

In: Soeffner, Hans-Georg (ed.): *Transnationale Vergesellschaftungen*. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010. Wiesbaden: VS Verlag, 2013, CD.

Notizen zu religiöser Transnationalisierung – Lateinamerika

Heinrich Wilhelm Schäfer

In diesem kurzen Kongressbeitrag werde ich am lateinamerikanischen Christentum einige postkoloniale Transformationen erörtern, in denen sich transnationale christliche Praxis niedergeschlagen hat. Ich werde die Transnationalisierung nach der Kolonialzeit in drei Phasen nachzeichnen und daraus einige Desiderate für die Bildung von Theorien zu transnationalen religiösen Relationen ableiten.

Überblick

Der hier gewählte historische Zeitraum beginnt mit dem Ende der Kolonialzeit in den meisten Ländern, das heißt mit dem Beginn der Liberalisierung transnationaler Beziehungen durch die Freiheit von Europa, die Gründung von unabhängigen Nationalstaaten und erstmals die ungehinderte Präsenz von nicht-katholischen religiösen Angeboten. Wir lassen hier die indigenen und die afroamerikanischen Religionen weitgehend außer Acht und konzentrieren uns auf das Christentum. Auf die gesamte Zeit gesehen haben wir es mit einem äußerst polymorphen Katholizismus, mit protestantischen Missionskirchen aus den USA (etwa Reformierte, Methodisten, Presbyterianer, Baptisten usw.) sowie mit der wiederum sehr vielgestaltigen Pfingstbewegung zu tun. Letztere unterteile ich im Sinne einer Arbeitsdefinition in vier Strömungen: die klassischen Pfingstkirchen aus der US-amerikanischen Mission (meist in der unteren Mittelschicht und Unterschicht), selbständige lokale Pfingstkirchen (meist Unterschicht), so genannte ‚Neopfungstkirchen‘ (meist in der oberen Mittelschicht) sowie schließlich so genannte ‚Mega-Kirchen‘, die eher als eine Eventindustrie funktionieren denn als religiöse Gemeinschaften. Seit dem Ende der Kolonialzeit haben sich Schritt für Schritt und in unterschiedlichsten Konstellationen zwischen allen diesen Akteuren Konflikte um religiöse und politische Legitimität ergeben. In dieser Konkurrenzsituation sind transnationale Beziehungen bei weitem nicht das einzige, aber doch ein beachtliches Kapital.

Aufs Ganze gesehen lassen sich im Untersuchungszeitraum für die Entwicklung der transnationalen religiösen Praxis drei Phasen feststellen, die mit wichtigen Konjunkturen der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen (Bengoa 2011) weitgehend korrespondieren. Im 19. Jh. – die katholische Kirche ist religiös und politisch seit der Kolonialzeit in einer Monopolstellung etabliert – beginnt die Missionsarbeit liberaler US-amerikanischer Protestanten in den unabhängigen Nationen Lateinamerikas; dies in einer Phase, in der für die jungen Nationen die Selbst-

definition durch Festigung ihrer Nationalgrenzen und eine eigene *Außenpolitik* entscheidende Bedeutung hatte. Im Laufe des 20. Jh. – besonders seit den mittleren Jahrzehnten – propagieren Katholizismus und protestantische Kirchen ihre gesellschaftliche Legitimität und Relevanz stärker durch inhaltlich (religiös und sozial) definierte Aktivitäten auf nationaler und regionaler Ebene. Sie veranstalteten nationale Evangelisationskreuzzüge sowie sozialmoralische Kampagnen und organisieren sich (*Acción Católica*, nationale Repräsentation vor der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz etc.); dies in einer Phase, in der die lateinamerikanischen Nationalgesellschaften sich verstärkt über spezifische kulturelle und politische Programme definieren (der *Indigenismo* in Mexico, der *Peronismo* in Argentinien; Frey und Allende in Chile etc.). In jüngster Zeit, seit den neunziger Jahren, unter dem Einfluss der neuen Kommunikationsmittel und des Massentransports, beginnen lokale lateinamerikanische Akteure – vor allem neopfingstliche Mega-Kirchen – selbst transnational zu expandieren; dies in einer Phase, in der sich die Bedeutung des Nationalstaats in ökonomischer, kultureller und politischer Hinsicht gegenüber den transnationalen Relationen relativiert, sich neue Mittelschichten herausbilden und die neuen Medien auch in der Unterschicht an Bedeutung gewinnen. Entlang dieser drei Phasen werde ich im Folgenden einen kurzen Blick auf die religiösen Transnationalisierungsdynamiken werfen.

Mission

Im 19. Jahrhundert koinzidieren zwei für die Entwicklung transnationaler Aktivitäten wichtige Prozesse. In den mittlerweile unabhängigen USA richten sich ökonomische und politische Interessen immer mehr auf Lateinamerika. Ein in der Monroe-Doktrin (1823) exemplarisch kodifizierter hemisphärischer Hegemonieanspruch der USA koinzidiert mit verstärkten Handels- und politischen Aktivitäten sowie mit der Gründung überkonfessioneller Missionsgesellschaften zum Zweck, Lateinamerika für den Protestantismus zu gewinnen. Gleichzeitig bilden sich in Lateinamerika im Kontext der Kämpfe um die Unabhängigkeit und das nachfolgende ‚Nation Building‘ starke liberale Akteure heraus. Während die konservativen Kräfte eine religiöse Repräsentation und somit eine Legitimationsressource gegenüber der Bevölkerung in der katholischen Kirche haben, versuchen die Liberalen, diese Leerstelle erst zu füllen. Wichtiger als die elitäre Freimaurerei wird dabei der Protestantismus aus den USA, denn dieser setzt u. a. auf Bildung, und die kulturelle Orientierung an den USA – Positivismus, Rationalismus, Utilitarismus, Liberalismus etc. – ist ohnehin von ideologischer Bedeutung für das liberale Programm. Auf diese Weise entsteht ein gegenseitiges Interesse, das nicht selten in eine direkte Kommunikation zwischen den liberalen politischen Akteuren und den US-amerikanischen Protestanten mündet. Der bekannteste und folgenreichste Fall ist

die Einladung presbyterianischer Mission 1882 nach Guatemala durch den liberalen Präsidenten Justo Rufino Barrios (Schäfer 2002: 16). Auf diese Weise etabliert sich im religiösen Feld Lateinamerikas ein neuer Spieler, der allerdings eher politisch als religiös zur Konkurrenz der katholischen Kirche wird. Die allgemeine Religionsfreiheit, die politische Anerkennung der Protestanten, die Rechte auf Zivilehe, auf nicht-katholischen Religionsunterricht, zivile Bestattung, die Einrichtung von protestantischen Krankenhäusern usw. stehen seither auf der gesellschaftspolitischen Agenda der Nicht-Katholiken. Der (religiös) liberale Protestantismus bleibt allerdings auf die (politisch) liberale Mittelschicht beschränkt. Protestantische Mission diversifiziert sich im Blick auf die sozialen Positionen erst mit den Pfingstkirchen in der ersten Hälfte des 20. Jh. in die unteren Schichten und wird zum Massenphänomen. Erst mit der Pfingstbewegung wird der Protestantismus auch im religiösen Feld für die katholische Kirche zur Herausforderung.

Im Blick auf die transnationalen Beziehungen ist die katholische Kirche in dieser Zeit – obgleich hegemonial in den lateinamerikanischen Gesellschaften – in der Defensive gegen eine stetig zunehmende Dynamik des institutionell und durch den politischen Kontext stark beförderten transnationalen Aktivismus nordamerikanischer Missionsakteure. Die Logik des protestantischen Transnationalismus ist unidirektional, insofern nur von den USA nach Lateinamerika missioniert wird und das kulturelle Nebenprogramm der Mission der kulturelle Wandel hin zum protestantischen Leistungsasketen ist. Gleichwohl blieb die Breitenwirkung des liberalen Protestantismus gering, da er zwar institutionell in der Regel gut mit dem liberalen Bürgertum koordiniert war, aber die emotionale, soziale und schließlich auch physische Distanz zur breiten Bevölkerung nicht verringern konnte. Dies gelingt der Pfingstbewegung, die insbesondere die in den Prozessen der konfliktiven Modernisierung – beginnend um die Mitte des zwanzigsten Jh. – entstandene Distanz zwischen der katholischen Hierarchie und den Verlierern des Wandels für sich zu nutzen wusste. Die Pfingstmission ist zwar seitens der USA relativ stark institutionalisiert; gleichwohl gelingt es den Missionaren durch ihre Arbeit und Rekrutierung von Mitarbeitern in den untersten Schichten kommunikative, emotionale und physische Distanz abzubauen.

Alles in allem ist der Raum der *transnationalen* religiösen Beziehungen deutlich von protestantischen Missionsaktivitäten US-amerikanischer Akteure dominiert. Während die katholischen transnationalen Beziehungen auf Rom zentriert und von streng formalisierter institutioneller Kommunikation geprägt sind, entwickeln sich die protestantischen Aktionen in hoher Dynamik und in sehr unterschiedlicher Weise entlang der Logik US-amerikanischer Expansion nach Süden, etwa auch im Zusammenhang der Agenda des Pan-Amerikanismus.

Eine gegenläufige Logik entsteht im Laufe des 20. Jahrhunderts in den von den Missionaren etablierten lokalen Kirchen, deren junge einheimische Funktions-

eliten gegen die einseitige Normenkommunikation mit nationalistischer Attitüde angehen und damit die nächste Phase einleiten.

Nationalisierung

Im 20. Jh. – die Nationen sind fest etabliert – operiert die nationale Identitätsarbeit in den meisten lateinamerikanischen Ländern mit nationalen kulturellen und politischen Ressourcen, wie etwa dem Kult der Evita Perón. Dies geschieht im Rahmen einer durchgreifenden industriellen und agrarischen Modernisierung, der Entstehung einer Arbeiterbewegung sowie einer neuen Mittelschicht im industriellen, im Verwaltungs- und im Dienstleistungssektor und einer kulturellen Rezeption der Dekolonialisierungsprozesse in Asien und Afrika. Aus diesem Kontext entstehen in den transnationalen religiösen Relationen gegenläufige Dynamiken. Auf der einen Seite begehrt im Protestantismus und nicht zuletzt in den Pfingstkirchen eine junge nationale Führungselite gegen die neokoloniale Bevormundung durch die US-amerikanischen ‚Mutterkirchen‘ auf. Das führt zu Neugründungen von nationalen Organisationen, die stark mit ihrer Unterschichtsklientel identifiziert sind und in deren soziale Lage und Kämpfe verwickelt werden. Auf der anderen Seite nehmen koordinierte Missionsaktivitäten von US-amerikanischen oder dort basierten Evangelisationsorganisationen (In Depth Evangelism, später Luis Palau, Alberto Mottessi, Jimmy Swaggart etc.) zu. Aus der Gegenläufigkeit erwächst allerdings kein Widerspruch, da die US-amerikanischen Organisationen dezidiert nicht-konfessionell arbeiteten, ihre Impulse also von allen protestantischen und pfingstlichen Akteuren genutzt werden können. Auf diese Weise profitieren die nationalisierten pfingstlichen (und generell die protestantischen) Akteure von den transnationalen Nord-Süd-Aktivitäten der ‚Evangelisten‘ mittels der allgemeinen Stärkung der nicht-katholischen Position im religiösen Feld. Aber sie müssen sich ihre Programmatik nicht mehr aus den USA diktieren lassen.

Im transnationalen Raum zunächst ohne nennenswerte Kontakte, nähern sich die nationalisierten Akteure im Laufe der sechziger und siebziger Jahre stärker an die im Protestantismus des 20. Jhs. entstandenen globalen und regionalen ökumenischen Netzwerke (World Council of Churches, Consejo Latinoamericano de Iglesias etc.) an oder sie gründen eigene Netzwerke (z. B. Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales). Diese transnationalen Netzwerke sind eine neue Form transnationaler Beziehungen, die einer mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Gründung der Vereinten Nationen sowie des Weltkirchenrates institutionalisierte Idee globaler Verantwortung und somit Kommunikationsverpflichtung entspricht. Die Teilnahme an den meisten der Netzwerke beruht auf Repräsentativität, die Kommunikationsfrequenz ist hoch und der Zweck besteht fast immer darin, Konsens über Strategien zu erzielen anstatt durch religiöse Indoktrination um

Positionen im religiösen Feld und im öffentlichen Raum zu kämpfen. Die Position dieser Netzwerke im transnationalen Raum ist gleichwohl nur mittelmäßig stark. Denn sie operieren auf der Basis von Kapital, welches von Mitgliedern beigesteuert wird, die ihrerseits in ihren nationalen sozialen Räumen eine schwache Position einnehmen. Somit können diese Organisationen und Netzwerke keine transnationalen Machtstrategien implementieren, sondern operieren mit partizipativer Kommunikation.

Durch die genannten Entwicklungen gewinnt die protestantische Position im religiösen Feld gegenüber der katholischen stetig an Gewicht, was heftige Polemiken, Streit um staatliche Anerkennung usw. zur Folge hat. Gleichwohl durchläuft der Katholizismus ähnliche Prozesse, sowohl was die nationalen Strategien angeht wie auch die transnationalen. National erfolgt eine Öffnung ‚nach unten‘ in Form von katechetischen und sozialreformerischen Bewegungen (etwa *Acción Católica*) sowie durch die Theologen der Befreiung und die entsprechenden Basisgemeinden. Im transnationalen Raum wird schon 1955 – zwischen den Hierarchieebenen des Vatikan und der nationalen Bischofskonferenzen – die Lateinamerikanische Bischofskonferenz eingerichtet. Sie artikuliert regionale Strategien der katholischen Kirche und vertritt regionale Interessen im Weltkatholizismus. Durch ihren Impuls für die Entstehung der Theologie der Befreiung auf der Bischofskonferenz in Medellín (1968) beweist sie eine starke transnationale Kommunikationskompetenz in süd-nördlicher Richtung – die allerdings in der Folgezeit vom Vatikan wieder beschränkt worden ist. Die transnationalen kommunikativen Möglichkeiten der katholischen Kirche erweisen sich somit durch deren Hierarchie einerseits formal stark, andererseits inhaltlich aber als restringiert. Gleichwohl entwickeln sich am Rande der institutionellen Kommunikation durch Impulse der Theologie der Befreiung zwei Ansätze transnationaler Kommunikation: Zum einen ist es schlicht die weltweite Kommunikation der Theologie der Befreiung durch Bücher und Reisen der Theologen. Zum anderen entstehen neue Kommunikationsnetzwerke wie die *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT, Dar-es Salam, 1976). Dennoch bleibt die Position dieser intellektuellen Kommunikationsnetze im transnationalen Raum relativ schwach – was sich u. a. aus dem niedrigen Kapitalvolumen dieser Akteure und ihrer prekären Stellung gegenüber der katholischen Hierarchie erklärt.

Anders verhält es sich mit neopfingstlichen (oder auch ‚charismatischen‘) Kirchen, die seit Beginn der siebziger Jahre in Lateinamerika aus (hauptsächlich) US-amerikanischer Mission bzw. Kommunikation entstehen, aber sehr schnell Selbstständigkeit erreichen. Im Unterschied zu den früheren nationalisierten Pfingstkirchen haben diese Gruppen eine starke Position im sozialen Raum. Sie sind klar der oberen Mittelschicht, teilweise auch der Oberschicht zugeordnet. Insbesondere in Mittelamerika während der Bürgerkriege der achtziger Jahre unterstützen sie diktatoriale *Counter Insurgency*-Strategien und entwickeln eine religiöse Symbolik, die

um ‚geistliche Kriegsführung‘ gegen Dämonen sowie um ‚Prosperität‘ kreist. Im transnationalen Zusammenhang sind diese Gruppierungen nur kurze Zeit von kommunikativem Input aus den USA abhängig. Dank der privilegierten gesellschaftlichen Positionierung ihrer Mitglieder entwickeln sie schnell eigene nationale und internationale Strategien. Aus dieser Strömung werden sich in der dritten Phase die Mega-Kirchen mit starker transnationaler Präsenz im Verhältnis Süd-Süd sowie Süd-Nord entwickeln.

Zusammenfassend zeigt sich in der Phase der Nationalisierung keineswegs eine Abnahme der transnationalen Relationen. Vielmehr entstehen neue Aktionsformen. Zum einen entwickeln sich auf Initiative einer Vielzahl lokaler Akteure Kooperationsnetzwerke von niedrigem Institutionalierungsgrad bei relativ geringem ökonomischem Kapital, mittlerem Formalitätsgrad und mittlerer Aktionsfrequenz. Dabei ist der Grad physischer und emotionaler Nähe zwischen den aktiven Teilnehmern der Kommunikation relativ hoch, während er bei den repräsentierten Mitgliedern der Bewegungen nur sehr gering ausfällt. Zum anderen wird durch eine stärkere Konzentration von Finanz- und Medienpotenzial in Händen neopfingstlicher Akteure der Grundstein für eine religiöse Transnationalisierung neuen Typs gelegt.

Transnationalisierung

In den Jahrzehnten der forcierten Globalisierung bilden sich in Lateinamerika starke transnationale Akteure und Netzwerke sowie ein extremer Migrationsfluss heraus, die zusammen die Richtung des transnationalen religiösen Handelns tendenziell umkehren – just in jener Phase, in der – so Bengoa (2011) – die Nation im Verhältnis zu transnationalen Akteuren an Bedeutung verliert. Die gesellschaftliche Lage in den meisten Ländern ist geprägt vom Ende der Diktaturen und der militärischen Konfrontationen, von neoliberaler ‚Strukturanpassung‘ mit zunehmender Individualisierung von Wirtschaft und Gesellschaft, dem Niedergang traditioneller gewerkschaftlicher und politischer Basisorganisationen bei gleichzeitiger Erschließung neuer Räume politischer Partizipation sowie der Zunahme ethnischer und religiöser Identitätspolitik. Im Blick auf transnationale Relationen lassen sich – vor allem in den metropolitanen Räumen, die nach Castells (2004) die Knotenpunkte in den transnational-lokalen Strömen von Geld und Information sind – drei neue Entwicklungen ausmachen: Die Zunahme ökonomischer und kommunikativer Außenbeziehungen – Softwareproduktion, Banken etc. – lassen eine neue technische und transnational orientierte Mittelschicht entstehen: ein Betätigungsfeld für neopentekostale Kirchen und katholische Charismatiker. Massenkommunikation, Diversifikation von Fernseh- und Musikkkanälen etc. eröffnen religiösen Eventspezialisten die Möglichkeit des virtuellen Zugriffs auf eine sozial breit differenzierte

Klientel. Zugleich setzen die Verarmung der älteren unteren Mittelschicht und die Exklusion weiter Teile der Unterschicht zu einer internen Migrationsbewegung und Slumbildung in Gang: ein Tätigkeitsfeld für unabhängige kleine Pfingstgemeinden; zum anderen lösen sie externe Migration vor allem in die USA aus: eine Klientel für ethnisch orientierte lateinamerikanische Mission im Norden. Und schließlich ermöglichen interaktive Medien (Internet, Blogs, Listen etc.) jeder Person mit Zugang zu einem Computer eine relative autonome und von vielen kontingenten Einflüssen bestimmte religiöse Identitäts- und Strategiebildung.

Diese Entwicklungen laufen auf eine tief greifende Liberalisierung des Marktes religiöser Güter und damit auf eine Erosion des katholischen Monopols im religiösen Feld hinaus. Im Katholizismus – der immer von einer großen inneren Vielfalt geprägt war – bildet sich eine starke und ihrerseits wieder sehr vielfältige charismatische Bewegung aus, die sich im hohen Maße der pfingstlichen Religiosität annähert. In der Pfingstbewegung etabliert sich die in den achtziger Jahren begonnene Differenzierung in unabhängige kleine Gemeinden, klassische etablierte Kirchen (etwa *Asambleas de Dios*), neopfingstliche Gruppierungen und die so genannten Mega-Kirchen, die im Blick auf Transnationalisierung eine besondere Rolle einnehmen. Der klassische Protestantismus schließlich verliert rasch seine Bedeutung im religiösen Feld und bleibt im sozialen Raum auf die ältere Mittelschicht beschränkt.

Vor allem aber lässt sich im Blick auf die religiöse *Identitätsbildung* eine Diffusion des charismatisch-pfingstlichen Stils von Religiosität beobachten, die bei oberflächlicher Betrachtung als eine Vereinheitlichung religiöser Identitäten gesehen werden könnte. Es steht außer Zweifel, dass sich transversal zu klassischen Konfessionsgrenzen eine charismatische Habitusformation und ein entsprechender Stil herausbilden. Genauer betrachtet sind in diesem Habitus allerdings nur wenige Dispositionen bzw. Stilelemente verallgemeinert. Vor allem das zentrale Element der persönlichen und individuellen Offenbarung (durch Visionen etc., nicht durch rationale Auslegung von Dokumenten!) fungiert zur beliebigen Legitimation religiöser Aktivitäten, was eine weitgehend autonome religiöse Produktion und somit im Endeffekt eine große Vielfalt von Praktiken generiert. Bei wenigen ähnlichen Stilelementen – praktischen Operatoren – findet man folglich im Feld des pfingstlich-charismatischen Stils sowohl eine starke Differenzierung nach sozialen Positionen als auch nach kulturellen Unterschieden – bis hin zu Kirchen, die den ‚urban tribes‘ von Rockern, Punkern, Surfern, Fußballern, Homosexuellen, Musikfans, kriminellen Banden etc. zugehören. Für die Transnationalisierung religiöser Relationen hat diese Diffusion der pfingstlich-charismatischen Identität zunächst einmal zwei Konsequenzen: erstens eine virtuelle Universalisierung der Identifikationsmöglichkeiten, insofern mit allen Charismatikern weltweit möglich; zweitens die Herausbildung enger praktischer Netzwerke spezifischer Akteure, wie etwas das weltweite Netz der Surferkirche.

Was das transnationale religiöse Handeln innerhalb Lateinamerikas wie auch aus Lateinamerika in andere Regionen angeht, so hat die Frequenz in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen. Dabei muss man allerdings verschiedene Relationsmodi und Akteure unterscheiden. Erstens ist der *Konsum* von Angeboten aus Fernsehen und Internet die grundlegende Form, in der sich lokale Akteure mit dem „Raum der Ströme“ (Castells 2004) verbinden. Zweitens, spielt die *virtuelle Interaktion* über Blogs, eigene Seiten usw. besonders unter jungen Leuten eine zunehmende Rolle in der religiösen Identitäts- und Gemeinschaftsbildung. Drittens entstehen durch *Migranten* (meist nach USA oder Kanada) transnationale Räume (Pries 2008) mit dichter religiöser Interaktion und Identitätsbildung. Viertens operieren die in den siebziger und achtziger Jahren gewachsenen *Kommunikationsnetzwerke*, etwa der Theologie der Befreiung, weiterhin und verlegen Kommunikation ins Internet; ähnlich auch etablierte Institutionen wie die katholische Kirche oder die pfingstlichen Asambleas de Dios. Eine wichtige neue Aktivität geht, fünftens, von *Initiativen organisierter Mission* aus, die auf eine dominante Position im transnationalen religiösen Feld zielen (*Cooperación Misionera Iberoamericana (COMIBAM)* seit 1987 und *AD2000 and beyond* seit 1995). Während sie tatsächlich transnational operieren, haben sie freilich nur eine kleine Basis und geringe strukturierende Wirkung im religiösen Feld Lateinamerikas. Das unterscheidet sie, sechstens, von den transnationalen Aktivitäten wichtiger Mega-Kirchen mit starker Basis und beachtlicher Wirkung. Dazu etwas genauer:

Die neopfingstlichen Mega-Kirchen (etwa *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*, *Igreja Pentecostal Deus é Amor* oder *Casa de Dios*) verbinden ihre transnationalen Strategien mit ihrer breiten Basis nationalen Bevölkerungen und ihren Positionen in nationalen religiösen Feldern und sozialen Räumen. Vor allem aber verfügen sie über die beiden für autonome transnationale Aktivitäten grundlegenden Kapitalien: kommunikative Kompetenz und Geld. Lokal entwickeln sie religiöse Diskurse und Praktiken, die als kulturelles Kapital für ein erfolgreiches Marketing hinreichend attraktiv sind, um über die Zahlungen der Klienten ökonomisches Kapital zu generieren. Dieses Geld wird darin investiert, um sich in anderen Ländern mit leicht angepassten religiösen Angeboten präsent zu machen, Klientel zu gewinnen und wiederum ökonomisches Kapital zu generieren. Auf diese Weise gelingt es der 1977 in Rio de Janeiro gegründeten IURD 2007 ein Milliarden Dollar schweres Imperium von 23 Fernseh- und 40 Radiosendern sowie 20 Firmen in verschiedenen Branchen aufzubauen. Zwischen 1987 und 2003 konnte sie die Zahl der ihr verpflichteten Kongressabgeordneten in Brasilien auf 16 erhöhen. Die Kirche lässt Gesetzesvorhaben unterstützen, die ihren Expansionsabsichten opportun sind (Freston 2001: 38). Wie andere neopentekostale Organisationen verfolgt sie vor allem sozialmoralische Identitätspolitik, nicht zuletzt mit dem Ziel, die alte Konkurrenz mit den Katholiken um politischen Einfluss für sich zu entscheiden. Die IURD operiert in 170 Ländern, hat eine transnationale Managementelite und un-

terhält mediengestützte und face to face-Kommunikation von religiösen Botschaften und Praktiken.

Der entscheidende Faktor für den Erfolg der Mega-Kirchen – wie auch für den religiöser Akteure im Allgemeinen – im Aufbau transnationaler Netzwerke ist, dass ihr religiöses Angebot sich dafür eignet. Es kommt darauf an, dass die religiöse Botschaft im Kontext der Adressaten Kontingenz bewältigt und zur Lösung von Problemen beiträgt. Das religiöse Angebot der *IURD* (Schäfer 2009b; Schäfer 2009a) richtet sich vor allem an Unterschicht und untere Mittelschicht in prekärer Lage und unter der Drohung (weiteren) sozialen Abstiegs. Sie führt die Probleme auf dämonische Besessenheit zurück, in Brasilien häufig durch afroamerikanische Geister. Gegen eine Spende sind die kirchlichen Funktionsträger dann ermächtigt, den Klienten die entsprechenden Dämonen auszutreiben und damit den Weg zu gesellschaftlicher Integration, Wohlstand, Einfluss, Gesundheit und Glück in der Ehe frei zu machen. Bei näherer Analyse lässt sich eine moderne, an den Bedingungen prekärer und konfliktiver Modernisierung in metropolitanen Räumen ausgerichtete Magie erkennen, die göttliche Machtwirkungen in einen direkten Zusammenhang zur gesellschaftlichen Integration der Adressaten stellt. Dabei wird religiöse Erlösungskommunikation in andere Formen sozialer Kommunikation transformiert, die aber gleichwohl gut geeignet sind für eine symbolisch generalisierte Kommunikation mit Nicht-Anwesenden (Luhmann 1998: 316). Geld, physische Integrität, Liebe und Macht sind letztlich die zentralen Operatoren dieser neopfingstlichen Magie. Sie sind unter Bedingungen kapitalistischer Modernisierung nahezu universal kommunizierbar; werden aber von den religiösen Spezialisten der *IURD* in die spezifischen Rezeptionskontexte ihrer Zielklientel hinein interpretiert. Auf diese Weise kann bei geringen Transformationen der operativen religiösen Symbole in unterschiedlichen kulturellen Kontexten eine starke Wirkung bei den Adressaten erzeugt werden. In Mosambique etwa erweist sich – nach Linda van de Kamp (2011) – die frohe Botschaft der *IURD* als funktional für die Integration von ruralen Migrantinnen in die prekäre städtische Modernisierung einer Nachkriegsgesellschaft.

Zusammenfassend kann man für die Phase der Transnationalisierung eine starke Diversifizierung transnationaler religiöser Relationen feststellen, die 1) auf die generellen sozioökonomischen Veränderungen durch den letzten Globalisierungsschub, 2) auf die Diversifizierung des religiösen Feldes und 3) auf die sozioökonomische Diversifizierung der Pfingstbewegung zurückzuführen sind. Insgesamt sind elektronische Kommunikationsmittel für die Identitätsbildung (durch nachahmende Applikation) und für die strategisch-kommunikative Vernetzung religiöser Akteure deutlich wichtiger geworden. Bei einem minimalen Institutionalierungsgrad und ohne physische Nähe können in dieser Kommunikation gleichwohl emotionale Wirkungen erzeugt werden. Die medial vermittelte (gelegentliche) Kommunikation bleibt bei kleineren Pfingstkirchen in den Armenvierteln der

einzigste transnationale Kontaktpunkt. Bei Migrationskirchen und deren praktischer Erzeugung transnationaler sozialer Räume (Pries 2008) spielt bei mittlerem Institutionalierungsgrad emotionale Nähe auch über die physische Distanz hinweg eine wichtige Rolle für die religiöse Identitätsfestigung. Die Relationen sind allerdings nicht expansiv, sondern integrativ für die entsprechenden Gemeinschaften. Neopentekostale Mega-Kirchen hingegen betreiben eine expansive Transnationalisierung bei hohem Institutionalierungsgrad, einer Kombination aus physischer Nähe in Versammlungen und physischer Distanz in medialer Kommunikation sowie einer manipulativ erzeugten emotionalen Nähe in den Praktiken. Alles in allem trifft auch für die dichter und häufiger werdenden transnationalen Aktivitäten zu, dass die Positionierung von Akteuren im transnationalen Raum von ihren Positionen in den jeweiligen nationalen religiösen Feldern und sozialen Räumen abhängig ist ebenso wie von den Orientierungen und Begrenzungen, die ihnen ihre Habitus im Blick auf die transnationalen Aktivitäten auferlegen. Damit stellt sich die Frage nach Implikationen des historischen Überblicks für die theoretische Erfassung der Dynamiken religiöser Transnationalisierung.

Theoriesdesiderate: transnationale Räume und Identitäten

Durch den empirischen Überblick sind hinsichtlich der Transnationalitätsfrage sowohl Konstanten religiöser Praxis des Christentums als auch Dynamiken der Veränderung in den Blick gekommen. Diese lassen sich als menschliche Praxis adäquater beschreiben denn als anonyme kulturelle Prozesse. Die nötige Theoriebildung lässt sich freilich in einem solch kurzen Beitrag nur als Desiderat benennen. Hier sei zunächst festgehalten, welche lokalen bzw. nationalen sowie inter- bzw. transnationalen Faktoren in den oben skizzierten Transnationalisierungsprozessen relevant zu sein scheinen, um die Desiderate zu plausibilisieren.

Die *Handlungsrichtung* in diesem trans- bzw. internationalen Spannungsverhältnis ist folglich ein erstes Merkmal des postkolonialen Transnationalisierungsprozesses zwischen Lateinamerika und den USA. Während im 19. Jh. die Initiative bei den Akteuren aus dem Norden liegt, wandelt sich das Bild bis zum 21. Jh. dahingehend, dass immer mehr lateinamerikanische Akteure die religiöse Transnationalisierung aktiv gestalten. Diese Beobachtung setzt als solche schon die Vorstellung eines *transnationalen Raumes* unterschiedlich verteilter Ressourcen voraus und impliziert das Desiderat, einen solchen Raum theoretisch (nicht verdinglicht!) zu konstruieren.

Dieser Wandel liegt ursächlich an den *gesellschaftlichen Handlungsbedingungen* der beteiligten Akteure. Unmittelbar *transnational* wirken sich die relativen ökonomischen, politischen und militärischen Kräfteverhältnisse zwischen den USA und Lateinamerika aus. Während im 19. Jh. die Initiative in Wirtschaft und Politik klar

bei den USA liegen, wandelt sich das Kräfteverhältnis bis zum 21. Jh. immer mehr zugunsten Lateinamerikas. Dazu kommt der ökonomische Aufstieg lateinamerikanischer Neopfingstkirchen, der ihnen die intensive Nutzung verbesserter Transport- und Kommunikationsbedingungen ermöglicht. Dieser Entwicklung wird unterfüttert von einer kontinuierlichen Stärkung pfingstlicher Kirchen auf nationaler Ebene in Lateinamerika, sei es im religiösen Feld, sei es hinsichtlich ihrer sozio-ökonomischen Position. Diese Ergebnisse verlangen nach einer Verbindung der theoretischen Konstruktion transnationalen Handelns mit der von unterschiedlichen Praxisfeldern und Ressourcenverteilungen auf nationaler Ebene.

Dem entsprechen die Beobachtungen zu den *Handlungsmodi* und *Medien* religiöser Transnationalisierung. Im 19. Jh. waren die entscheidenden protestantischen (und katholischen) Aktivitäten eher diplomatischer und kultureller Natur (Kontakte zu Regierungschefs und Politikern, Einrichtung öffentlich wirksamer Projekte wie Schulen oder Krankenhäuser). Bis zum 21. Jh. wurde durch Nutzung elektronischer Massenmedien und interaktiver Kommunikation eine immense Breitenwirkung sowie eine transnationale kommunikative Vernetzung selbst religiöser Laien erreicht – alles dies allerdings sehr unterschiedlich verteilt nach sozialen Positionen der jeweiligen religiösen Akteure. Dem entsprechend sollten die Handlungsmodi in theoretischen Modellen transnationaler religiöser *Strategien* erfasst werden.

Auch die *Identitäten und Strategien* der Akteure – im Sinne ihrer subjektiven religiösen Dispositionen – spielen eine wichtige Rolle für die Transnationalisierung von Religion, insofern als jegliche religiöse Praxis ein spezifisches Angebot an Sinn mit sich bringt, welches mit der Lebenslage der Akteure korrespondieren muss, um sich durchzusetzen. Der liberal-protestantischen Orientierung des 19. Jhs. an moralischer Besserung und dem korporatistischen Sakramentalismus der katholischen Kirche ist bis zum 21. Jh. einer hochgradigen Differenzierung religiöser Habitus nach gesellschaftlichen Positionen gewichen. Insbesondere Habitusformen mit Fokus auf Weltbeherrschung in den oberen Schichten laufen auf aktive transnationale Strategien hinaus. Damit sind auch Veränderungen im *Selbstverständnis* der transnational tätigen Spezialisten verbunden. Nach dem kulturprotestantischen US-Missionar des 19. Jhs. verbinden heute Lateinamerikaner als hochaktive transnationale Religionseliten das Heilsbringen mit Motiven der Business-Kultur und des postmodernen Selbstmanagements. Diese Beobachtungen laufen auf das Desiderat hinaus, religiöse Identitäten und Strategien auf sehr flexible Weise als subjektive Dispositionen zu modellieren und sie zugleich mit Modellen objektiver Kräfterelationen zu verbinden.

Diese Desiderate können m. E. im Anschluss an Bourdieu bearbeitet werden, wie ich es in verschiedenen Arbeiten bereits skizziert habe.¹ Es kämen in Betracht:

- erstens, die Theorien des Habitus und der praktischen Logik, die sich zu einer Identitätstheorie ausarbeiten lassen, welche sowohl Diversität und Zersplitterung als auch Kohärenz und Persistenz zu verstehen und zu modellieren erlaubt;
- zweitens, die Fassung der ‚horizontalen‘ funktionalen Differenzierung im Modell der Felder;
- drittens den Raum der gesellschaftlichen Machtverteilung als ein differenziertes Modell für die ‚vertikale Differenzierung‘;
- viertens, die Notwendigkeit und Möglichkeit, sämtliche Theoreme – wenn man sie strikt als sozial-konstruktivistische *Modelle* versteht – auf transnationale Relationen anzuwenden, also transnationale soziale Felder, einen transnationalen sozialen Raum sowie auch transnationalen Identitäten und Strategien zu konstruieren.

Es ist fast schon eine Tautologie, dass zum Verständnis transnationaler Relationen eine transnational kompetente Praxistheorie zu empfehlen ist.

Literaturverzeichnis

Für Titel des Autors in PDF-Form, auch eine Langfassung dieses Artikels, siehe Publikationen und Open Access auf: www.uni-bielefeld.de/religionsforschung (oder Suche: cirrus uni bielefeld)

- Bengoa, José (2011): Trilogía del Bicentenario de la República de Chile. In: Potthast/Birle (im Druck)
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2009): What the World Believes. Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008. Gütersloh: Gütersloher Verlag
- Bourdieu, Pierre (1999): Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2002): Sozialer Raum und symbolische Macht. In: Bourdieu (2002a): 135-154
- Bourdieu, Pierre (Hrsg.) (2002a): Rede und Antwort. 1. Auflage, Nachdruck. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2008a): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 1. Auflage, 19. Nachdruck. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2008b): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. 1. Auflage, Nachdruck. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Castells, Manuel (2004): Das Informationszeitalter I. Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Opladen: Leske + Budrich

¹ Bourdieu 1999, 2008a, 2008b. Zur Arbeit mit Bourdieu in theoretischer und methodologischer Hinsicht Schäfer 2005, 2006, 2009c und Schäfer et al. 2011.

- Chiquete, Daniel et al. (Hrsg.) (2009): *Voces del pentecostalismo latinoamericano (II)*. Teología, Historia, Identidad. Concepción, Chile: EMW/CETELA
- Gramley, Stephan/Schneider, Ralf (Hrsg.) (2009): *Cultures in Process. Encounter and Experience*. Bielefeld: Aisthesis
- Freston, Paul (2001): *Evangelicals and Politics in Africa, Asia and Latin America*. Repr. Cambridge: Cambridge Univ. Press
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Pries, Ludger (2008): *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Potthast, Barbara/Birle, Peter (Hrsg.) (2011): *Wie (un)abhängig ist Lateinamerika. Die Region im globalen Kontext, 1810-2010*. Frankfurt: Vervuert (im Druck).
- Schäfer, Heinrich (2002): *Entre dos fuegos: una historia socio-política de la Iglesia Presbiteriana en Guatemala*. Guatemala/Drexel Hill: CEDEPCA/SEP/Skipjack-Press
- Schäfer, Heinrich (2005): *Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas*. In: *Berliner Journal für Soziologie* 15(2): 259-282
- Schäfer, Heinrich (2006): *„Die“ Pfingstbewegung in Lateinamerika? Zur Unterschung des Verhältnisses zwischen religiöser Praxis und gesellschaftlichen Strukturen*. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14: 52-83
- Schäfer, Heinrich (2009a): *La generación del sentido religioso - observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina*. In: Chiquete et al. (2009): 45-72
- Schäfer, Heinrich (2009b): *The Pentecostal Movement – Social Transformation and Religious Habitus*. In: Bertelsmann Stiftung: (2009): 533-606
- Schäfer, Heinrich (2009c): *The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements*. In: Gramley/Schneider (2009): 5-19
- Schäfer, Heinrich/Seibert, Leif/Köhrsen, Jens (2011): *Habitus-Analysis*. Wiesbaden: VS Verlag (in Vorbereitung)
- van de Kamp, Linda (2011): *Violent Conversion: Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique*. Vrije Universiteit Amsterdam: Doctoral Thesis.