiosität zunächst an pfingstliche Frömmigkeit erinnert, ist zu fragen, inwiefern die Pfingstbewegung mit dem Postulat der Differenzierung und Pluralisierung strukturell kompatibel ist. Hinsichtlich der institutionellen Differenzierung zeigt sich zunächst eine gewisse Konvergenz. Die Welt-

69 Birgit Meyer, »Make a Complete Break with the Past«. Memory and Post Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse, in: Journal of Religion in Africa 28, 1998, H. 3, S. 316–349; dies., Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana, Edinburgh 1999.

70 Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main 1973, S. 103.

71 Ebd., S. 124.

72 Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1980, insb. S. 39–45.

73 Ebd., S. 76.

flucht als Erbe der Heiligungsbewegung war für die Pfingstbewegung lange bestimmend geblieben und führte dazu, dass die Kirchen größtenteils auf aktive Politik verzichteten und diakonischen Werken skeptisch gegenüberstanden. Eine Verbesserung ›der‹ Welt – sofern diese Möglichkeit nicht schon durch eschatologische Überlegungen ausgeschlossen wurde – war für viele Pfingstler nur aufgrund der persönlichen Bekehrung von Verantwortungsträgern denkbar, nicht jedoch durch ein Ausgreifen der Kirche in Ethik, Politik und Bildung. Es sind jedoch zunehmend gegenläufige Tendenzen zu beobachten. Zum einen streben einige Pfingstler gegen die institutionelle Differenzierung mit der Gründung von Schulen, Universitäten, Geschäftsnetzwerken, Medienunternehmen und Partnerbörsen, die pfingstliche Alternativen zur Pluralität öffentlicher Institutionen bieten. Zum anderen stieg das aktive politische Engagement von Pfingstlern in den letzten Jahrzehnten merklich an. Den deutlichsten Wendepunkt dieser Entwicklung in den USA markierte die Präsidentschaftskandidatur des baptistischen Charismatikers Pat Robertson im Jahr 1988. Mittlerweile sind pfingstliche Politiker an prominenten Stellen in den USA nicht mehr außergewöhnlich und befinden sich auf beiden Seiten des Parteienspektrums, wie zum Beispiel die ehemalige Vizepräsidentschaftskandidatin Sarah Palin oder Joshua DuBois, der von Barack Obama eingesetzte Leiter des »Office of Faith-Based and Neighborhood Partnerships«. Das Verhältnis von Pfingstbewegung und politischen Institutionen wird gegenwärtig auch hinsichtlich vieler anderer Länder diskutiert, und das sich ergebende Bild ist äußerst komplex.⁷⁴

Ähnlich ambivalent fällt das Urteil hinsichtlich der von Berger postulierten Pluralisierung aus. In seiner Studie zur Pfingstbewegung in Deutschland sieht Thomas Kern den Grund für das Wachstum der Bewegung in einem gewachsenen Bewusstsein für »sozioreligiöse Wahlfreiheit«.⁷⁵ Zugleich versteht er jedoch die Pfingstbewegung als einen tendenziellen Fundamentalismus, der »ein geschlossenes Deutungssystem« aufbaut und »stabile Wertorientierungen« bietet und genau darin attraktiv sei, da »die Freiheiten der Moderne für viele Menschen oft schwer zu ›tragen‹ sind«.⁷⁶ Kerns Unentschlossenheit bietet also zwei Lesarten von Bergers Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Pluralisierung an: Zum einen ist die Pfingstbewegung säkularisierungskonform, weil sie als alternative Religion dem Häresiezwang der Moderne entspricht und diesen fördert, zum anderen trägt sie aber säkularisierungshemmende Tendenzen in sich, da ihre vermeintliche weltanschauliche Geschlossenheit als Gegenprogramm zum Pluralismus verstanden wird. Berger selbst hat mittlerweile den Zusammenhang von Pluralismus und Säkularisierung aufgegeben. Die Differenzierungsprozesse der Moderne produzieren für ihn lediglich notwendigerweise Pluralismus, wofür ihm auch die Ausbreitung der Pfingstbewegung als Beispiel dient.⁷⁷ Säkularisierung dagegen hängt für ihn mit der ideologischen Konfiguration des Säkularismus zusammen, der nicht zwangsläufig mit Modernisierung und Differenzierung einhergeht, und für Berger im Grunde nicht weniger »fundamentalistisch« ist als sein religiöser Widerpart, die Theokratie.

74 Vgl. vor allem R. Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, NJ 1997; Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2001; Christl Kessler/Jürgen Rüland, *Give Jesus a Hand! Charismatic Christians. Populist Religion and Politics in the Philippines*, Quezon City 2008; David Maxwell, *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism & the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, Oxford 2006; Marshall, *Political Spiritualities*; Timothy J. Steigenga, *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*, Lanham, MD 2001.

75 Thomas Kern, *Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, S. 430.

76 Ebd., S. 81.

77 Vgl. Peter L. Berger, *Secularization Falsified*, in: *First Things* 180, 2008, S. 23–27.

Ein weiteres Säkularisierungskonzept firmiert unter dem Begriff der Privatisierung und wurde maßgeblich von Thomas Luckmann in enger Zusammenarbeit mit Berger entwickelt. Für Luckmann besteht Religion elementar in der Transzendierung der biologischen Lebenswelt.⁷⁸ Institutionelle religiöse Monopole (wie zum Beispiel Staatskirchen) werden von ihm als ein Sonderfall religiöser Spezialisierung verstanden, der im Zuge der sozialen Differenzierung und Pluralisierung der Moderne nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Es kommt zu einer Privatisierung von Religion, in der Individuen »subjektive Systeme ›letzter‹ Bedeutung« aufbauen, entweder in reflektierter Auswahl aus dem »Warenangebot religiöser Repräsentation« oder in einer intuitiven »zerbrechlichen Hierarchie von ›Meinungen«.⁷⁹ In einem späteren Nachtragskapitel differenziert Luckmann seinen Transzendenzbegriff in kleine, mittlere und große Transendenzen.⁸⁰ Kleinere Transendenzen sind alltägliche Erfahrungen, die durch die Überschreitung räumlicher oder zeitlicher Grenzen aufgelöst werden können, mittlere Transendenzen können nur mittelbar in der Alltagswelt erfahren werden (hier ist vor allem an bestimmte Gefühle, Ideale oder begriffliche Abstraktionen gedacht), und große Transendenzen erfordern die Überschreitung des alltäglichen Bewusstseins, etwa im Traum oder in der Ekstase. Hiermit markiert Luckmann eine zweite, mit der Privatisierung einhergehende Tendenz der Säkularisierung: Religiöse Systeme werden zunehmend unter Rückgriff auf vor allem mittlere und kleine Transendenzen konstruiert, was für ihn mit einer »Sakralisierung« des Subjekts« korrespondiert.⁸¹

Genau diese Verschiebung der Transendenzen meint Isgard Peter in ihrer Studie des charismatischen CVJM in München zu erkennen. Die Ausübung der Geistesgaben werde dem Nutzen der Gemeinde unterstellt, und darum sei die Pfingstbewegung ein Beispiel für Luckmanns »Schrumpfung der Transendenzen«.⁸² Diese etwas überraschende Deutung der pfingstlichen Frömmigkeit zeigt an, dass deren Einordnung in Luckmanns Säkularisierungsmodell zentral von der Wahrnehmung ihres Transzendenzbezugs abhängt. Werden Zungenrede, Heilungsgebete und Exorzismen vor allem hinsichtlich ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion gedeutet, so kann die Pfingstbewegung mit Luckmanns Verschiebung auf mittlere Transendenzen als eine säkularisierungskonforme Bewegung verstanden werden. Stellt man hingegen die ekstatischen und außeralltäglichen Aspekte pfingstlicher Praxis in den Vordergrund, wäre die Bewegung vor allem an großen Transendenzen interessiert und somit nicht säkularisierungskonform.

Hinsichtlich der Privatisierung zeigt sich ein ähnlich ambivalentes Bild. Auf der einen Seite stellen Pfingstler Bekehrung und Geisttaufe als höchst private Krisenerlebnisse dar, die mit einem direkten und individuellen Eingreifen Gottes im Zusammenhang stehen. Andererseits wird diese Privatheit hochgradig öffentlich zelebriert, von den überall anzutreffenden Zeugnissen über Gottesbegegnungen bis hin zum missionarischen Anspruch, dass alle Menschen der persönlichen Erfahrung von Bekehrung und Geisttaufe bedürfen. Die Erzählungen privater Gottesbegegnungen sind in ihren Ergebnissen stark normiert und weitgehend uniform in ihrer narrativen Struktur. Die Pfingstbewegung kann also trotz ihrer Betonung einer de-institutionalisierten und privaten Frömmigkeit nicht als typische Vertreterin einer subjektiven Patchwork-Religiosität angesehen werden. Eher schon handelt es sich um ein »patchwork with a pattern«: Pfingstler erwarten hochgradig individuelle und einzigartige Gottesbegegnungen, deren Ergebnis und narrative Ausformung jedoch spezifischen gemeinschaftlichen Erwartungen entsprechen.

78 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991, S. 85.

79 Ebd., S. 148f.

80 Ebd., S. 166–171.

81 Ebd., S. 181.

82 Isgard S. Peter, *Der unsichtbaren Religion auf der Spur. Eine soziologische Studie zur Pfingstbewegung in Deutschland*, Saarbrücken 2007, S. 88–91.

Schließlich seien als letzte Form der Säkularisierungstheorie noch die Marktmodelle genannt, deren wichtigste Fassung sich mit den Soziologen Roger Finke und Rodney Stark verbindet. Ihre Theorie will vor allem erklären, warum in den USA eine statistisch belegbare Zunahme der Kirchlichkeit festzustellen ist, trotz eines mit Europa vergleichbaren Grads an Modernisierung, Differenzierung, Rationalisierung und Pluralisierung. Finke und Stark postulieren hierzu eine Theorie des freien religiösen Markts, in dem Kirchen als Anbieter einer Leistung erscheinen und Gläubige als Konsumenten. Religiöse Monopole wären in einem wirklich freien Markt ausgeschlossen, denn es ist unmöglich, zugleich »weltlich und außerweltlich, strikt und tolerant, exklusiv und inklusiv zu sein, während der Markt immer ausgeprägte Verbrauchersegmente mit starken Präferenzen für jeden dieser Glaubensaspekte umfassen wird.«⁸³ Monopole sind daher nur durch Marktregulierung möglich, die allerdings zu einer sinkenden Nachfrage führt, da bestimmte Marktsegmente nicht mehr bedient werden können und identitätsstiftende Unterschiede zwischen den Produkten nivelliert werden. Der Zusammenhang zwischen Pluralismus und Säkularisierung wird also genau entgegengesetzt zu Berger aufgebaut: Ein deregulierter und darum pluraler Markt führt – wie in den USA – zu steigender Religiosität, während stärkere Monopolisierung – wie in großen Teilen der europäischen Kirchengeschichte – die religiöse Partizipation sinken lässt.⁸⁴

Finke und Stark erklären daher auch die Entstehung der Heiligungsbewegung, die wie erwähnt eine Vorläuferin der amerikanischen Pfingstbewegung ist, mit der Verweltlichung des Methodismus, der bestimmte Bedürfnisse des amerikanischen Christentums nicht mehr bedienen konnte.⁸⁵ Die vergeblichen Versuche des Methodismus, die Heiligungsbewegung zu regulieren, führten schließlich aufgrund des freien Markts zur Entstehung zahlreicher neuer Kirchen. In ähnlicher Weise könnte man argumentieren, dass Pfingstkirchen eine erfahrungsbezogene, missionarische und eventuell auch apokalyptische religiöse Nachfrage bedienen. Da Finke und Stark jedoch eine Gleichverteilung religiöser Merkmale postulieren, stellt sich die Frage, warum der Marktanteil dieser Nische des Christentums nicht überall annähernd gleich groß ist beziehungsweise ob die geringe Ausprägung der Pfingstbewegung in bestimmten Kontexten der Regulierung des religiösen Markts zuzuschreiben ist. Ostdeutschland oder auch das vereinigte Deutschland könnten zum Beispiel als Belege dafür dienen, dass die weltanschaulichen Monopole des Sozialismus oder der Volkskirchen die Nachfrage nach enthusiastischer Frömmigkeit gedämpft haben und weiter dämpfen. Allerdings findet sich eine vergleichsweise kräftige Pfingstbewegung in anderen europäischen Ländern mit starken religiösen Monopolen, wie in Rumänien oder in der Ukraine; das osteuropäische Gegenbeispiel wiederum wäre Polen. In anderen Ländern, wie zum Beispiel in Äthiopien, lässt sich zeigen, dass die Pfingstbewegung sowohl in Zeiten der starken religiösen Marktregulierung wuchs als auch in einem vergleichsweise freien religiösen Umfeld.⁸⁶

Die Marktkonformität der Pfingstbewegung ist ohnehin umstritten. Der Soziologe Andrew Chesnut zum Beispiel erklärt das exorbitante Wachstum pfingstlicher und charismatischer Kirchen in Brasilien in starker Anlehnung an Finke und Stark.⁸⁷ Die Pfingstbewegung habe nicht nur von der Liberalisierung des religiösen Markts profitiert, sie sei auch deren »primärer religiöser Architekt und Entwickler«⁸⁸ und daher besser in der Lage,

83 Roger Finke/Rodney Stark, *The Churching of America 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, NJ 1992, S. 18.

84 Ebd., S. 19.

85 Ebd., S. 163–166.

86 Vgl. Haustein, *Writing Religious History*.

87 R. Andrew Chesnut, *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*, Oxford 2003.

88 Ebd., S. 39.

ihr Angebot flexibel an den Markt anzupassen als die Katholische Kirche. Stephen Hunts Urteil über den von charismatischer Frömmigkeit geprägten Alpha-Kurs⁸⁹ in Großbritannien fällt genau gegenteilig aus: Die missionarischen Bemühungen des Alpha-Kurses seien eher nicht von Erfolg gekrönt, da das Angebot das angestrebte Marktsegment der religiösen Sucher nicht erreicht und auch inhaltlich nicht bedienen könne.⁹⁰ Die von Marketing-Überlegungen geleitete Sichtweise der Alpha-Kurse und ihr Versuch, ein Standardpaket für Mission anzubieten, sind für Hunt ohnehin eher ein Ausdruck der Kommodifizierung und »McDonaldisierung« von Religion innerhalb des christlichen Lagers und kein Gegenmodell zur fortschreitenden Säkularisierung.⁹¹

V. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Wie die vorliegenden Ausführungen gezeigt haben, ist die Verhältnisbestimmung von Pfingstbewegung und Säkularisierung in mehrfacher Hinsicht schwierig. Schon ein grober historischer Überblick verdeutlicht, dass es sich bei der Pfingstbewegung um ein Phänomen von großer Heterogenität und Fluidität handelt, weshalb die Zuordnung einzelner Kirchen und Theologien zum Pfingstchristentum nur innerhalb gewisser Ermessensspielräume möglich ist. Daher ist die Pfingstbewegung auch statistisch nur schwer zu taxieren, und der Versuch einer globalen quantitativen Erfassung ist von groben Überzeichnungen charakterisiert. In lokalen Studien kann zwar für viele Länder ein deutlich wachsender Einfluss der Pfingstbewegung konstatiert werden, jedoch gilt dies überwiegend für Kontexte, für die gängige Säkularisierungskonzepte meist keine Gültigkeit beanspruchen und die bislang nicht von einer Abnahme institutionell verfasster Religiosität gekennzeichnet waren. Diese geografische Differenz wird auch von Migrationsgemeinden kaum überbrückt, die trotz der Selbst- und Fremdzuschreibungen einer Agenda der »reverse mission« kaum missionarische Wirksamkeit entfalten. Dieser heterogene empirische Befund wird durch die Prüfung mehrerer Säkularisierungstheorien noch verstärkt, denn je nachdem welches Konzept mit welcher Wahrnehmung und welchen Aspekten der Pfingstbewegung kombiniert wird, kann pfingstliche Frömmigkeit als gegenläufiger Trend zur Säkularisierung verstanden werden oder aber als eine ihrer Ausformungen.

Die sich aus diesen Beobachtungen ergebende Unmöglichkeit einer globalen Verhältnisbestimmung von Pfingstbewegung und Säkularisierung verweist auf die Überlegungen des Soziologen David Martin, der versucht hat, das Wachstum der Pfingstbewegung und die Säkularisierung Europas in einem flexiblen Modell von Religion und Moderne zusammenzubringen. Das zentrale Element in Martins Theorie der Säkularisierung ist soziale Differenzierung, die jedoch durch verschiedene historische Filter unterschiedlich gebrochen wird. Bereits in seiner »General Theory of Secularization« von 1978 postulierte Martin, dass Gesellschaften an kritischen Punkten ihrer Geschichte ein »spezifisches Ge-

89 Der Alpha-Kurs ist der Versuch eines niedrighschwelligem Angebots für kirchenferne Menschen, denen in einer Reihe von Abendveranstaltungen Grundlagen des christlichen Glaubens vorgestellt werden. Der Kurs wurde in einer von charismatischer Frömmigkeit geprägten anglikanischen Kirche in London entwickelt und das Konzept wurde mit großem Erfolg vermarktet. Nach Angaben der Initiatoren gibt es heute mehr als 30.000 solche Kurse weltweit, in 163 Ländern und unterschiedlichen Denominationen; vgl. URL: <<http://uk.alpha.org/node/12>> [6.6. 2011].

90 *Stephen Hunt*, *The Alpha Enterprise. Evangelism in a Post-Christian Era*, Aldershot 2004, S. 173–195 und 254.

91 Vgl. auch die Beobachtungen von Bruce zur charismatischen Bewegung in Großbritannien, der zu einem ähnlichen Fazit kommt: *Steve Bruce*, *The Charismatic Movement and the Secularization Thesis*, in: *Religion* 28, 1998, S. 223–232.

rüst« erwerben, das dann weitere Entwicklungen bestimmt.⁹² Je nachdem, wie bestimmte Merkmale dieses Gerüsts ausgeprägt sind – zum Beispiel religiöser Pluralismus, Einfluss des Katholizismus, Schulsystem, Stärke des Antiklerikalismus oder Stabilität der Demokratie – ergeben sich bestimmte Muster, die Möglichkeit und Verlauf der Differenzierung von Staat und Religion bestimmen.⁹³ Die Pfingstbewegung mit ihren Wurzeln im Methodismus gehört für Martin zum angloamerikanischen Differenzierungsmuster, das vor allem von einem wettbewerbsorientierten Pluralismus und enthusiastischer Frömmigkeit geprägt wurde⁹⁴ und in seiner konsequentesten Ausformung in den USA für Säkularisierungsprozesse wenig anfällig ist. Das weltweite Wachstum pfingstlicher Kirchen erklärt sich aus der globalen Ausbreitung dieses Differenzierungsmodells, wobei die Pfingstbewegung im Zuge der Mobilisierung und Entwurzelung von Millionen von Menschen »einen internen Kompass und eine tragbare Identität« bietet.⁹⁵ Dies bedeutet aber nicht notwendigerweise eine »Amerikanisierung« der Religion, denn wie Martin bereits in seiner Studie der lateinamerikanischen Pfingstbewegung gezeigt hat, führt die Inkulturation des pfingstlichen Protestantismus auch zu seiner »Latinisierung«.⁹⁶ Für Europa ist dieser Prozess jedoch in verschiedenen Regionen aus historischen Gründen nur schwer denkbar. In den »post-protestantischen« Gebieten des säkularen Nordeuropa zum Beispiel stellt Martin eine gewisse Immunität gegenüber der Pfingstbewegung aufgrund der vorgängigen Erweckungsbewegungen fest, die hier, anders als in England oder den USA, nicht zu einer Pluralisierung der religiösen Landschaft führten, sondern von kirchlichen Monopolen in Nischen abgedrängt wurden.⁹⁷ Das katholische »Lateineuropa« hingegen war zunächst von der Führerschaft antiklerikaler Eliten geprägt, wobei die Säkularisierung der breiten Massen verschiedenen Mustern folgte, deren Ursachen und Verlauf auch eine stärkere Rezeptivität für die Pfingstbewegung zur Folge haben können, wie zum Beispiel in Italien.

Martins grundlegende Methode einer differenzierten Analyse religiöser Entwicklungen ist wegweisend für die Verhältnisbestimmung von Pfingstbewegung und Säkularisierung. Denn zum einen ermöglicht sie es, die entgrenzten Universalismen einiger Säkularisierungstheorien oder pfingstlicher Wachstumsprognosen lokal zu beschränken und religiöse Veränderungen anhand konkreter Umstände zu diskutieren. Zum anderen ist die Betonung der historischen Dimension für die religionssoziologische Diskussion unabdingbar, denn sie verweist darauf, dass es sich bei der Entkirchlichung in Westeuropa sowie bei der Ausbreitung der Pfingstbewegung um kontingente und prinzipiell reversible Prozesse handelt, die mit konkreten geschichtlichen Bedingungen verwoben sind.

Daher ließe sich Martins Vorschlag womöglich sogar umkehren: Nicht die Geschichte ist ein Filter für den universalen Prozess sozialer Differenzierung, sondern Universalismen wie Differenzierung, Pluralisierung, Säkularisierung oder »Wiederkehr der Religionen« sind Filter, durch die historische Prozesse gedeutet werden. Die eingangs angeführten Behauptungen, dass das Wachstum der Pfingstbewegung die Säkularisierungsthese nun endgültig falsifiziere, verweisen daher weniger auf einen globalen religiösen Wandel als vielmehr auf die Fortschreibung einer universalistischen »Meistererzählung« über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft.

92 *David Martin*, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978, S. 15.

93 *Ebd.*, S. 59.

94 *David Martin*, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005, S. 151.

95 *Ebd.*

96 *Martin*, *Tongues of Fire*, S. 282f.

97 *David Martin*, *Pentecostalism. The World Their Parish*, Oxford 2002, S. 47 und 68.