

Megachurches in den USA und Singapur in transkultureller Perspektive

Ein kritischer Blick auf das Export-Narrativ From the West to the Rest

Katja Rakow

Die globale Ausbreitung spezifischer evangelikal-pfingstlicher Organisations- und Ausdrucksformen im 20. Jahrhundert wird häufig als Globalisierung des „fundamentalistischen Christentums“ amerikanischer Couleur beschrieben. Megachurches, religiöse Medienformate wie die Fernsehpredigt oder Theologien wie das Wohlstandevangelium werden als amerikanische Exportgüter betrachtet, die zum globalen Erfolgsmodell avancierten. Dieses dominante Beschreibungsmuster der rezenten Globalgeschichte des evangelikal-charismatischen Christentums ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, wie das vorliegende Kapitel zeigen wird. Bevor die transkulturelle Perspektive als Alternative zum Export-Narrativ vorgestellt wird, werde ich zunächst zwei Beobachtungen aus meinem Forschungsalltag beschreiben, die zu einer kritischen Hinterfragung des Export-Narrativs geführt haben. Anschließend werde ich typische Beispiele des hegemonialen Narrativs eines Exports amerikanischer Religion auf die globale Bühne besprechen und diese Form der Religionsgeschichtsschreibung und ihre Umkehrung, die sogenannte umgekehrte Mission (*reverse mission*), problematisieren. Bei der umgekehrten Mission handelt es sich um Missionsbestrebungen christlicher Organisationen aus dem globalen Süden (d. h. Afrika, Asien, Südamerika), die sich auf den vormals christlichen Westen richten und diesen erneut missionieren und revitalisieren wollen. Ich werde argumentieren, dass auch das Narrativ der umgekehrten Mission der hegemonialen Erzählung *from the West to the rest* verpflichtet bleibt. Nach kurzen Ausführungen zur transkulturellen Perspektive werde ich anhand von zwei Beispielen demonstrieren, dass ein transkultureller Zugang eine differenziertere Beschreibung und Analyse des Materials erlaubt. Als erstes Beispiel dient mir die Gospel Revolution Tour des Singapur Pastors Joseph Prince in den USA und das zweite Beispiel befasst sich mit einem alternativen Diskurs zur Genealogie christlicher Kleingruppen, der von einigen prominenten Kirchen in Südostasien getragen wird. Durch eine transkulturelle Lesart des Materials wird der Blick geöffnet für alternative Weltkarten, in denen christliche Akteure sich selbst global verorten, das übliche Zentrum-Peripherie-Verhältnis verschoben ist und Nordamerika in der Selbstverortung dieser Akteure eine andere Rolle zugewiesen wird.

1. Unerwartete Verflechtungen

Das ethnographische Erschließen eines neuen Untersuchungsfeldes hält immer Überraschungen und unerwartete Einsichten bereit. Als ich im Februar 2011 nach Houston, Texas, flog, um meine erste Feldforschungsphase bei der Lakewood Church zu beginnen, fand ich viele Einsichten aus der zuvor gelesenen Fachliteratur zu Tele-Evangelikalismus und Megakirchen bestätigt. Zugleich warfen zufällige Beobachtungen und Begegnungen neue Fragen auf, die sich nicht einfach mit der bestehenden Literatur in Einklang bringen ließen. Der vorliegende Beitrag nimmt diese Beobachtungen und Fragen als Ausgangspunkt, um den geographischen Bezugsrahmen und die daraus resultierenden Konzeptualisierungen der Phänomene Megakirche und Fernsehprediger als US-amerikanische Exportprodukte kritisch zu überdenken. Ich werde zunächst einige Hintergrundinformationen zu Megakirchen und der Lakewood Church geben und anschließend zwei Situationen beschreiben und die Fragen umreißen, die sich daraus ergeben haben.

Im Rahmen eines Projektes zur Religionsästhetik christlicher Organisationen in den USA begann ich mich vor etwas mehr als zehn Jahren mit sogenannten Megakirchen zu beschäftigen.¹ Dabei handelt es sich um eine bestimmte Form moderner protestantischer Kirchen mit zumeist evangelikaler oder (neo-)pentekostaler Ausrichtung, die mehr als 2.000 Gottesdienstbesucher pro Woche aufweisen.² Dies waren ursprünglich wesentlich kleinere Kirchen, die unter der Führung eines charismatischen Pastors drastisch angewachsen

1 Das Postdoc-Projekt war Teil des größeren DFG-geförderten Forschungsprojekts zu „Modernen religiösen Erlebniswelten in den USA“ an der Universität Heidelberg, 2010–2013. Der vorliegende Beitrag geht nicht auf die religionsästhetischen Forschungsergebnisse ein, die an anderer Stelle veröffentlicht sind: Sebastian Emling/Katja Rakow, *Moderne religiöse Erlebniswelten in den USA: „Have Fun and Prepare to Believe!“*, Berlin 2014; Katja Rakow, *The Light of the World: Mediating Divine Presence Through Light and Sound in a Contemporary Megachurch*, in: *Material Religion* 16/1 (2020), 84–107.

2 Die Kategorisierung dieser Kirchen als evangelikal und (neo-)pentekostal ist nicht unproblematisch. Zum einen verbirgt sich hinter diesen Kategorien eine große Diversität an christlichen Organisationen, Ideen und Praktiken, die durch die Verwendung solcher Labels schnell unsichtbar wird. Zum anderen werden diese Kategorien meist nicht durch die Akteure selbst verwendet oder sie werden in identitätspolitische Labels verwandelt; vgl. Giovanni Maltese u. a., *Negotiating Evangelicalism and Pentecostalism: Global Entanglements, Identity Politics and the Future of Pentecostal Studies*, in: *PentecoStudies* 18/1 (2019), 7–19; Katja Rakow/Esther Berg-Chan, *The transcultural dynamics of naming: The appropriation and contestation of „Evangelical“ and „Pentecostal“ as identity markers in local contexts*, in: *PentecoStudies* 18/1 (2019), 99–110. Die Lakewood Church kategorisiert sich selbst als „nondenominational“ und „bible based“. Historisch finden sich deutliche Wurzeln bei den Baptisten, der Pfingstlich-Charismatischen Bewegung und den *Healing Revivals* der 1960er

sind. Allein in den USA gibt es gegenwärtig circa 1.600 solcher sehr großen Kirchen, das Phänomen ist jedoch nicht auf die USA beschränkt, auch wenn die USA zumeist als der „Geburtsort der Megakirche“ beschrieben werden.³ Die größten Megakirchen sind nicht in den USA, sondern in Asien, Afrika und Südamerika situiert. Die bekanntesten Kirchen haben nach eigenen Angaben wöchentlich mehr als 200.000 Gottesdienstbesucher, wie zum Beispiel die Yoido Full Gospel Church in Südkorea (480.000), die Calvary Temple Church in Indien (225.000) oder die Living Faith Church (Winner's Chapel) in Nigeria (275.000).⁴ Die Lakewood Church ist momentan die größte Megakirche in den USA und hat wöchentlich bis zu 45.000 Gottesdienstteilnehmer. Bekannt ist diese Kirche weit über die Grenzen der Stadt Houston hinaus, da Joel Osteen, der Hauptpastor der Kirche, ein national wie international bekannter Fernsehprediger ist. Zudem veröffentlicht Osteen regelmäßig christlich inspirierte Selbsthilfebücher, die es häufig auf die New York Times-Bestsellerliste schaffen. Das kircheneigene Narrativ beschreibt, wie die Lakewood Church innerhalb von 50 Jahren und zwei Generationen von Pastoren von einer kleinen Gemeinschaft von 90 Mitgliedern zur größten Kirche Amerikas anwuchs und Joel Osteen zu einem der bekanntesten Prediger Amerikas wurde. Es ist zugleich die Geschichte der armen Familie eines texanischen Wanderpredigers, die es zu Erfolg und Wohlstand gebracht hat und somit den amerikanischen Traum verkörpert. Die Lakewood Church und Pastor Joel Osteen sind also ein klassisches Beispiel für sowohl die Kategorie Megakirche als auch das Phänomen Tele-Evangelikalismus.

Meinem ersten Feldforschungsaufenthalt im Frühjahr 2011 gingen mehrere Monate Literaturstudium voraus, in denen ich zahlreiche Titel zum Evangelikalismus, Megakirchen und Tele-Evangelikalismus in den USA gelesen hatte und viele Stunden, in denen ich Joel Osteens Fernsehsendung schaute und analysierte. Mit diesem Wissen im Hintergrund begann ich meine Feldforschung in eben jener Megachurch des Fernsehpastors Joel Osteen. Noch vor meinem ersten Besuch in der Lakewood Church sah ich zufällig im Fernsehen einen anderen Pastor. Das Format der Sendung schien dem von Joel Osteen sehr ähnlich: ein Pastor auf der Bühne mit einem Rednerpult und Kamerafahrten durch das Publikum. Während Osteen in Anzug und Krawatte predigte,

Jahre, sowie Verbindungen zur *Word of Faith*-Bewegung, die heute oft mit dem Begriff „Wohlstandsevangelium“ beschrieben wird.

3 Stephen Hunt, Introduction: The Megachurch Phenomenon, in: Ders. (Hg.), *Handbook of Megachurches*, Leiden 2020, 1–20, hier: 2.

4 Siehe die aktuelle Übersicht über Megachurches weltweit, erstellt von Warren Bird, 2021 *Global Megachurches – World's Largest Churches*, compiled by Warren Bird, Ph.D. (leadnet.org/world), <https://leadnet.org/world> (27.11.2021).

trug der Pastor auf dem Bildschirm Jeans und eine Lederjacke. Der Fernsehprediger sprach fließend Englisch, wenn auch mit einem leichten Akzent. Die Kamerafahrten ins Publikum zeigten ein großes Auditorium besetzt mit einem vorrangig asiatischen Publikum.⁵ Meine erste Vermutung war, dass es sich möglicherweise um einen amerikanischen Pastor asiatischer Abstammung handelte, der ein Publikum mit asiatischem Migrationskontext anzog. Eine solche Kirche mit starker Fernsehpräsenz wäre ein Novum, da es in den USA nach wie vor wenig ethnisch diverse Megakirchen gibt. Die Lakewood Church mit einem großen Anteil an sowohl weißen, schwarzen und hispanischen Gläubigen ist hier eine große Ausnahme. Der Pastor und die Kirche auf dem Fernsehbildschirm könnten also zu einer Megakirche gehören, die insbesondere *Asian Americans* anzog. Während ich das Programm schaute, suchte ich im Internet nach Informationen über die Kirche, die laut dem Schriftzug auf dem Pult New Creation Church hieß, und nach dem Pastor, dessen Name Joseph Prince lautete. Ich fand zunächst eine Website, die wiederum dem Format anderer Webseiten amerikanischer Fernsehprediger ähnelte und die eine amerikanische Adresse als Kontaktanschrift führte. Die Website enthielt jedoch keine Informationen über die New Creation Church und ihren Standort. Nach längerer Suche fand ich endlich eine Kirche mit dem gesuchten Namen und dem dazugehörigen *senior pastor* Joseph Prince. Doch zu meiner großen Überraschung war diese Kirche nicht in den USA, sondern im südostasiatischen Stadtstaat Singapur beheimatet. Passend zu meiner ersten Vermutung, dass es sich um eine Megachurch handeln müsse, die vor allem ein asiatisch-amerikanisches Publikum anzog, war mein nächster Gedanke, dass es sich hierbei wohl um einen kirchlichen Ableger einer amerikanischen Kirche in Südostasien handeln müsse. Entgegen meinen Spekulationen war dies nicht der Fall. Die New Creation Church ist eine unabhängige neo-pentekostale Megakirche, die in den frühen 1980er Jahren in Singapur gegründet wurde. Dort ist sie mit momentan bis zu 35.000 Gottesdienstbesuchern pro Woche die größte Megakirche in dem kleinen Stadtstaat. Die Predigten von Pastor Joseph Prince werden in der Singapurischen Kirche aufgenommen, geschnitten und dann zunächst für den US-amerikanischen Fernsehmarkt aufbereitet und

5 Ein großes Auditorium mit ca. 1.750 Sitzplätzen (Median) ist ein weiteres klassisches Merkmal für Megakirchen. Im Vergleich dazu haben traditionelle Kirchen in den USA eine Sitzkapazität von 244 Plätzen (Median) und verzeichnen wöchentlich durchschnittlich ca. 75 Teilnehmer. Vgl. National Congregations Study, *Religious Congregations in 21st Century America*, 2015, https://sites.duke.edu/ncsweb/files/2019/02/NCIII_report_final.pdf (27.11.2021); Scott Thumma/Warren Bird, *A New Decade of Megachurches: 2011 Profile of Large Attendance Churches in the United States*, Hartford 2011, <http://www.hartfordinstitute.org/megachurch/New-Decade-of-Megachurches-2011Profile.pdf> (27.11.2021).

im amerikanischen Fernsehen gesendet. Danach werden sie über das christliche Trinity Broadcasting Network (TBN) global ausgestrahlt.

Als ich im Frühjahr 2011 meine erste Feldforschung in den USA durchführte, hatte Joseph Prince noch nie persönlich in den USA gepredigt. Seine Fernsehsendung erreichte recht gute Einschaltquoten und seine ersten beiden Bücher, verlegt in amerikanischen Verlagshäusern, erzielten gute Verkaufszahlen. Der Singapurische Pastor besaß also bereits eine gewisse Medienpräsenz in den USA, bevor er selbst das erste Mal dort im Oktober 2011 predigte. Die Lakewood Church in Houston diente ihm als Bühne für seine allererste Predigt auf amerikanischem Boden. Seitdem hat Joseph Prince mehrere Predigttourneen durch die USA gemacht und einen Ableger seiner Singapurischen Kirche in Dallas gegründet.

Entgegen meinen ersten Vermutungen handelte es sich bei der New Creation Church und Joseph Prince weder um eine amerikanische Megakirche noch um einen amerikanischen Fernsehprediger. Dieser Irrtum sollte sich jedoch als richtungsweisend für meine späteren Forschungen herausstellen. Er führte dazu, dass ich hinterfragte, wieso es mir zunächst evident erschien, dass es sich um eine Kirche in den USA und einen amerikanischen Prediger handeln müsse. Die Antwort lag zu großen Teilen in der Fachliteratur, die ich bisher zur Erschließung dieses Feldes konsultiert hatte und die dementsprechend meine Perspektive und meinen Erwartungshorizont beeinflusste. Es handelte sich um Literatur, die sich fast ausschließlich auf die Religionsgeschichte Nordamerikas und spezifischer noch auf die Geschichte und Gegenwart des Protestantismus in den USA bezog. Es handelte sich um Studien, die das Phänomen Megakirchen und Fernsehpastoren als festen und spezifischen Bestandteil amerikanischer Christentumsgeschichte beschrieben und eventuell in Fußnoten auf ähnliche Phänomene in anderen Teilen der Welt verwiesen. Es waren Arbeiten, die charismatische Kirchen und Pfingstkirchen unter die große Kategorie „Evangelikalismus“ oder „Fundamentalismus“ subsumieren und diese wiederum als spezifisch amerikanische Entwicklungen im Protestantismus betrachten, die dann von Nordamerika ausgehend ihren globalen Siegeszug im Rest der Welt angetreten haben.⁶

6 Die folgende Literatur zum Thema ist nicht erschöpfend, aber repräsentativ für die oben genannten Charakteristika, z. B. Steve Bruce, *Pray-TV: Televangelism in America*, London 1990; Randall Balmer/Lauren F. Winner, *Protestantism in America*, New York 2002; Randall Balmer, *The Making of Evangelicalism: From Revivalism to Politics and Beyond*, Waco 2010; Stephen Ellingson, *The Megachurch and The Mainline: Remaking Religious Tradition in the Twenty-First Century*, Chicago 2007; Shayne Lee/Phillip Luke Sinitiere, *Holy Mavericks: Evangelical Innovators and the Spiritual Marketplace*, New York 2009; Kimon Howland Sargeant, *Seeker Churches. Promoting Traditional Religion in a Nontraditional Way*, New

Die konsultierte Fachliteratur hatte einen deutlichen nordamerikanischen *bias* und machte einen Einbezug transnationaler Verbindungen, die nicht einseitig von den USA aus in den Rest der Welt verliefen, schwierig. Dieser Eindruck wird durch eine mehrfach gemachte Erfahrung erhärtet. Wenn ich das Singapurere Beispiel auf Workshops und Konferenzen präsentierte, wurde ich häufiger mit der Frage konfrontiert, ob das nicht „sehr amerikanisch“ sei; ob Joseph Prince und seine New Creation Church nicht einfach nur eine „gute Imitation“ des amerikanischen Modells seien. Diese Bemerkungen waren wie ein Echo meiner eigenen Reaktion als mir der Singapurere Fernsehprediger und seine Kirche zum ersten Mal während meiner Feldforschung in Houston begegneten.

Die Reaktionen werfen eine Reihe erkenntnistheoretischer und konzeptueller Fragen auf. Zum ersten stellt sich die Frage, was an dem Beispiel als „spezifisch oder typisch amerikanisch“ wahrgenommen wird. Zum zweiten ist fragwürdig, ob das Attribut „amerikanisch“ einen relevanten Erklärungswert hat, wenn man die Komplexität transnationaler religiöser Verflechtungen verstehen möchte. Zum dritten wirft es die Frage auf welche Vorannahmen sich hinter den Zuschreibungen „amerikanisch“ oder „amerikanische Kopie“ verbergen. Und schließlich stellt sich die Frage, was durch solche Beschreibungsmuster unsichtbar gemacht wird, wenn Megachurches und verwandte Phänomene außerhalb der USA immer nur als Kopie des amerikanischen Originals betrachtet werden. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die rasante globale Ausbreitung evangelikaler und pfingstlicher Kirchen im 20. Jahrhundert häufig als Globalisierung des „fundamentalistischen Christentums“ amerikanischer Couleur beschrieben wurde und wird, verwundern die Reaktionen auf das Fallbeispiel aus Singapur nicht. Megachurches, religiöse Medienformate wie die Fernsehpredigt und bestimmte Theologien, wie das Wohlstandevangelium (oft als „Prosperity Gospel“ beschrieben) werden als amerikanisches Exportgüter betrachtet, die zum globalen Erfolgsmodell wurden.⁷ Dieses dominante Beschreibungsmuster der rezenten Globalgeschichte des evangelikal-charismatischen Christentums ist problematisch in mehrfacher Hinsicht: Es spiegelt nicht nur ein gewisses US-amerikanisches, ja sogar imperialistisches Selbstverständnis wider, das in amerikanisch-christlichen Diskursen zu finden ist und in den akademischen Diskurs

Brunswick 2000; Scott Thumma/Dave Travis, *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*, San Francisco 2007; Jonathan L. Walton, *Watch This! The Ethics and Aesthetics of Black Televangelism*, New York 2009.

7 Vgl. Stephen Hunt, 'Winning Ways': Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel, in: *Journal of Contemporary Religion* 15/3 (2000), 331–347, hier: 331.

übernommen wird und sich so in der rezenten Religionsgeschichtsschreibung fortsetzt. Ein solches Verständnis negiert außerdem transkulturelle Flüsse von Ideen, Praktiken, Organisationsformen und Medienformaten, die nicht unilinear, sondern multidirektional verlaufen. Es negiert weiterhin die dezentrale, netzwerkartige Struktur evangelikaler und pfingstlicher Ausdrucksformen und Organisationen, die nicht ein Zentrum mit einer deutlichen Peripherie bilden, sondern vielmehr viele verstreute Zentren und Knotenpunkte aufweisen. Und schließlich ignoriert ein solches Verständnis (trans-)lokale Stimmen, Narrative und Diskurse, die Nordamerika und insbesondere den USA in der missionarischen Landkarte und in alternativen Genealogien eine andere Rolle und Position zuschreiben.

2. Das Export-Narrativ: Die Globalisierung des „Amerikanischen Fundamentalismus“

Das Export-Narrativ bedient sich klassischer Topoi des frühen Globalisierungsdiskurses als der Prozess der Globalisierung noch stark mit Westernisierung und vor allem Amerikanisierung gleichgesetzt wurde. Befürchtet wurde eine Art „McDonaldization“ und Homogenisierung kultureller Ausdrucksformen und Institutionen auf globalem Niveau.⁸ Der Titel sowie die ersten Zeilen des Buches *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism* (1996) verfasst von Steve Brouwer, Paul Gifford und Susan Rose spiegeln eine solche Sichtweise wider:

A new kind of Christian fundamentalism, once thought to be unique to the United States, is spreading across the globe. A transnational religious culture is meeting a common need in the mega-cities of the developing world, in the slums that surround them, and in the outlying agricultural districts as well. In tiny brick and mud tabernacles with metal roofs and dirt floors, and in huge downtown auditoriums seating five thousand or twenty thousand, pastors are delivering the same message to their congregations: beseech God for your individual salvation, attend to the literal word of the Bible as the basis of truth, and spread the good news in preparation for the miraculous end of history and the beginning of Christ's millennium.⁹

8 Vgl. Georg Ritzer/Todd Stillman, Assessing McDonaldization, Americanization and Globalization, in: Ulrich Beck u. a. (Hg.), *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, Liverpool 2004, 30–48, hier: 30–31.

9 Steve Brouwer u. a., *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, New York 1996, 1.

Die Autor*innen legen nahe, dass eine bestimmte amerikanische religiöse Kultur – nämlich der christliche Fundamentalismus – nun nationale Grenzen überschritten habe und zu einem transnationalen Phänomen geworden sei und dass dies daran sichtbar werde, dass überall die gleiche Botschaft gepredigt werde. Zwar bemerken sie, dass die Leitfiguren dieser spezifischen Form christlicher Religiosität aus verschiedenen Teilen der Welt kommen, ihre theologische Botschaft und ihre Gottesdienstformen seien dennoch stark amerikanisch geprägt. Die Autor*innen beschreiben eine globale christliche Kultur, die große lokale Differenzen aufweisen mag und verschiedene nationale Zentren und Leitfiguren haben könne. Diese möglichen Differenzen und anderen Zentren werden jedoch durch den Verweis auf Amerika als Ursprungsort und Exporteur dieser christlichen Ausdrucksform nivelliert und negiert:

Christian fundamentalists represent only one part of the widespread European and North American cultural framework that has roots in a common Christian heritage, yet they are wielding a great deal of influence because their message and their powerful evangelization machinery generally have their origins in the United States.¹⁰

Im Vordergrund stehen also nicht Differenz, Diversität und lokale Spezifität, sondern der amerikanische Ursprung und die vermeintliche Homogenität dieser transnationalen christlichen Kultur, die amerikanische Modelle perpetuiert.

Eine ähnliche Argumentation ist in Stephen Hunts Artikel über die Globalisierung des sogenannten „Wohlstandsevangeliums“ zu finden. Dem Religionssoziologen Hunt zufolge haben verschiedene christliche Bewegungen amerikanischen Ursprungs erfolgreich „ihren Weg über den Atlantik aus ‚Gottes Hinterhof‘ in den USA nach Europa und weiter“ gefunden:¹¹

By the end of the twentieth century, new forms of Protestant evangelicalism have come to the fore and substantially increased the global significance of American-style religion. It is now apparent that the peoples of the world, in a more rigorous and systematic way than ever before, are exposed to the beliefs and ways of life espoused by the North American fundamentalist gospel—to doctrines and practices originating in Oklahoma, Texas, and California.¹²

10 Brouwer u. a., *Exporting the American Gospel*, 3.

11 Hunt, 'Winning Ways', 331, Übersetzung K.R.

12 Hunt, 'Winning Ways', 331.

Auch Hunt vertritt die Position, dass diese christlichen Ideen und Praktiken ihren Ursprung in den USA haben und von dort ausgehend eine globale Verbreitung gefunden haben. In beiden Fällen wird implizit angenommen, dass die religiösen Vorstellungen und Praktiken nun mehr oder weniger unverändert ihre Wirkung in anderen Teilen der Welt entfalten und somit die Einflussphäre amerikanischer Kultur ausdehnen.

Vergleichenbare Vorstellungen finden sich auch in einem jüngeren Artikel, verfasst von dem amerikanischen Religionshistoriker Todd M. Brenneman. Das Export-Narrativ steht wiederum zentral im Titel des Aufsatzes „Fundamentalist Christianity: From the American Margins to the Global Stage“ (2015). Auch Brenneman beginnt seinen Artikel mit der nunmehr bereits bekannten Aussage:

Although fundamentalism is a term many scholars and other observers of religion apply across religious traditions, it originally commenced as a term to identify a twentieth-century conservative evangelical Protestant Christian movement in the United States. That conservative movement, however, has not remained localised to the United States but has in the past century expanded to other parts of the world, gaining success particularly in the global South making fundamentalist Christianity a powerful expression in the contemporary period.¹³

Die drei angeführten Beispiele zeigen die zentralen Komponenten des Export-Narrativs – die globale Verbreitung einer spezifischen christlichen Kultur, die ihren Ursprung in den USA hat und zumeist als christlicher Fundamentalismus charakterisiert wird.¹⁴ So naheliegend dieses Beschreibungsmuster auch erscheinen mag, muss es doch kritisch hinterfragt werden. Zum einen ist die Verwendung des Begriffs „Fundamentalismus“ problematisch, der hier als Sammel- und Oberbegriff für verschiedenste protestantische Strömungen und äquivalent zum Begriff Evangelikalismus verwendet wird. Bei genauerer Betrachtung wird schnell deutlich, dass die Autoren zunächst eine Religionsgeschichte des amerikanischen Protestantismus beschreiben, die mit der Entwicklung des Fundamentalismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

13 Todd M. Brenneman, *Fundamentalist Christianity: From the American Margins to the Global Stage*, in: *Handbook of Global Contemporary Christianity*, Leiden 2015, 75–92, hier: 75.

14 Weitere Beispiele für ähnliche Argumentationen, wenn auch zum Teil wesentlich nuancierter, finden sich in den Publikationen von Robert Wuthnow, *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*, Berkeley 2009; Jonathan D. James, *McDonaldisation, Masala McGospel and Om Economics: Televangelism in Contemporary India*, New Delhi 2010; Marla Frederick, *Colored Television: American Religion Gone Global*, Stanford 2015.

ihren Höhepunkt erreicht. Alle weiteren Entwicklungen, Verschiebungen und Ausdifferenzierungen innerhalb des konservativ-evangelikal geprägten Protestantismus in den USA werden pauschal unter Evangelikalismus oder sogar Fundamentalismus abgehandelt. Die Entwicklung des Pfingstchristentums wird einfach subsumiert und gegenwärtige Organisationen und Akteure relativ undifferenziert mit diesem Begriff kategorisiert. Bemerkenswert ist zudem, dass der Gegenstand vieler neuerer Arbeiten in diesem Feld vor allem charismatische und neo-pentekostale Kirchen und Akteure sind,¹⁵ die wiederum von evangelikalen Zeitgenossen ohne charismatische Orientierung häufig gerade nicht als legitime Vertreter des Evangelikalismus gesehen werden. Beide von mir untersuchten Kirchen und Pastoren sind dem neopfingstlichen Feld zuzuordnen und in nicht-charismatischen evangelikalen Reihen rufen sie regelmäßig Kritik hervor. Hier wird ihnen von anderen Akteuren im evangelikalen Feld die Legitimität abgesprochen den „wahren Evangelikalismus“ zu repräsentieren. Das ist nur ein Indikator für die Heterogenität des evangelikal-charismatischen Feldes innerhalb und außerhalb Nordamerikas. Weder die Heterogenität innerhalb des evangelikal-charismatischen Feldes in den USA findet hier große Beachtung, noch werden die vielfachen Lokalisierungs- und Transformationsprozesse innerhalb eines globalen evangelikal-charismatischen Feldes gesehen, wenn diese lediglich als exportierte und mehr oder weniger unverändert übernommene Vorstellungen und Praktiken betrachtet werden.

Problematisch ist zum anderen, dass die globale Verbreitung bestimmter Formen des Protestantismus als eine einseitige Bewegung beschrieben wird, die von einem einzigen Ursprung ausgeht und sich ausschließlich in eine Richtung bewegt, nämlich von Amerika zum Rest der Welt oder anders formuliert vom vermeintlichen Zentrum zur Peripherie. Wissenschaftler*innen, die sich vor allem mit der globalen Geschichte des Pfingstchristentums befassen und diese nicht lediglich als Seitenschauplatz der Entwicklung des christlichen Fundamentalismus in den USA betrachten, haben schon frühzeitig angemerkt, dass das hegemoniale Narrativ der Religionsgeschichtsschreibung *from the West to the rest* nicht zutreffend ist. Bereits 1990 hat David Martin mit Bezug auf pfingstliche Ausdrucksformen in Südamerika geschrieben, dass diese nicht einfach als kulturimperialistischer Ausdruck eines Transfers von Nord- nach Südamerika gesehen werden dürften. Vielmehr handele es sich um eine Art indigenen enthusiastischen Protestantismus, der sich in Auseinandersetzung

15 Siehe z. B. Todd M. Brenneman, *Homespun Gospel. The Triumph of Sentimentality in Contemporary American Evangelicalism*, Oxford 2014; Kate Bowler, *The Preacher's Wife. The Precarious Power of Evangelical Women Celebrities*, Princeton 2019.

mit US-amerikanischen Einflüssen und zum Teil in expliziter Abgrenzung von diesen entwickelt habe.¹⁶ In zwischen gibt es einige Autor*innen, die ähnlich argumentieren.¹⁷ Allan Anderson, zum Beispiel, legt den Focus auf lokale Transformationsprozesse und spricht sich somit gegen eine vermeintliche Homogenität des Pfingstchristentums als amerikanisches Exportgut aus:

It [Pentecostalism, Anm. K.R.] saw itself no longer as a form of Christianity imported from the West but by the end of the century had developed thousands of local mutations varying from large urban megachurches with high-tech equipment and sophisticated organizations to remote village house churches meeting in secret with a handful of believers.¹⁸

Die ersten Zitate (von Brouwer u. a., Hunt und Brenneman) und Andersons Worte zeigen deutliche Resonanzen. Alle beschreiben ein globales Phänomen, dass sowohl im urbanen Raum als auch in dörflichen Strukturen in verschiedenen Teilen der Welt gefunden werden kann. Was jedoch variiert, sind die Erklärungs- und Begründungsstrategien für das Phänomen. In den ersten Zitaten wurde diese Entwicklung und das Vorkommen zum Beispiel von Megachurches als amerikanischer Export gesehen. Anderson dagegen hebt die Transformationskraft und Anpassungsfähigkeit einer bestimmten christlichen Ausdrucks- und Praxisform hervor, die sich auf vielfältige Art und Weise in verschiedenen Teilen der Welt jeweils in die gegebenen sozialen Kontexte einpasst:

Some have suggested that this is a form of 'Americanization' but there is also the danger of generalizing and failing to appreciate reconstructions and innovations made by Pentecostals in adapting to a very different social context. Pentecostalism has quickly become a non-Western, majority world church movement.¹⁹

Auch wenn verschiedenen Stimmen im akademischen Diskurs inzwischen eine stärker nuancierte Beschreibung und Analyse der globalen Verbreitungs- und lokalen Transformationsprozesse innerhalb des charismatisch-evangelikalen/pentekostalen Feldes bieten, bleibt im Feld selbst noch ein anderes Narrativ prominent. Hierbei handelt es sich um das Narrativ der umgekehrten Mission (*reverse mission*), welches Bezug nimmt auf die Idee einer Verbreitung *from the*

16 David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990, 3.

17 Siehe z. B. die Beiträge des Sammelbandes von Jonathan D. James (Hg.), *A Moving Faith. Megachurches Go South*, Thousand Oaks 2014.

18 Allan Anderson, Varieties, Taxonomies, and Definitions, in: Allan Anderson u. a. (Hg.), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, Berkeley 2010, 13–29, hier: 22.

19 Anderson, Varieties, Taxonomies, and Definitions, 19–20.

West to the rest und diese schlichtweg umkehrt. Damit bleibt diese Idee jedoch in weiten Teilen dem Export-Narrativ verhaftet, auch wenn der Export nun in die entgegengesetzte Richtung erfolgt.

3. From the Rest to the West: Umkehrung der Missionsrichtung?

Die Idee der umgekehrten Mission – „from the rest to the West“²⁰ – hat sich vor dem Hintergrund einer Verschiebung des Gravitationszentrums des Christentums in den sogenannten globalen Süden herauskristallisiert. Im Kontext dieser Verschiebung beschreibt *Reverse Mission* Missionsaktivitäten, die von Kirchen in Afrika, Asien oder Südamerika ausgehen und sich auf einen als säkular verstandenen Westen, also Europa und Nordamerika, richten. Diese Missionsbestrebungen haben das erklärte Ziel die ehemaligen Hochburgen des Christentums neu zu missionieren und die schwindenden Kirchen zu revitalisieren. Paul Freston, der das Phänomen *Reverse Mission* genauer untersucht hat, identifiziert zwei zentrale Elemente in der Idee der „Missionsumkehrung“: Zum einen impliziert die Idee eine Umkehrung des Missionsflusses, der nun von denjenigen ausgeht, die vormals Empfänger und Zielgruppe westlicher und kolonialer Missionsbestrebungen vom 15. bis zum späten 20. Jahrhunderts waren. Zum anderen verweist die Idee auch auf eine Umkehrung der bisherigen Richtung der Kolonialisierung und damit auf eine Umkehrung der bisherigen Ordnung. Als solches kann das Narrativ der *Reverse Mission* als ein Konzept gesehen werden durch das nicht-westliche Akteure Handlungsmacht beanspruchen und von einer vermeintlich passiven in eine aktive Rolle schlüpfen können.²¹

In der sozialen Realität scheint sich jedoch kein so deutliches Bild abzuzeichnen. Mit den diskutierten Fallbeispielen wirft Freston eine Reihe von Fragen auf: Fallen Missionsaktivitäten amerikanischer und australischer Missionare in Großbritannien in diese Kategorie (schließlich waren Amerika und Australien einst britische Kolonien)? Wie verhält es sich mit afrikanischen und koreanischen Missionaren in der Ukraine, die nie aktiv in Ländern des globalen Südens missioniert hat, heute jedoch ein beliebtes Missionsfeld für eben diese Akteure ist? Wenn es sich lediglich um eine geographische

20 In Anlehnung an den Titel von Rebecca Catto, *From the Rest to the West: Exploring Reversal in Christian Mission in Twenty-First Century Britain*, PhD thesis, University of Exeter 2008.

21 Paul Freston, *Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality?*, in: *PentecoStudies* 9/2 (2010), 153–174, hier: 153.

Umkehrung des Missionsflusses handelt, in der die Zielgruppe der missionarischen Aktivitäten keine Rolle spielt, stellt sich zudem die Frage, was genau „umgekehrt“ wird, wenn afrikanische Missionare afrikanische Migranten in Frankreich oder Großbritannien missionieren. Diese Fragen machen deutlich, dass das Narrativ der umgekehrten Mission vor allem eine rhetorische Strategie der Selbstbehauptung ist, mit der sich religiöse Akteure selbstbewusst von dem zuvor vorgestellten Narrativ *from the West to the rest* abgrenzen beziehungsweise dieses Narrativ umkehren.²²

Paul Freston unterscheidet zwei Formen der umgekehrten Mission: Erstens Missionsbestrebungen in Diaspora-Kontexten und zweitens Missionsbestrebungen, welche die Richtung umkehren, jedoch nicht in Diaspora-Kontexte eingebunden sind.²³ In den meisten Fällen handelt es sich allerdings nicht um eine einfache Umkehrung des Missionsflusses. Dies Aktivitäten können treffender beschrieben werden als eine Art Materialisierung alternativer Visionen der missionarischen Landkarte. In dieser Perspektive stehen Nordamerika und Europa nicht mehr im Zentrum der religiösen Weltkarte, sondern bilden die neue Peripherie. Das Narrativ der umgekehrten Mission bleibt also dem Narrativ *from the West to the rest* verhaftet. Statt einer einfachen Umkehrung des Missionsflusses müssen die neuen Zentren und Peripherien vielmehr innerhalb eines vielfach verknüpften und dynamischen globalen Missionsfeldes gedacht werden, in dem Missionsströme zeitgleich in viele Richtungen fließen. Eine solche Multi-Direktionalität missionarischer Bestrebungen lässt sich mit einer transkulturellen Perspektive besser in den Blick nehmen als mit einer mono-direktionalen Sichtweise. Die Konzeptualisierung von Missionsaktivitäten als multi-direktional erweist sich viel anschlussfähiger an die polyzentrische, netzwerkartige Struktur des gegenwärtigen globalen pfingstlichen Feldes als das Konzept der umgekehrten Mission.

4. Die transkulturelle Perspektive: Polyzentrismus und multidirektionale Verflechtungen

Eine transkulturelle Perspektive kann auf zwei Arten verstanden werden: Zum einen ist es eine Art Zustands- und Prozessbeschreibung soziokulturellen Lebens, die den Fokus auf Relationalität und Verflechtung richtet. Eine so verstandene transkulturelle Analyse zeigt auf, wie Akteure, Praktiken, Materialien

²² Freston, *Reverse Mission*, 155–157.

²³ Freston, *Reverse Mission*, 163.

und Diskurse in translokale, transnationale Netzwerke und Flüsse eingebunden sind, und sich in diesem Kontext neu konfigurieren und transformieren. Zum anderen kann man Transkulturalität als eine grundlegende Forschungsperspektive begreifen, die Kulturen nicht als homogene, abgeschlossene Gegebenheit sieht, sondern diese grundsätzlich als offene, dynamische, vielfach verknüpfte Gebilde betrachtet, die immer mehr oder weniger stark eingebettet sind in translokale und transtemporale Verflechtungs- und Austauschprozesse. Eine transkulturelle Perspektive ist somit direkt anschlussfähig an das in diesem Band vertretene Konzept „Globaler Christentümer“, das sowohl auf eine jahrhundertelange globale Präsenz als auch eine inhärente Polyzentrik und Dynamik christlicher Ausdrucksformen verweist. Heterogenisierung und Hybridisierung von Identitäten, kulturellen Formen und Praktiken finden also nicht erst vermittelt durch moderne Prozesse der Globalisierung statt. Diese Annahme ist in der neueren kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung zunehmend kritisiert worden.²⁴ Vielmehr kann Hybridität als immerwährende Bedingung aller Kulturen betrachtet werden, die keine Zonen kultureller Reinheit enthalten, da sie stetigen Prozessen der Transkulturation unterliegen.²⁵ In den Worten des Religionswissenschaftlers Klaus Hock können transkulturelle Prozesse als „Strukturprinzip der Religionsgeschichte“ beschrieben werden.²⁶ Selbst ein lokal oder historisch begrenzter Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit ist als Bestandteil eines dynamischen, globalen Gefüges zu konzeptualisieren, in das der lokale Bereich oder historische Moment auf vielfältige Weise eingebettet ist. Demzufolge müssen die beteiligten Akteure, Vorstellungen und Praktiken, die so zum Gegenstand der Analyse werden, auch als vielseitig verknüpft betrachtet werden. Sie sind eingebettet in ein dynamisches Netzwerk gespeist aus verschiedenen translokalen Flüssen (lokal, regional, national, international, etc.). Um die Effekte transkultureller Flüsse zu analysieren und zu verstehen, muss die Analyse sich idealerweise auf zwei gleichzeitige Prozesse richten: Zum einen, wie sich kulturelle Formen über den Globus bewegen, und zum anderen, wie die kulturellen Formen in

-
- 24 Wolfgang Welsch, *Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen*, in: Freimut Duve u. a. (Hg.), *Sichtweisen: Die Vielheit in der Einheit*, Weimar 1994, 88–122; Andreas Reckwitz, *Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen*, in: Ders., *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*, Bielefeld 2008, 69–93.
- 25 Renato Rosaldo, *Foreword*, in: Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis 2005, xi–xvi, hier: xv.
- 26 Klaus Hock, *Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung*, in: *Berliner theologische Zeitschrift* 19/1 (2002), 64–82, hier: 73.

lokalen Kontexten aufgenommen und transformiert werden. Wie Esther Berg-Chan und ich an anderer Stelle argumentiert haben, lassen sich Narrative, Diskurse und Praktiken, auf die wir in unserer Forschung stoßen, nicht immer am besten innerhalb des Rahmens der *Transkulturalität* im engeren Sinn beschreiben. Stattdessen haben wir dafür plädiert, den Rahmen an die Forschungsbedürfnisse anzupassen, so dass verschiedene Maßstäbe und Beziehungshorizonte in räumlicher, zeitlicher und kultureller Hinsicht denkbar sind. Je nach Thema und je nach erkenntnistheoretischen Interessen und Forschungsrahmen könnte es fruchtbarer sein, das kritische Potenzial der Vorsilbe *trans-* auf andere Begriffe wie national, regional, lokal oder zeitlich anzuwenden.²⁷ Wie der Religionswissenschaftler Thomas A. Tweed in seiner „translocative analysis“ vorgeschlagen hat, müssen Forscher*innen die zeitliche Spanne, den historischen Rahmen oder den geografischen Geltungsbereich entsprechend erweitern oder verkleinern und sich auf verschiedenen Ebenen bewegen um das Potential einer transkulturellen Perspektive auszuschöpfen.²⁸ Laut den Historiker*innen Madeleine Herren, Martin Rüesch und Christiane Sibille beginnt eine transkulturelle Analyse mit einer anderen Form des Lesens, die sensibel ist für Einschließungs- und Ausschließungsprozesse und somit reflektiert, was nicht explizit erwähnt wird und warum. Eine transkulturelle Art des Lesens von Quellen werde, so die drei Autor*innen, neue Fragen aufwerfen und Geschichte neu erzählen.²⁹ Ein kurzes Beispiel soll das Potential einer transkulturellen Perspektive verdeutlichen.

Das Azusa-Street-Revival in Los Angeles in den USA im Jahr 1906 wird häufig als Geburtsstunde der Pfingstbewegung gesehen, die sich von dort aus im Laufe des 20. Jahrhunderts über den gesamten Globus ausgebreitet habe. Mit Verweisen auf ähnliche Revival-Ereignisse in Korea, Wales, Indien, China, Chile, Brasilien und Ghana in den ersten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts kritisiert Anderson diese typische Erzählung der Geschichte des Pfingstchristentums. Dieses Narrativ zeige eine Tendenz die Geschichte vornehmlich aus dem Blickwinkel weißer Amerikaner zu erzählen und die zum Teil wesentlich bedeutsamere Arbeit asiatischer, afrikanischer, lateinamerikanischer und karibischer pentekostaler Pioniere zu vernachlässigen oder gar zu ignorieren.³⁰

27 Esther Berg/Katja Rakow, *Religious Studies and Transcultural Studies: Revealing a Cosmos Not Known Before*, in: *Transcultural Studies* 2 (2016), 180–203, hier: 185–188.

28 Thomas A. Tweed, *Theory and Method in the Study of Buddhism: Toward “Translocative” Analysis*, in: *Journal of Global Buddhism* 12 (2011), 17–32, hier: 25.

29 Madeleine Herren u. a., *Transcultural History: Theories, Methods, Sources*, Berlin 2012, vii.

30 Allan H. Anderson, *The Origins of Pentecostalism and Its Global Spread in the Early Twentieth Century*, in: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 22/3 (2005): 175–185, hier: 176.

Wie bereits weiter oben angeführt, lassen sich Andersons Nachdruck auf Polyzentrismus und parallele Entwicklungen im Pfingstchristentum gut mit einer transkulturellen Perspektive verknüpfen. Liest man das Azusa-Street-Revival nun durch eine transkulturelle Brille, dann wird schnell deutlich, dass dieser historische Moment bereits translokal und transkulturell geprägt war. Das Revival in Los Angeles im Jahr 1906 war eingebettet in ein größeres Netzwerk christlicher und missionarischer Aktivitäten, das sich bereits im späten 19. Jahrhundert herausgebildet hatte. Dieses Netzwerk fungierte gleichsam als Kanal durch den Menschen, Ideen und Praktiken geschleust wurden. In diesem Netzwerk wurde Azusa Street ein temporärer lokaler Knotenpunkt, der durch bereits vorhandene Austauschprozesse gespeist wurde und in dessen Verlauf Akteure, Ideen und Praktiken verändert und wieder in das translokale Netzwerk eingespeist wurden. Auch der Soziologe Michael Wilkinson betont, dass selbst das Azusa-Street-Revival „nicht einfach ein US-amerikanisches Produkt“ war. Die charakteristischen Verflechtungen müssten besser als anhaltende Hybridisierung und Globalisierung des Pfingstchristentums verstanden werden und weniger als Globalisierung eines US-amerikanischen Pentekostalismus.³¹ Das Azusa-Street-Revival war also kein historischer Nullpunkt, sondern eingebettet in historische Prozesse und Vorläufer auf lokaler und translokaler Ebene. Zudem war Azusa Street auch in der Akteurszusammensetzung wesentlich heterogener – vor allem durch die Einbettung in bereits bestehende evangelikale und missionarische Netzwerke –, als dies üblicherweise in der amerikanischen Fachliteratur zur Geschichte des Pentekostalismus Berücksichtigung findet.

Die bisherigen Ausführungen haben das hegemoniale Narrativ eines globalen Exports des amerikanischen evangelikal-pentekostalen Christentums auf zwei Arten problematisiert. Zum einen wurde sichtbar, dass das Pfingstchristentum im globalen Kontext durch vielfältige Transformationen, Innovationen und Anpassungen an lokale Bedingungen charakterisiert ist und daher viel heterogener ist, als das *from the West to the rest*-Narrativ vermuten lässt. Zum anderen wurde gezeigt, dass selbst die historische Geburtsstunde der Pfingstbewegung sich nicht ohne weiteres als ein rein amerikanisches Phänomen beschreiben lässt. Stattdessen traten komplexere Verflechtungen zutage, die alternative Versionen der missionarischen Weltkarte und historische Genealogien sichtbar machen. In solchen alternativen Visionen der missionarischen Landkarte verorten sich christliche Akteure, die vormalig als passive Zielgruppe an der Peripherie verstanden wurden, als aktive Agenten im Zentrum missionarischer

31 Michael Wilkinson, Religion and Global Flows, in: Peter Beyer/Lori Beaman (Hg.) Religion, Globalization, and Culture, Leiden (2007), 375–389, hier: 386–388.

Aktivitäten. Die Singapurer Megakirche New Creation Church in ihr Pastor Joseph Prince können hier als illustratives Beispiel dienen.

4.1 *Alternative missionarische Landkarten: Die Gospel Revolution*

Wie zu Beginn des Kapitels bereits ausgeführt, ist Joseph Prince ein Singapurischer Pastor, der global gesehen einen relativen Bekanntheitsgrad erlangt hat. Zusammen mit anderen gründete er die New Creation Church in den 1980er Jahren. Auf internationalen christlichen Konferenzen in Südafrika, Europa und Australien begegnete er anderen einflussreichen Pastoren innerhalb des transnationalen globalen Netzwerkes unabhängiger neo-pentekostaler Kirchen. Zu seinen Unterstützern und Partnern zählen vor allem Ray McCauley von Rhema Ministries in Südafrika und Brian Houston von der Hillsong Church in Australien sowie seit circa 2008 auch Joel Osteen von der Lakewood Church in den USA.

Joseph Princes Fernsehpredigten werden in seiner Kirche in Singapur aufgenommen, geschnitten und dann für den amerikanischen Fernsehmarkt aufbereitet, wo sein Programm seit 2007 mit wachsendem Erfolg ausgestrahlt wird. Sich auf guten Sendepätzen im amerikanischen Fernsehmarkt einzukaufen und zu platzieren war möglich, da Joseph Prince und New Creation Church über große finanzielle Ressourcen verfügen. Singapur hat eines der höchsten Pro-Kopf-Einkommen der Welt und ein Großteil der Kirchenmitglieder sind junge, gut ausgebildete und gutverdienende Menschen. Singapurs christliche Organisationen betrachten die Stadt als „das neue Antiochia Asiens“, als ein neues Zentrum missionarischer Aktivitäten in den umliegenden Nationen und ganz Asiens.³² Ökonomische Flüsse, die Missionsaktivitäten ermöglichen, fließen nicht nach Singapur, sondern nehmen von dort ihren Ausgangspunkt – zumindest so lange das nötig ist. In einem Gottesdienst im Dezember 2013 erklärte Prince seiner Gemeinde, dass inzwischen kein einziger Cent der Spenden aus Singapur mehr nach Amerika fließe, da ihre Missionsunternehmungen in den USA mittlerweile vollständig durch amerikanische Christ*innen selbst finanziert werden. Das bringt zusätzliche Mittel in die Missionskasse und setzt zudem andere Ressourcen frei, die wiederum für andere Missionstätigkeiten genutzt werden können. Seit Ende 2013 baut die New Creation Church nun ihre Missionstätigkeit in China aus.

2007 veröffentlichte Prince sein erstes Buch zunächst mit einem Singapurischen Verlag und dann mit einem bekannten amerikanischen christlichen Verlag.

32 Dieses Selbstverständnis von Singapurischen Christen hat Matthias Deininger in seinem laufenden Dissertationsprojekt „Building the Antioch of Asia: Christianity, Religious Diversity and the Secular State in Singapore“ herausgearbeitet.

2010 folgte sein zweites Buch. Beide Bücher wurden in den USA jeweils unter die 100 einflussreichsten christlichen Publikationen des Jahres gewählt. Sein drittes Buch, *The Power of Right Believing* (2013) gelangte sogar auf die New York Times-Bestseller-Liste. Im Kontext der Veröffentlichung dieses Buches, führte Prince seine erste Predigttournee durch die USA durch. Vier fast ausverkaufte Arenen in vier US-amerikanischen Städten können als relativer Erfolg des Unterfangens gelten. Sein Fernsehprogramm, seine Bücher, seine Gastauftritte in anderen Kirchen und seine Predigttourneen werden alle als Missionswerkzeuge gesehen, um die Gospel Revolution (in anderen Worten seine *Grace theology*) in der Welt zu verbreiten. Für Prince sind die US ein wichtiges Missionsfeld, da sie als Türöffner für andere Missionsgebiete fungieren. Die USA sind also nur eine Station auf dem Weg, die Gospel Revolution über den ganzen Globus zu verbreiten. Ausgangspunkt ist dabei Singapur, wie der folgende Auszug aus einer Predigt in der New Creation Church in Singapur während der US-Tour zeigt:

It is just so awesome what the Lord is doing. You know, I want you to know that the Gospel Revolution is happening right across America and the world. Glory to Jesus! It is happening around the world. And I want you to know that this revolution has its epicenter right here: Singapore, New Creation Church! We are at the epicenter of God's glorious revelation of his son! Amen!³³

In dieser Vision der missionarischen Weltkarte ist Singapur, und genauer New Creation Church, das Epizentrum einer weltweiten Gospel Revolution. Amerika, Israel, Europa und Asien sind Stationen dieser Revolution; Gebiete, in denen die Revolution ins Rollen gebracht werden muss. Das vermeintlich amerikanische Format ist eine bewusste Wahl auf Seiten der Singapurere Akteure – es sichert den Erfolg im Zielland und damit Zugang sowohl zu finanziellen Mitteln als auch zu strukturellen Knotenpunkten eines globalen evangelikal-charismatischen Netzwerkes. Dabei handelt es sich jedoch um ein Netzwerk, in dem die USA nur einen Knotenpunkt neben anderen darstellen. Nach den USA ist China im Moment das größte Missionsfeld der New Creation Church. Aus der Perspektive der Singapurere Akteure liegt das relevante Zentrum der weltweiten Gospel Revolution in dem kleinen Stadtstaat in Südostasien.

33 Pastor Lim Liam Neo, Sonntagsgottesdienst in der New Creation Church, Singapur, 24.11.2013, Feldnotizen der Autorin.

4.2 *Alternative Genealogien zentraler Praxis- und Vergemeinschaftungsformen: Die Kleingruppe*

Das zweite und letzte Beispiel zeigt eine alternative Genealogie einer bestimmten Praxis- und Organisationsform, die zentraler Bestandteil vieler Megakirchen ist. Dabei handelt es sich um das Format der sogenannten Kleingruppe oder Zellgruppe. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Forschungen von Esther Berg-Chan.³⁴ Bibelkreise, Gebetskreise und ähnliches sind Verkörperungen dieses Zellgruppemodells. In ihnen kommen durchschnittlich regelmäßig 10 bis 25 Menschen zusammen, um gemeinsam dem Bibelstudium nachzugehen oder zu Beten und vor allem um christliche Gemeinschaft zu pflegen („*fellowshipping*“). Diese Gruppen sind ein zentraler Ort evangelikal-charismatischer Sozialisation, wo christliche Identitäten, Vorstellungen und Praktiken erlernt werden. Gerade in sehr großen Kirchen, wie den von Esther Berg-Chan und mir untersuchten Megachurches sind viele der Aktivitäten der Großkirche in Kleingruppen organisiert und ermöglichen den Aufbau enger und stabiler sozialer Bindungen zwischen Kirchenmitgliedern. Die einzelnen Zellgruppen machen zusammen das Ganze der Kirche aus, die wie ein lebender Organismus gesehen wird.

In den 1980er Jahren erlangten solche Kleingruppenformate Popularität und sind seitdem aus kaum einem Bereich des soziokulturellen Lebens wegzudenken. Sie sind also nicht beschränkt auf den religiösen Bereich. Viele Freizeitaktivitäten und vor allem diverse Selbsthilfegruppen sind in eben solchen Formaten organisiert. Auch hier findet sich in der Fachliteratur häufig die Annahme, dass die Praxis von Kleingruppen ein Modell ist, das aus dem amerikanischen Kontext hervorgegangen ist und von dort seinen globalen Siegeszug angetreten hat, selbst wenn auf biblische Vorläufer oder Modelle Bezug genommen wird. Esther Berg-Chan hat das zumindest für Rubert Wuthnows Publikation *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community* (1994) und Julie Gormans (2011) neueres Kapitel über „Small Groups“ gezeigt.³⁵

Zieht man in Betracht, welche Referenzpunkte religiöse Akteure selbst benennen, dann zeichnet sich ein deutlich diverseres Bild ab. Es gibt verschiedene andere Akteure in diesem Feld, die neben klassischen amerikanischen

34 Esther Berg-Chan, *Gelebte Religiosität in der Moderne: Religionswissenschaftliche Perspektiven auf eine neocharismatische Megakirche im gegenwärtigen Singapur*, Dissertation Universität Heidelberg 2018.

35 Berg-Chan, *Gelebte Religiosität in der Moderne*, 101–109; Robert Wuthnow, *Sharing the Journey: Support Groups and America's Quest for Community*, New York 1994; Julie Gorman, *Small Groups*, in: Robert Banks/R. Paul Stevens (Hg.), *The Complete Book of Everyday Christianity*, Singapur 2011, 923–926.

Vertretern wie Ralph Neighbour,³⁶ erfolgreich christliche Kleingruppenmodelle propagiert haben. Dazu gehören der koreanische Pastor Yonggi Cho, der heute eine der größten Megachurches der Welt in Seoul, Südkorea, leitet. Bereits in den 1960er und 1970er Jahren begann er seine Kirche in sogenannten Zellgruppen zu reorganisieren. In seiner Publikation *Successful Home Cell Groups* (1981) führt er dieses Modell auf biblische Grundlagen zurück und beschreibt es als ein Modell, das Gott ihm durch die Bibellektüre geoffenbart habe.³⁷ Neben Chos „home cell group system“ gibt es zudem das sogenannte G12-Zellgruppen-System des kolumbianischen Pastors Cesar Castellanos. Bemerkenswert ist hier, dass egal welchem Modell sich christliche Akteure zuordnen, sie die Bibel als ultimative Referenz bemühen und Kleingruppen als authentische Form christlicher Vergemeinschaftung rechtfertigen. Die Singapurische Megakirche City Harvest Church, die von Esther Berg-Chan untersucht wurde, führt ihr Zellgruppenmodell bewusst auf den Koreanischen Pastor Yonggi Cho zurück. Sie bemüht also eine alternative Genealogie der Kleingruppe und ordnet sich damit nicht einem vermeintlichen amerikanischen Erbe unter. Manche Singapurische Christen gehen sogar noch weiter und sehen das Kleingruppenmodell als typische asiatische Form der Vergemeinschaftung, die nun durch globale Missionsnetzwerke in den Rest der Welt exportiert wird.³⁸

Zusammenfassend erfordert ein transkultureller Ansatz eine Verschiebung und Erweiterung der Perspektive der Forscher*innen, um bisher nicht gehörte Stimmen und Sichtweisen auf die Welt und die Religionsgeschichte einzubeziehen. Das Entscheidende ist nicht, die Rolle US-amerikanischer evangelikaler und charismatischer Christen zu negieren, sondern diese in einen größeren Zusammenhang einzubetten, indem diese Akteure eben nur eine, wenn auch wichtige Gruppe von Akteuren sind. Die Religionshistoriker*innen Afe Adogame und Shobana Shankar fordern daher eine generelle „Dezentrierung“ des nordatlantischen Raums, der bisher als Bezugsrahmen für eine hegemoniale Religionsgeschichtsschreibung diente: „In der postimperialen Ära müssen wir eine andere Landkarte zeichnen“, eine Landkarte, die die „Komplexität des religiösen Aktivismus im Kontext der Globalisierung“ ernst nimmt. Adogame und Shankar zufolge bedeutet dies, dass Forscher*innen erkennen, dass „ehemals kolonisierte und marginalisierte Völker nicht nur in den Machtzentren, sondern in der ganzen Welt zu religiösen

36 Ralph W. Neighbour, *Where Do We Go From Here? A Guidebook for the Cell Group Church*, Houston 2000.

37 Yonggi Cho, *Successful Home Cell Groups*, Plainfield 1981.

38 Siehe z. B. Daniel P. S. Goh/Terence Chong, *Asian Pentecostalism: Revivals, Mega-Churches, and Social Engagement*, in: Bryan S. Turner/Oscar Salemink (Hg.), *Routledge Handbook of Religions in Asia*, London 2015, 402–217, hier: 411.

Akteuren werden“ und dass „neue religiöse Bewegungen ihre eigene Chronologie und Ontologie besitzen, die nicht notwendigerweise mit der Zeitskala und den Diskursen des Imperiums und des Postkolonialismus verbunden sind.“³⁹

5. Zusammenfassung

Das vorliegende Kapitel problematisierte das sogenannte Export-Narrativ, mit dem die globale Ausbreitung spezifischer evangelikal-pfingstlicher Organisations- und Ausdrucksformen im 20. Jahrhundert häufig als Globalisierung des „fundamentalistischen Christentums“ amerikanischer Couleur beschrieben wurde und wird. Megachurches, Tele-Evangelismus, das sogenannte Wohlstandevangelium und Zellgruppen werden als amerikanische Exportgüter mit globalem Erfolg betrachtet. Dieses dominante Beschreibungsmuster der rezenten Globalgeschichte des evangelikal-charismatischen Christentums ist in mehrfacher Hinsicht problematisch, da es ein gewisses US-amerikanisches, ja sogar imperialistisches Selbstverständnis widerspiegelt. Darüber hinaus negiert ein solches Verständnis transkulturelle Flüsse, die nicht unilinear, sondern multidirektional verlaufen; es negiert die dezentrale, netzwerkartige Struktur evangelikaler und pfingstlicher Ausdrucksformen und Organisationen, die nicht *ein* Zentrum mit *einer* deutlichen Peripherie bilden, sondern vielmehr viele verstreute Zentren und Knotenpunkte aufweisen. Und schließlich ignoriert ein solches Verständnis (trans-)lokale Stimmen, Narrative und Diskurse, die Nordamerika und insbesondere den USA in der missionarischen Landkarte und in alternativen Genealogien eine andere Rolle und Position zuschreiben. Eine transkulturelle Perspektive bietet hier eine fruchtbare Alternative. Ein transkultureller Ansatz betrachtet Kulturen und religiöse Formationen grundsätzlich als offene, dynamische, vielfach verknüpfte Gebilde, die immer mehr oder weniger stark in translokale und trans-temporale Verflechtungs- und Austauschprozesse eingebettet sind. Ein solcher Ansatz ist in der Lage auch jene Stimmen und Entwicklungen in den Blick zu nehmen, die bei einer europa- oder amerika-zentristischen Perspektive außer Betrachtung fallen würden.

39 Afe Adogame/Shobana Shankar (Hg.), *Religion on the Move! New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, Leiden 2013, 1–2, Übersetzung K.R.